DICTIONNAIRE
DE
THÉOLOGIE CATHOLIQUE

CONTENANT

L'EXPOSÉ DES DOCTRINES DE LA THÉOLOGIE CATHOLIQUE

LEURS PREUVES ET LEUR HISTOIRE

COMMENCÉ SOUS LA DIRECTION DE

A. VACANT
PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE NANCY

E. MANGENOT
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

CONTINUÉ SOUS CELLE DE

É. AMANN
PROFESSEUR A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE CATHOLIQUE DE L'UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE DE COLLABORATEURS

TOME CINQUIÈME

PREMIÈRE PARTIE

ENCHANTEMENT — EUCHARISTIE



PARIS-VI
LIBRAIRIE LETOUZEY ET ANÉ
87, Boulevard Raspail, 87

1939

TOUS DROITS RÉSERVÉS

DICTIONNAIRE

DE

THÉOLOGIE CATHOLIQUE

E (*suite*)

ENCHANTEMENT. — I. Notion. II. Existence. III. Origine. IV. Espèces. V. Condamnation.

I. Notion. — A considérer l'étymologie de ce mot (*in, cantatio*), on entend par enchantement l'art d'opérer des prodiges par des chants ou par des paroles. A cette pratique se rapportent les *charmes*, expression dérivée de *carmen*, qui signifie : vers, poésie, chanson.

La magie étant l'art d'opérer des choses merveilleuses et qui paraissent surnaturelles sans l'intervention de Dieu, il est manifeste que l'*enchantement* n'est qu'une espèce particulière de magie; celle-ci, en effet, comprend : les charmes, les enchantements, la divination, les évocations, la fascination, les maléfices, les sorts ou sortilèges. Toutes ces pratiques sont différentes, soit par le moyen mis en œuvre, soit par le résultat immédiat à obtenir. Renvoyant à à l'article Magie les recherches historiques, les études critiques, les considérations théologiques et morales qui concernent les pratiques de magie en général, nous nous bornons ici à l'exposé de ce qui est propre à l'enchantement.

II. Existence. — Une des erreurs que l'on trouve répandues dans presque toutes les formes du paganisme était de croire qu'il y avait des paroles efficaces, des chants magiques par lesquels on pouvait opérer des choses merveilleuses et surnaturelles, en apparence du moins. Dans toutes les religions anciennes, le magicien jouait un rôle important. Nos pères qui croyaient si vivement aux fées, mêlaient aux histoires, récits et légendes, des enchantements. Les traditions populaires en regorgent, les romans de chevalerie, les chroniques du moyen âge en sont remplis. Nous n'aurions que l'embarras du choix, pour en allonger démesurément et inutilement cet article.

On voyait, au rapport de Léon l'Africain, tout en haut des principales tours de la citadelle de Maroc, trois pommes d'or d'un prix inestimable, si bien gardées par enchantement, que les rois de Fez n'y ont jamais pu toucher, quelques efforts qu'ils aient faits.

Marco Polo conte que des Tartares, ayant pris huit insulaires de Zipangu, avec qui ils étaient en guerre, se disposaient à les décapiter, mais ils n'y purent parvenir, parce que ces insulaires portaient au bras droit, entre cuir et chair, une petite pierre enchantée qui les rendait insensibles au tranchant du cimeterre, de sorte qu'il fallut les assommer pour les faire mourir.

On raconte que l'enchanteur Merlin, à l'aide de certaines évocations, transformait une dame en oiseau et de celui-ci faisait réapparaître la pauvre prisonnière, évoquait les morts, rendait les chevaliers invulnérables, changeait en un clin d'œil une chaumière en palais.

III. Origine. — Il est certain que l'on peut, sans recourir à aucun pouvoir occulte, *enchanter* les serpents. Dans les Indes, il y a des hommes qui les prennent au son du flageolet, les apprivoisent, leur apprennent à se mouvoir en cadence. En Égypte, plusieurs les saisissent avec intrépidité, les manient sans danger et jonglent avec eux. Le secret de cet art est conservé dans certaines familles égyptiennes, appelées *psylles*.

La Bible fait plusieurs fois mention des *enchantements* et des *enchanteurs*. Dans le ps. lvii, 5, 6, David compare le pécheur endurci à l'aspic et au serpent qui se bouchent les oreilles pour ne pas entendre la voix de l'*enchanteur*. Le texte hébreu porte « la voix des *siffleurs* », parce que l'enchanteur captive le serpent en sifflant ou en chuchotant une conjuration plus ou moins intelligible. L'Ecclésiaste, x, 11, compare le méchant au serpent qui mord lorsqu'il n'est pas empêché par le charme. La Vulgate traduit le mot hébreu par « en silence », mais elle ne rend pas le sens de l'original. Voir *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Charme*, t. II, col. 594; *Charmeurs de serpents*, col. 595-597. Jérémie, viii, 17, menaçant son peuple au nom de Dieu de grands châtiments, lui dit : « Je vais envoyer contre eux des serpents et des vipères contre lesquels il n'y a pas de charmes et ils vous mordront. » Isaïe, iii, 3, appelle le charmeur : « celui qui connaît les charmes. » La Vulgate traduit *prudentem eloquii mystici*. Saint Jérôme, *In Is.*, iii, 3, *P. L.*, t. xxiv, col. 62, dit qu'il traduit ainsi d'après Symmaque et ajoute que Théodotion et Aquila traduisent justement par *prudent enchanteur*; *eloquium mysticum* doit donc s'entendre du charme. *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, *loc. cit.*

Outre les serpents, il y a plusieurs espèces d'oiseaux et d'autres animaux que l'on peut attirer, endormir

ou apprivoiser par des sifflements ou par les inflexions de la voix. Quoique ces procédés soient très naturels, ils ont dû paraître merveilleux aux ignorants. On a vu des voyageurs ayant pris des oiseaux à la pipée être traités par les sauvages comme des *enchanteurs*. Dans ces moments d'admiration, il n'a pas été difficile à des hommes rusés d'en imposer aux simples, de leur persuader que, par des chants ou des paroles magiques, on pouvait guérir les maladies, détourner les orages, rendre la terre fertile, etc., aussi aisément que l'on rendait dociles les serpents et autres animaux. Il n'en fallut pas davantage pour établir l'opinion du pouvoir surnaturel des enchanteurs. Ce pouvoir préternaturel a-t-il réellement existé? Voir MAGIE.

Dans l'Exode, VII, VIII, lorsque Moïse fit des miracles en Égypte, il est dit que les magiciens de Pharaon « firent des œuvres semblables par des enchantements et des pratiques secrètes. » Ces pratiques pouvaient être des moyens naturels, des tours de main capables d'en imposer aux spectateurs. Y eut-il du surnaturel dans leurs opérations, rien ne nous oblige de le supposer et le récit de la Bible semble plutôt prouver le contraire. Voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 597.

Toutes les superstitions étaient une conséquence naturelle du polythéisme et de l'idolâtrie : les philosophes païens en ont été infatués aussi bien que le peuple. On admettait généralement, dans le paganisme, qu'un homme pouvait avoir commerce avec les génies ou démons que l'on adorait comme des dieux, et obtenir de ceux-ci des connaissances supérieures ou opérer par leur recours des choses prodigieuses. Telle est la première origine des différentes espèces de magie.

IV. ESPÈCES. — On a cru que par certaines formules d'invocation, *per carmina*, l'on pouvait faire agir les génies, c'est ce que l'on a nommé *charmes ;* les attirer par des chants ou par le son des instruments de musique, ce sont les *enchantements;* évoquer les morts et converser avec eux, c'est la *nécromancie;* apprendre l'avenir et connaître les choses cachées, ce sont les différentes espèces de divination (augures, aruspices); envoyer des maladies ou causer du dommage à ceux auxquels on veut nuire, ce sont les *maléfices;* nouer les enfants et les empêcher de croître, c'est la *fascination;* diriger les sorts bons ou mauvais, et les faire tomber sur qui l'on veut, c'est ce que nous nommons *sortilèges* ou *sorcellerie;* inspirer des passions criminelles aux personnes de l'un ou l'autre sexe, ce sont les *philtres*, etc. Tout cela dérive de l'erreur fondamentale du paganisme : l'existence de génies bons ou mauvais, sortes de divinités inférieures, pouvant agir sur les hommes et se mettre à leur service.

V. CONDAMNATION. — A l'époque de la prédication de l'Évangile, la magie et les prestiges de toute espèce étaient communs parmi les païens et chez les juifs; les basilidiens et d'autres hérétiques en faisaient profession. Constantin, devenu chrétien, ne défendit d'abord que la magie noire et malfaisante, les enchantements pour nuire à quelqu'un; il n'établit aucune peine contre les pratiques destinées à produire du bien. Mais les Pères de l'Église s'élevèrent fortement contre toute espèce de magie. Ils firent voir que non seulement ces pratiques étaient vaines et absurdes, mais que si elles produisaient quelque effet, ce ne pouvait être que par l'opération du démon; qu'y avoir recours ou y mettre sa confiance, c'était un acte d'idolâtrie, une espèce d'apostasie du christianisme. Ils recommandèrent aux fidèles de ne point employer d'autres moyens pour obtenir les bienfaits de Dieu, que la prière, le signe de croix, les bénédictions de l'Église. Plusieurs conciles confirmèrent, par leurs décrets, les leçons des Pères et prononcèrent l'excommunication contre tous ceux qui useraient de pratiques superstitieuses. Citons les conciles de Laodicée de 366, can. 36, voir Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 1018, celui d'Agde de 506, can. 42, Hefele, t. II, p. 997, le concile *in Trullo* de 692, a. 61, Hefele, t. III, p. 570, le concile de Rome de 721, can. 12. *Ibid.*, p. 597. Les capitulaires de Charlemagne et plusieurs conciles postérieurs, le pénitentiel romain ont frappé d'anathème et ont soumis à une pénitence rigoureuse, tous ceux qui auraient recours à la *magie*, de quelque espèce qu'elle fût.

Ce serait une erreur flagrante de soutenir que les prohibitions et les censures de l'Église sont précisément ce qui a donné plus d'importance à ces pratiques; que l'on aurait désabusé plus efficacement les peuples, si l'on avait eu recours à l'histoire naturelle et à la physique. Mais c'est cette étude même, mal dirigée, qui avait été la source du mal. Le polythéisme qui avait peuplé l'univers d'esprits, de génies, de démons, les uns bons, les autres mauvais, était né de faux raisonnements et de fausses observations de la nature; le christianisme, en établissant la croyance en un seul Dieu, sapait cette erreur par la base. Les superstitions auraient été plus tôt détruites, si les barbares du Nord, tous païens, ne les avaient pas fait renaître dans nos contrées. La religion a plus contribué à déraciner les superstitions de la magie que l'étude de la physique; les simples sont incapables de cette étude, mais ils sont très capables de croire en un seul Dieu. Voir MAGIE.

C. ANTOINE.

ENCRATITES. — I. Origine. II. Doctrine. III. Opposition à l'encratisme hérétique.

I. ORIGINE. — 1° *L'ascétisme chrétien.* — L'ascétisme, quand il est inspiré par des motifs raisonnables et dans le but de réfréner les passions, de mortifier la chair, d'expier le péché et de pratiquer la vertu, ne peut être que recommandé. De tout temps il a été pratiqué par certains hommes, même en dehors du judaïsme et du christianisme. Clément d'Alexandrie rappelle qu'avant les encratites, les allobiens, chez les Sarmates, n'habitaient pas les villes, n'avaient ni toit ni demeure, se revêtaient de simples écorces d'arbres, ne mangeaient que des glands et des baies, ne buvaient que de l'eau et n'usaient pas du mariage, *Strom.*, I, 15, *P. G.*, t. VIII, col. 780; que les brahmanes et ceux qu'on appelait les vénérables, σεμνοί, parmi les Indiens, pratiquaient de semblables mortifications et d'autres encore. *Strom.*, III, 7, col. 1164. Et certes, Jésus-Christ et ses apôtres ne s'étaient pas fait faute, comme en témoignent abondamment les Évangiles et les Épîtres, de recommander l'ascétisme sous de multiples formes. Et les premiers chrétiens, dociles à de tels enseignements, le pratiquèrent comme il convient, car rien ne cadre mieux avec les principes de la vie chrétienne, qui est une vie de mortification.

2° *Premiers dangers.* — Mais, malgré les plus sages réserves, des excès étaient à craindre, même en cette matière, même chez des baptisés; et surtout d'autres motifs que ceux d'une foi éclairée et d'une morale bien réglée pouvaient y pousser; d'autres maîtres que les représentants légitimes de l'Église pouvaient en être les inspirateurs suspects. On l'avait bien vu du temps des apôtres, puisque saint Paul écrivait à Timothée : « L'Esprit dit clairement que dans les temps à venir, certains abandonneront la foi, pour s'attacher à des esprits séducteurs et à des doctrines diaboliques, enseignées par d'hypocrites imposteurs qui ont la marque de flétrissure dans leur propre conscience, qui proscrivent le mariage et l'usage d'aliments que Dieu a créés afin que les fidèles et ceux qui ont connu la vérité en usent avec actions de grâces. Car tout ce que Dieu a créé est bon, et l'on ne doit rien rejeter de

ce qui se prend avec actions de grâces, parce que tout est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière. » I Tim., IV, 1-5. Or, les esprits séducteurs et les imposteurs hypocrites ne manquèrent pas, surtout parmi les gnostiques. Déjà, au sein du judaïsme, les esséniens avaient fait un schisme et recrutaient maintenant des adeptes parmi les judéochrétiens, au grand détriment de l'unité. D'autre part, l'hypothèse prônée comme un principe certain et indiscutable que la matière est d'essence mauvaise, que dès lors elle ne peut être l'œuvre de Dieu, mais celle d'un démiurge, devait aboutir à des conclusions théoriques et pratiques inacceptables. C'est ainsi que Cerdon et surtout Marcion, au IIe siècle, en firent une application impudente et odieuse. Ils enseignaient, en effet, que le démiurge n'est autre que le Dieu des Juifs, le Jéhovah de la Bible, adversaire du Dieu vrai et bon, et que Jésus-Christ, le Sauveur, n'est venu que pour contrecarrer l'œuvre de ce démiurge ainsi que pour rétablir les droits du Dieu bon. De naïfs chrétiens se rencontrèrent pour se laisser prendre à de telles erreurs; et sans tomber tout d'abord dans une hérésie nettement caractérisée, ce qui du reste ne pouvait guère tarder, ils introduisirent pratiquement une manière de vivre qui, dépassant l'enseignement de l'Évangile et la doctrine de l'Église, tendait à donner aux simples conseils évangéliques la valeur de prescriptions rigoureuses, absolument indispensables pour s'assurer le salut. Et c'est ainsi qu'on en vint à condamner l'usage du mariage, de la viande et du vin.

3° *L'erreur se dessine.* — Aux débuts, c'est l'auteur des *Philosophoumena* qui l'affirme, *Philos.*, VIII, VII, 20, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 421, nul désaccord avec l'Église sur la question de Dieu et du Christ, mais une explosion d'orgueil : ceux qui se disaient encratites, les continents par excellence, se vantaient d'observer une tempérance rigoureuse, consistant à ne boire que de l'eau, à ne se nourrir que de végétaux et à s'abstenir de tout rapport sexuel. Sans doute, et d'une manière générale, de telles pratiques pouvaient s'autoriser à certains égards et dans quelque mesure de la sainte Écriture; et une exégèse complaisante, volontairement incomplète, par de véritables tours de force, pouvait laisser ou faire croire à des esprits bornés, superficiels, inattentifs ou exaltés, que c'était là le seul vrai christianisme, la seule doctrine authentique du salut. Mais à quelles conditions? A la condition de passer sous silence ou de tenir pour non avenus les textes les plus formels et les plus contraires, les points fondamentaux de la morale évangélique et chrétienne; à la condition de donner arbitrairement à ce qui n'était que des conseils de perfection pour les âmes d'élite la valeur absolue et imprescriptible d'un devoir pour tous sans distinction. Qu'on louât et exaltât la vertu de tempérance, de continence, rien de mieux; le Christ et les apôtres ne l'avaient-ils pas déjà fait? Il va de soi que de telles vertus s'imposent à tout homme parce qu'il est pécheur et faillible; dans quelle mesure et à quel titre? D'une manière absolue ou relative? Comme un devoir ou comme un conseil? Car tous les hommes ne sont pas également pécheurs; il en est de plus parfaits que d'autres. Et quelle différence entre le commandement qui s'impose à tous et le simple conseil qui ne peut s'adresser qu'à quelques-uns, entre le devoir et la perfection! Une aussi importante distinction aurait évité bien des malentendus, bien des excès; elle devait y couper court en tout cas. Mais on la négligea et, le mouvement gnostique aidant, on vit se dessiner une doctrine qui exaltait outre mesure la continence, et paraître des sectaires qui se paraient du titre de continents. Qui étaient-ils et que prétendaient-ils?

II. Doctrine. — 1° *Les encratites.* — Le titre d'encratites qu'ils revendiquaient, ἐγκρατεῖς d'après saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 28, *P. G.*, t. VII, col. 690, ἐγκρατηταί d'après Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, II, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 429, ou ἐγκρατῖται d'après les *Philosophoumena*, VIII, VII, 20, *loc. cit.*, devint le mot usuel pour désigner dans un sens péjoratif ceux dont l'ascétisme était regardé comme entaché d'hérésie, parce qu'ils pratiquaient la continence par esprit d'impiété et de haine, ἐγκράτειαν διὰ δυσσεβείας καὶ φιλαπεχθημοσύνης καταγγέλλουσι. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 5, *P. G.*, t. VIII, col. 1144. La doctrine qu'ils professaient, c'est qu'il faut s'abstenir de viande et de vin dans l'alimentation et de tout rapport conjugal dans le mariage. Pourquoi? Pour pratiquer la mortification. Pourquoi encore? Pour ne point participer à l'œuvre essentiellement mauvaise du démiurge. Les motifs d'une telle abstention et d'une telle continence étaient donc suspects. Fidèles aux enseignements de saint Paul, les époux chrétiens des premiers temps savaient garder la continence pour quelques jours afin de vaquer plus librement à la prière; mais les nouveaux sectaires prétendaient que l'exception devait être la règle et qu'une continence absolue s'imposait à tous et toujours pour mieux combattre l'impureté et ses funestes effets. Dans ces conditions, à quoi bon le mariage? Il n'était plus un remède approprié à la faiblesse de l'homme contre la concupiscence ni un état naturel pour perpétuer l'espèce humaine; il n'y avait donc qu'à le condamner et à le supprimer, ce qui devait entraîner la disparition du genre humain. La conséquence était grave; c'était du reste se heurter à la fois contre l'autorité de Dieu, auteur de l'union légitime de l'homme et de la femme, contre le Christ qui avait assisté aux noces de Cana, et contre saint Paul qui avait prescrit qu'on honorât le mariage. Heb., XIII, 4. Rien de plus vrai, sans doute, mais d'autres témoignages scripturaires, où la continence est particulièrement recommandée, étaient mis en avant pour légitimer l'encratisme aux dépens du mariage; nous verrons plus bas lesquels et par quels procédés d'exégèse, quand nous rapporterons la réfutation qu'en fit Clément d'Alexandrie. Du reste, l'Écriture n'était pas la seule source où ils cherchaient la justification de leurs erreurs; il était d'autres livres où ils puisaient à pleines mains.

2° *Autorités invoquées.* — Durant le IIe siècle, en effet, parurent maints apocryphes qui favorisaient particulièrement les tendances encratites au détriment de la saine pratique religieuse. Les *Actes de Paul*, bien que d'une doctrine opposée à la gnose, recommandaient la continence d'une manière beaucoup plus accentuée que la prédication ecclésiastique, tout comme si elle constituait l'essentiel du christianisme. Les *Actes de Thomas* présentaient de même l'ascétisme. Et les *Actes de Pierre*, *de Jean*, empreints de docétisme, surtout ceux de Jean, offraient une tendance ascétique très prononcée. « En quelque proportion, dit Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. I, p. 514, que l'hérésie gnostique soit, en ces écrits, combinée avec l'orthodoxie, une chose est sûre, c'est qu'ils ont tous une même tendance, la tendance encratite, opposée aux rapports sexuels, même dans le mariage, et à l'usage des aliments forts, la viande et surtout le vin. Il ne s'agit pas ici de renoncement individuel, mais de règle générale : tout chrétien doit être ascète, continent, encratique. Ce programme n'était pas nouveau. On l'affichait déjà au temps des apôtres; la première Épître à Timothée le condamne énergiquement. Dès ce temps-là sans doute il se rattachait à des idées suspectes sur le créateur et la création. Au IIe siècle, ces idées s'expriment dans les diverses formes de la gnose et dans l'enseignement marcionite. Ce ne fut pas, loin de là, une recommanda-

tion pour l'ascèse, mais plutôt une raison de la soupçonner, même quand elle pouvait paraître inoffensive. Il y avait peut-être des encratites qui s'en tenaient à leurs observances, mais il est rare qu'on parle d'eux sans qu'il ne se révèle quelque accointance fâcheuse. » Cette accointance venait précisément de la gnose, dont les infiltrations avaient pénétré les divers apocryphes de l'époque, et dont les principes s'étalaient dans des traités spéciaux ou dans des ouvrages d'une portée plus générale.

3° *Les principaux chefs.* — Parmi les principaux théoriciens de l'encratisme, il faut citer, par ordre chronologique, Jules Cassien, le maître docète qui composa un ouvrage spécial sur la matière, intitulé Περὶ εὐνουχίας ou Περὶ ἐγκρατείας, voir CASSIEN I, puis et surtout Tatien. C'est à Tatien, en effet, que saint Irénée rattache les encratites, ainsi qu'à Saturnin et à Marcion. *Cont. hær.*, I, 28, *P. G.*, t. VII, col. 690. Tatien passe surtout pour avoir été le vrai chef des encratites. Saint Jérôme l'appelle *princeps encratitarum. Epist.*, XLVIII, 2, *P. L.*, t. XXII, col. 494. Fit-il de tous les partisans de l'ascétisme outré une secte à part et l'organisa-t-il comme une église? C'est ce qu'il est assez difficile de prouver. Beaucoup d'encratites pourtant, embrassant sa doctrine, prirent son nom pour se bien distinguer des autres. Toujours est-il que Tatien doit être regardé comme l'un des auteurs responsables du mouvement encratite, qui se prononça dans l'Église à la fin du IIe siècle et se poursuivit sous des noms multiples et avec des fortunes diverses jusqu'à la fin du IVe siècle. Après avoir vaillamment défendu le christianisme sous le patronage et à l'exemple de saint Justin, il avait quitté Rome, vers 172, parce que ses principes et ses doctrines avaient déplu aux chefs de l'Église, et se retira en Orient, soit à Édesse, soit à Daphné près d'Antioche. Peut-être était-il tombé déjà dans les erreurs gnostiques du docétisme, du dualisme et d'un encratisme outré. En tout cas, il ne tarda pas à montrer qu'il avait subi la néfaste influence de la gnose et il se fit l'écho de Marcion. Comme Marcion, il regarde la matière comme le siège du mal et l'œuvre du démiurge; il réduit l'incarnation du Verbe à une pure apparence et supprime les généalogies du Christ dans son *Diatessaron*; il voit dans l'union conjugale le fruit de l'arbre défendu, une œuvre satanique et proscrit en conséquence le mariage; il interdit l'usage de la viande et du vin comme trop favorables à l'intempérance et à l'incontinence; enfin à toutes ces erreurs empruntées il en ajoute une autre, qui lui est personnelle, il nie le salut d'Adam; le tout à grands renforts de textes scripturaires. C'est dans un ouvrage spécial qu'il formula et proposa sa théorie encratite; il est malheureusement perdu comme celui de Jules Cassien; nous n'en connaissons que le titre, sauvé de l'oubli par Clément d'Alexandrie, Περὶ τοῦ κατὰ τὸν Σωτῆρα καταρτισμοῦ, *De la perfection selon le Sauveur*, et quelques-uns des arguments scripturaires réfutés par l'auteur des *Stromates*. *Strom.*, III, 12, *P. G.*, t. VIII, col. 1181 sq. Voir TATIEN.

Peu après Tatien, et non pas avant, comme le dit saint Épiphane, *Hær.*, XLV, XLVI, XLVII, *P. G.*, t. XLI, col. 839, 893, et à sa suite saint Augustin, *Hær.*, XXIV, XXV, *P. L.*, t. XLII, col. 30, qui placent les sévériens avant les tatianistes, cf. Nicétas Choniatès, *Thesaurus orthodoxæ fidei*, IV, 17, 18, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1281 sq., un certain Sévère renforce et développe l'hérésie des encratites, en lui donnant un caractère ébionite accentué; car, s'il admet la Loi, les Prophètes et les Évangiles, sauf à les interpréter d'une façon toute particulière, ἰδίως ἑρμηνεύοντες, il rejette toutes les lettres de saint Paul et même les Actes. Eusèbe, *H. E.*, IV, 29, *P. G.*, t. XX, col. 400-401; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 20, 21, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 369-372; S. Jérôme, *De viris ill.*, 29, *P. L.*, t. XXIII, col. 645. Et il forme ainsi un parti nouveau qui, pour se distinguer du reste des encratites, prend son nom, ce qui accuse des divergences de vues et des luttes intestines. Du reste, ces partis ne furent pas les seuls, car d'autres sectaires, et par exemple, les manichéens, prirent également le titre de continents; d'autres encore se firent appeler apotactiques ou renonçants, parce qu'ils prétendaient avoir renoncé à tous les plaisirs du monde, voir APOTACTIQUES; hydroparastates ou aquariens, parce qu'ils ne se servaient que d'eau pour l'eucharistie, voir AQUARIENS; saccophores, parce qu'ils portaient comme vêtement distinctif un sac. Mais tous professaient les principes généraux de l'encratisme. Et c'est ainsi que, sous divers noms, avec des principes communs et malgré la divergence des détails, les encratites vécurent jusqu'à la fin du IVe siècle. Saint Épiphane signale, en effet, leur présence surtout en Asie-Mineure, plus particulièrement dans la Pisidie et la Phrygie brûlée, mais encore dans l'Isaurie, la Pamphylie, la Cilicie, la Galatie. *Hær.*, XLVII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 849, 852.

Aux noms de Tatien et de Sévère il faut joindre celui de Dosithée, un cilicien que saint Épiphane a confondu avec un samaritain de même nom. D'après Macarius Magnès, en effet, Μακαρίου Μαγνήτος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής, *Macarii Magnetis quæ supersunt ex inedito codice*, édit. Blondel, Paris, 1876, p. 151, ce Dosithée, de Cilicie, dans un ouvrage en huit livres composé pour la défense de l'encratisme, disait, entre autres choses, « que le monde avait eu son commencement par le mariage, mais qu'il aurait sa fin par la continence. » Il condamnait donc le mariage et il blâmait, conformément aux vues de la secte, l'usage de la viande et du vin. Son ouvrage est perdu comme ceux de Cassien et de Tatien, dont il a été question plus haut.

4° *Propagande.* — La grande extension des encratites, telle que l'a signalée saint Épiphane pour la fin du IVe siècle, témoigne d'une propagande active de la part de leurs différents chefs, ou tout au moins de l'influence et du succès de l'ἐγκράτεια auprès de tous ceux qui avaient un penchant pour l'ascétisme. Et il n'est pas étonnant que des chrétiens de bonne foi se soient laissé séduire par l'attrait d'une pratique qui semblait assurer le salut de l'âme par la mortification de la chair, sans se douter le moins du monde de ce qu'elle cachait d'hétérodoxie dans le fond. Ce fut le cas notamment de l'un des martyrs de Lyon, en 177, Alcibiade; celui-ci entendait vivre en prison comme il avait vécu jusqu'alors, au pain et à l'eau. Mais après avoir été exposé dans l'amphithéâtre, l'un de ses compagnons, Attale, lui fit remarquer qu'en vivant de la sorte il n'agissait pas correctement et selon l'ordre; car, en n'usant pas des créatures de Dieu, il devenait une cause de scandale, semblant autoriser par là les austérités irrégulières ou superstitieuses du montanisme et de l'encratisme. *Lettre des Églises de Vienne et de Lyon aux Églises d'Asie et de Phrygie*, Eusèbe, *H. E.*, V, 30, *P. G.*, t. XX, col. 437. Sozomène, *H. E.*, V, 11, *P. G.*, t. LXVII, col. 1248, rapporte un cas plus singulier encore, celui d'un évêque encratite, nommé Busiris, qui confessa vaillamment la foi sous Julien, survécut à ses épreuves et fit retour à la vraie foi sous Théodose. Et ce fait permettrait de croire que certains encratites s'étaient organisés en église et avaient leur clergé dans le courant du IVe siècle; cela serait d'autant plus vraisemblable que saint Basile signale deux autres évêques encratites, Izoin et Saturnin, admis dans les rangs du clergé catholique quand ils demandèrent à rentrer dans l'Église. *Epist.*, CLXXXVIII, can. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 669. Mais si les encratites réussirent à se propager,

à se maintenir et même à s'organiser en communautés, ce ne fut pas faute d'avoir été combattus, car ils le furent par la parole et par la plume, à Lyon, à Rome, à Alexandrie et ailleurs, dès leur apparition et tant qu'ils furent regardés comme un danger soit pour l'Église, soit pour l'État, dès que l'État fut devenu chrétien et eut adopté une politique chrétienne.

III. Opposition a l'encratisme hérétique. — 1° *Ceux qui le combattent.* — L'Église veillait à l'intégrité de la foi et à la pureté des pratiques religieuses; aussi dès qu'une secte menaçait l'une ou l'autre, la dénonçait-elle comme une nouveauté dangereuse et condamnable. Nous ignorons, faute de documents, les mesures prises dès la fin du IIe siècle et pendant le IIIe; nous savons du moins que Tatien, mal vu de l'Église romaine, dut aller en Orient répandre sa funeste doctrine. Les hérésiologues contemporains, témoins des origines et des premières évolutions de la secte, l'inscrivent au catalogue des hérésies : tels, saint Irénée, *Cont. hær.*, I, 28, *P. G.*, t. VII, col. 690-691; le pseudo-Tertullien, *De præscript.*, 52, *P. L.*, t. II, col. 72; l'auteur des *Philosophoumena*, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 421. Les deux grands maîtres du Didascalée d'Alexandrie, Clément et Origène, la combattent dans leurs leçons. Nous savons par Eusèbe de Césarée, *H. E.*, IV, 28, *P. G.*, t. XX, col. 400, qu'un certain Musanus écrivit à quelques-uns de ses frères passés à la secte toute récente des encratites, dont le chef était Tatien, pour les en détourner; et Théodoret nous apprend qu'un autre écrivain de la même époque, Apollinaire, combattit les sévériens, *Hæret. fab.*, I, 21, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 372 ; c'est vraisemblablement l'évêque d'Hiérapolis en Phrygie, dont Eusèbe nous dit qu'il écrivit contre les prophètes montanistes. *H. E.*, V, 19, *P. G.*, t. XX, col. 481. Et si l'on pouvait en croire l'auteur du *Prædestinatus*, qui place les sévériens avant les tatianistes, un certain Euphranon, évêque de Rhodes, aurait réfuté les sévériens, tandis qu'un Épiphane, évêque d'Ancyre en Galatie, aurait combattu les tatianistes. *Prædestinatus*, 24, 25, *P. L.*, t. LIII, col. 595.

2° *Mesures canoniques et législatives dont ils ont été l'objet.* — Qualifiés d'hérétiques, les encratites, quand ils voulaient se convertir, furent, de la part de l'Église, l'objet de certaines mesures disciplinaires, dont la première était évidemment la renonciation à leurs erreurs. Mais il en est une qui donna lieu à de vifs débats au milieu du IIIe siècle, celle de savoir ce que valait leur baptême, s'il fallait le considérer comme de nulle valeur, et par suite s'il ne convenait pas avant tout de leur conférer le baptême catholique. Si la question de la nullité de leur baptême avait été tranchée partout d'une manière uniforme, la querelle des rebaptisants n'aurait certainement pas éclaté. Voir t. II, col. 219-233. Mais elle éclata, tranchée dans un sens par saint Cyprien de Carthage et par saint Firmilien de Césarée en Cappadoce, tranchée dans un sens contraire par le pape Étienne et le plus grand nombre des évêques. Et l'uniformité était encore loin d'être acquise, à la fin du IVe siècle, puisque saint Basile, successeur lointain de saint Firmilien sur le siège de Césarée, constate des divergences. Il rappelle, quant à lui, que saint Cyprien et saint Firmilien n'admettaient les encratites, les cathares et les hydroparastates qu'en leur conférant le baptême catholique, et il estime qu'on doit agir ainsi, malgré certaines coutumes contraires, bien qu'on ait admis dans les rangs du clergé deux de leurs évêques. *Epist.*, CLXXXVIII, can. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 669. Et si telle est sa décision, c'est que l'hérésie des encratites, issue du marcionisme, abhorre le mariage et le vin, sous le prétexte erroné que la créature de Dieu est souillée, et se vante à tort de baptiser au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, puisque, à l'exemple de Marcion, elle regarde Dieu comme l'auteur du mal. Toutefois, parce qu'il n'est pas absolu et intransigeant dans sa manière de voir, s'il n'admet qu'en les rebaptisant les encratites, les saccophores et les apotactiques, il sait qu'un usage contraire existe ailleurs qu'à Césarée, et il fait remarquer à Amphilochius qu'il serait bon de réunir les évêques à ce sujet pour en délibérer comme il convient. *Epist.*, CXCIX, can. 47, *P. G.*, t. XXXII, col. 732.

Mais, d'autre part, certaines pratiques, soupçonnées d'encratisme hétérodoxe, s'étaient glissées dans la vie de quelques chrétiens, et notamment chez des membres du clergé. De là des précautions prises et des canons formulés contre ces usages suspects d'hérésie. C'est ainsi qu'en 314, le concile d'Ancyre permet bien aux prêtres et aux diacres de s'abstenir de viande, mais à la condition d'en goûter tout d'abord. Si, la dédaignant et se refusant même à manger des légumes cuits avec de la viande, ils n'obéissent pas au présent règlement, ils doivent être exclus des rangs du clergé. Can. 14, Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 32. Une telle mesure paraîtrait excessive, s'il s'agissait simplement d'une abstinence raisonnable et parfaitement conforme aux principes ascétiques de la mortification chrétienne; mais la sévérité s'explique, parce que le canon du concile d'Ancyre vise un faux ascétisme, d'inspiration gnostique ou manichéenne, comme celui des encratites; ce motif n'est pas allégué, mais il est sous-entendu. Il est en tout cas assez clairement indiqué dans les *Canons apostoliques*. Le canon 51e (50) parle, en effet, des clercs, évêques, prêtres ou diacres, qui s'abstiennent du mariage, de la viande et du vin, non pour un motif légitime d'ascétisme bien compris, mais par infamie, βδελυρίαν, c'est-à-dire parce qu'ils oublient que tout ce que Dieu a fait est bon, qu'il a créé l'homme mâle et femelle, et parce qu'ils blasphèment l'œuvre du démiurge. *Can. apost.*, can. 51 (50); Lauchert, *op. cit.*, p. 8. On reconnaît là sans peine l'erreur particulière des encratites. Aussi le canon 53e (52) frappe-t-il l'évêque, prêtre ou diacre, qui, les jours de fête, refuserait de manger de la viande et de boire du vin, non pour un motif ascétique parfaitement respectable, mais par un dégoût qui n'est autre que la βδελυρία, citée plus haut, βδελυσσόμενος καὶ οὐ δι' ἄσκησιν. Lauchert, *op. cit.*, p. 8. Un tel clerc, est-il dit, καθαιρείσθω ὡς κεκαυτηριασμένος τὴν ἰδίαν συνείδησιν, καὶ αἴτιος σκανδάλου πολλοῖς γινόμενος; il est frappé pour deux motifs : d'abord, parce que, selon le mot de saint Paul à Timothée, I Tim., IV, 2, il a la marque de la flétrissure dans sa propre conscience; ensuite, parce qu'il est une cause de scandale pour plusieurs.

De son côté, l'État, quand il devint favorable au christianisme, s'appliqua à combattre l'hérésie dans un but de paix religieuse et sociale. Constantin, peu après le concile de Nicée, s'inspirant de cette idée, fit une constitution contre les hérétiques. Il oublia, il est vrai, d'y comprendre les ariens, parce qu'il était alors sous l'influence des deux Eusèbe, et particulièrement sous celle de l'évêque de Nicomédie, mais il cite nommément les valentiniens, les marcionites et les cataphryges, avec lesquels les encratites avaient des principes communs, et leur interdit de tenir des réunions ou des conventicules. Eusèbe, *Vita Constantini*, III, 64, 65, *P. G.*, t. XX, col. 1140, 1141. Beaucoup plus tard, à la fin du IVe siècle, en 381 et 383, Théodose le Grand ne se contenta pas de condamner les manichéens en général, il entendit frapper tous ceux qui, sous divers noms, professaient plusieurs erreurs du manichéisme, et notamment les encratites, les apotactiques, les hydroparastates et les saccophores, qui n'étaient à vrai dire que des sectaires intolérables.

Nec se, dit-il, *sub simulatione fallaciæ eorum scilicet nominum, quibus plerique, ut cognovimus, probatæ fidei et propositi castioris dici ac signari volunt, maligna fraude defendant; cum præsertim nonnullos ex his encratitas, apotactitas, hydroparastatas vel saccophoras nominari se velint, et varietate nominum diversorum velut religiosæ professionis officia mentiantur: eos enim omnes convenit, non professione defendi nominum, sed notabiles atque execrandos haberi scelere sectarum.* C'est la seconde constitution de Théodose contre les manichéens. *Codex theodosianus*, XVI, tit. v, l. 7 et 11. A partir du v^e^ siècle, grâce à la législation canonique et civile, les encratites cessent de jouer un rôle capable de troubler la paix de l'Église et de l'État.

3° *Réfutation spéciale dont ils sont l'objet de la part de Clément d'Alexandrie.* — Laissons de côté la question du salut d'Adam, à laquelle le pseudo-Tertullien ne fait qu'une simple allusion ainsi que saint Irénée, et que saint Épiphane a cherché à réfuter par des arguments assez subtils, *Hær.*, hær. XLVI, 3, *P. G.*, t. XLI, col. 840; laissons également de côté celle de l'abstinence du vin, que Tatien regardait comme obligatoire pour tous, parce que Jéhovah, dans le prophète Amos, II, 12, reprochait aux enfants d'Israël d'avoir fait boire du vin aux nazaréens, cf. S. Jérôme, *In Am.*, l. I, c. I, 12, *P. L.*, t. XXV, col. 1010; et tenons-nous-en aux arguments scripturaires, mis en avant par les encratites pour justifier l'interdiction des rapports conjugaux dans le mariage et du mariage lui-même. C'est surtout Clément d'Alexandrie qui permet d'avoir une idée de leur méthode exégétique; sa réfutation de l'encratisme, bien qu'un peu désordonnée, est instructive.

Clément d'Alexandrie consent d'abord à discuter un passage de l'*Évangile selon les Égyptiens*, allégué par Jules Cassien et interprété par lui dans un sens réaliste inacceptable, celui où le Sauveur, interrogé par Salomé sur la question de savoir quand arriverait la fin du monde, répond : ὅταν ἔσται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ. Ce passage, déjà interprété par le pseudo-Clément dans un sens spirituel très acceptable, *Epist.*, II, 12, Funk, *Opera Patr. apost.*, Tubingue, 1881, t. I, p. 158, prend, sous la plume de Cassien, la forme suivante : ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε, καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν, καὶ τὸ ἄῤῥεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄῤῥεν οὔτε θῆλυ. Cassien y voyait, conformément à cette parole : « Je suis venu détruire les œuvres de la femme, » que le même Évangile prête au Sauveur, la condamnation du mariage. Clément d'Alexandrie, au contraire, l'acceptant tel que, n'y voit que la condamnation des œuvres de la cupidité ou de la concupiscence, ἐπιθύμια. Salomé insistant dit : « J'ai donc bien fait, moi qui n'ai pas engendré; » et le Seigneur de répondre : « Nourris-toi de toutes les herbes, sauf de celles qui sont amères. » Cela prouve, dit Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 9, *P. G.*, t. VIII, col. 1165-1169, que la continence et le mariage sont deux états qui dépendent de notre liberté. Celui qui se marie selon le Logos ne commet pas de faute, à moins qu'il ne regarde l'éducation des enfants comme une chose amère; il en est tant à qui la privation d'enfants semble plus triste ! Du reste, la procréation des enfants n'a pas à paraître chose amère; et celui qui ne pouvant supporter l'isolement contracte mariage, fait une chose licite s'il en use avec tempérance. « Qu'on n'allègue pas, disait encore Cassien, que Dieu a conformé physiologiquement l'homme et la femme pour qu'ils puissent s'unir, car Dieu ne proclamerait pas heureux les eunuques et le prophète n'aurait pas dit que l'eunuque n'est pas un arbre stérile, » Is., LVI, 3; et il cite le passage de l'*Évangile selon les Égyptiens*. Clément d'Alexandrie s'appuie cette fois sur la division platonicienne et montre que cette citation est mal comprise. La partie irascible désigne l'homme, la partie concupiscible la femme; quiconque ne cède ni à l'un ni à l'autre, réalise le mot de saint Paul : « Il n'y a plus ni homme, ni femme, » Gal., III, 28, et l'homme alors soumet son esprit et son âme au joug du Logos ou de la raison; c'est le triomphe de la partie rationnelle. *Strom.*, III, 13, col. 1193.

Clément d'Alexandrie commence sa réfutation de l'encratisme par cette observation générale : Ceux qui, par haine, s'abstiennent du mariage, aussi bien que ceux qui, par concupiscence, abusent des plaisirs charnels, ne comptent pas au nombre des sauvés avec lesquels est le Seigneur. *Strom.*, III, 10, col. 1172. Il cite en suite les passages scripturaires qui légitiment l'union de l'homme et de la femme, en faisant remarquer, par l'enseignement de saint Paul, que c'est un seul et même Dieu qui a parlé dans la Loi et les Prophètes, le Père qui a envoyé son Fils « pour condamner le péché dans la chair et faire que la justice de la Loi soit accomplie en nous. » Rom., VIII, 2-4. C'était réfuter, en passant, la distinction marcionite de l'encratisme entre Dieu et le démiurge.

Il rappelle, *Strom.*, III, 12, col. 1177, le conseil donné par saint Paul aux époux chrétiens : « Ne vous soustrayez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière; puis remettez-vous ensemble de peur que Satan ne vous tente par suite de votre incontinence. » I Cor., VII, 5. L'apôtre approuve donc le mariage, tout en recommandant la virginité et la continence passagère et consentie dans le mariage. Or, c'est justement ce passage que Tatien, qui voit dans le mariage une invention du diable, interprétait sophistiquement pour en conclure que, lorsque les époux reviennent ensemble, ils retombent sous l'empire de l'intempérance, de la fornication et du diable. Nous aussi, réplique Clément, *ibid.*, col. 1181, nous repoussons l'intempérance, la fornication et toutes les œuvres sataniques; mais avec l'apôtre nous prétendons que l'usage modéré du mariage, soit pour vaquer à la prière, soit pour procréer des enfants, est parfaitement honnête; et quand l'apôtre dit aux époux de se remettre ensemble, de peur que Satan ne les tente, c'est pour supprimer toute occasion étrangère de péché et précisément pour soustraire les époux à l'intempérance, à la fornication et au diable.

Tatien abusait encore d'un autre passage de saint Paul, que Clément d'Alexandrie a omis, mais que saint Jérôme a signalé. *In Gal.*, l. III, c. VI, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 431. Où l'apôtre avait écrit : *Qui seminat in carne sua, de carne et metet corruptionem*, Tatien, supprimant *sua*, raisonnait ainsi : *Si quis seminat in carne, de carne metet corruptionem; in carne autem seminat qui jungitur mulieri. Ergo et qui uxore utitur et seminat in carne ejus, de carne metet corruptionem.* D'un mot saint Jérôme perce à jour l'erreur de cette argumentation sophistique.

Tatien distinguait entre le « vieil homme » et le « nouveau », mais dans un autre sens que nous, riposte Clément d'Alexandrie, col. 1184. Nous lui accordons que le vieil homme peut s'entendre de la Loi et le nouveau de l'Évangile, mais non comme lui qui supprime la Loi en l'attribuant à un autre Dieu. Le Fils, en effet, ne parle pas autrement que le Père, et c'est le même qui est l'auteur de la Loi et de l'Évangile. La Loi vit en tant que spirituelle et spirituellement comprise; elle est sainte. Et quand l'apôtre dit que nous sommes morts à la loi, cela veut dire au péché, et nullement au mariage, comme le prétend Tatien. Car soutenir que le mariage, contracté comme le veut la Loi, est un péché, ce serait faire de Dieu l'auteur du péché. La loi est sainte, le mariage aussi; le mariage

n'est nullement une fornication. Ceux qui soutiennent le contraire ont déjà été repris par le Saint-Esprit comme l'a marqué saint Paul, I Tim., IV, 1-5. *Ibid.*, col. 1185.

Les encratites ont donc tort d'interdire le mariage ainsi que l'usage de la viande et du vin, Sans doute, l'apôtre a dit : « Ce qui est bien, c'est de ne pas manger de viande, de ne pas boire du vin, » c'est-à-dire de ne rien faire « qui soit pour autrui une occasion de chute, » Rom., XIV, 21, de scandale ou de faiblesse. Il a dit aussi que c'est un bien de rester comme lui, sans épouse. Mais, observe Clément d'Alexandrie, ce sont là des conseils, non des ordres. Car toutes les épîtres apostoliques qui recommandent la modération et la continence, contiennent également de nombreux conseils relatifs au mariage et aux enfants, et n'ont jamais interdit l'usage honnête et modéré du mariage en laissant parfaitement d'accord la Loi et l'Évangile. *Ibid.*, col. 1188.

Inutile de poursuivre la réfutation des autres textes scripturaires allégués par Tatien. Voir *Strom.*, III, 13-16, *P. G.*, t. VIII, col. 1192-1205. Ce qui vient d'être dit suffit amplement pour montrer combien Tatien s'abusait pour soutenir contre toute évidence une mauvaise cause. Choix de textes plus ou moins favorables, interprétation forcée de quelques-uns, silence complet ou négligence voulue quant aux passages défavorables, exégèse fantaisiste sur la question de l'encratisme, c'est ce que l'on peut reprocher à Tatien. Il admettait du moins les Épîtres de saint Paul, tandis que Sévère les rejetait. Quelle qu'ait été la nuance qui distinguait la doctrine de leurs chefs, les encratites, en soutenant l'abstinence de la viande et du vin dans l'alimentation et des rapports conjugaux dans le mariage, non comme un moyen de mieux pratiquer les vertus de tempérance et de continence, mais comme un devoir de la vie chrétienne qui s'impose à tous sans exception, dépassaient abusivement le cadre de la morale évangélique et tendaient à transformer le monde en un cloître et chaque chrétien en moine. De plus, cet excès de rigorisme impliquait une méconnaissance de la nature humaine, s'inspirait de principes contraires à la vraie foi et aboutissait à des conséquences fâcheuses. De toute façon il devait être condamné. L'Église ne pouvait pas tolérer que l'on réprouvât ainsi le mariage, car c'était blâmer une chose naturelle, voulue de Dieu, sanctifiée par le Christ et ordonnée surnaturellement pour la sanctification des époux chrétiens et pour la multiplication des enfants de Dieu; c'était mettre en opposition radicale l'Évangile et la Loi, le Christ et Jéhovah, le Dieu bon et le prétendu démiurge d'invention gnostique; c'était en un mot détruire la nature, l'économie et l'existence du christianisme.

I. Sources. — S. Irénée, *Cont. hær.*, I, 28, *P. G.*, t. VII, col. 690-691; *Philosophoumena*, VIII, 16, 20, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 416, 421; pseudo-Tertullien, *De præscriptionibus*, 52, *P. L.*, t. II, col. 72; Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 2; *Strom.*, I, 15; III, 5, 6, 9-18, *P. G.*, t. VIII, col. 429, 1144, 1149, 1152, 1165-1213; VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 533; S. Épiphane, *Hær.*, XLV, XLVI, XLVII, *P. G.*, t. XLI, col. 839-853; Eusèbe, *H. E.*, IV, 28, 29, *P. G.*, t. XX, col. 400, 401; S. Philastrius, *Hær.*, 48, 72, *P. L.*, t. XII, col. 1164, 1182; S. Augustin, *De hær.*, 24, 25, *P. L.*, t. XLII, col. 30; S. Jérôme, *De viris ill.*, 29, *P. L.*, t. XXIII, col. 645; *In Gal.*, l. III, c. VI, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 431; Théodoret, *Hæret. fab.*, I, 20, 21, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 369-372.

II. Travaux. — Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 410-418; Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, Paris, 1858-1863, t. VI, p. 393, 394; Harnack, *Geschichte der allchristlichen Litteratur bis Eusebius*, Leipzig, 1893-1897; Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 3e édit., Paris, 1907, t. I, p. 510 sq.; voir *Encratites* ou *Tatien* dans Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 159-165; Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896 sq.; Wetzer et Welte, *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1880 sq.; Kraus, *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*; U. Chevalier, *Répertoire, Topo-bibliographie*, Paris, 1905, col. 998.

G. Bareille.

ENCYCLIQUES. — I. Nom et définition. II. Histoire. III. Autorité.

I. Nom et définition. — Les encycliques (*litteræ encyclicæ*) désignent, étymologiquement, des lettres circulaires, puisque leur nom vient de ἐγκύκλιος, adjectif grec dérivant lui-même du substantif κύκλος, cercle. Autrefois, on désignait sous ce nom les lettres que les évêques ou les archevêques adressaient à leur troupeau ou à d'autres évêques. On appelle aujourd'hui lettres pastorales les circulaires que les évêques envoient, spécialement pour le carême, à leurs diocésains. Mais l'usage a restreint le terme d'encycliques exclusivement à une catégorie spéciale de lettres apostoliques adressées par le pape à la chrétienté entière. Elles diffèrent, au point de vue de leur forme technique, des constitutions dogmatiques et des décrets pontificaux, expédiés comme bulles ou comme brefs. Voir ces mots. Elles rentrent dans la catégorie des simples lettres apostoliques, et elles ne s'en distinguent qu'en ce qu'au lieu d'être destinées à des particuliers ou aux évêques et archevêques d'une contrée, d'un pays, elles sont adressées « aux patriarches, primats, archevêques, évêques et autres ordinaires en paix et en communion avec le siège apostolique ». Cependant quelques encycliques ont été envoyées aux évêques et aux fidèles d'une seule contrée, par exemple, l'Italie. Elles sont écrites en latin et parfois elles sont accompagnées d'une version italienne. On les désigne comme les bulles et les autres lettres apostoliques par leurs premiers mots. Elles ne promulguent pas de définitions nouvelles, mais traitent de sujets qui intéressent l'Église entière. Le pape y condamne parfois des erreurs et y signale des dangers que courent la foi et les mœurs; il y exhorte les catholiques à la fidélité et à la constance dans la vérité et la saine doctrine, dont il rappelle les principaux points, et il y indique des remèdes aux maux qui existent déjà ou qui sont à redouter.

II. Histoire. — Bien que les papes aient depuis longtemps l'habitude d'écrire des lettres apostoliques à la chrétienté entière, ces lettres ne portaient pas le nom d'encycliques. La première qui ait ce titre date du début du pontificat de Benoît XIV : le 3 décembre 1740, ce pontife publiait une *Epistola encyclica et commonitoria ad omnes episcopos* sur les devoirs de leur charge. *Benedicti XIV bullarium*, Prato, 1845, t. I, p. 3. Le premier extrait d'une encyclique, qu'on trouve dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, n. 1475-1479, est encore d'une lettre de Benoît XIV, l'encyclique *Vix pervenit*, du 1er novembre 1745, aux évêques d'Italie. On lit aussi dans le même recueil, n. 1607, 1608, des déclarations de Léon XII sur la Société biblique et des conseils aux fidèles pour l'observation des règles de l'Index relatives à la lecture de la Bible en langue vulgaire. Encyclique *Ubi primum* du 5 mai 1824. Les encycliques pontificales, d'abord assez rares, se sont multipliées de plus en plus sous les quatre derniers pontificats. Rappelons les encycliques *Mirari vos*, *Singulari nos*, écrites par Grégoire XVI, le 15 août 1832 et le 25 juin 1834, au sujet des erreurs de Lamennais, Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1613-1617, l'encyclique du même pontife *Inter præcipuas*, du 6 mai 1844, sur les versions de l'Écriture éditées par les Sociétés bibliques protestantes. *Enchiridion*, n. 1630-1633. Le 9 novembre 1846, Pie IX écrivait l'encyclique *Qui pluribus* contre les erreurs

d'Hermès. *Ibid.*, n. 1634-1639. Plus célèbre encore est l'encyclique *Quanta cura* du même pape, publiée le 8 décembre 1864, pour la répression des principales erreurs modernes. *Ibid.*, n. 1688-1699. Léon XIII a écrit une série d'encycliques, qui ont eu un grand retentissement, par exemple : *Inscrutabilis*, du 21 avril 1878, sur les maux des sociétés modernes; *Quod apostolici muneris*, du 28 décembre 1878, sur le socialisme; *Æterni Patris*, du 4 août 1879, sur saint Thomas d'Aquin et la philosophie scolastique; *Arcanum divinæ sapientiæ*, du 10 février 1880, sur le mariage chrétien et la famille; *Diuturnum illud*, du 29 juin 1881, sur l'origine du pouvoir; *Immortale Dei*, du 1er novembre 1885, sur la constitution chrétienne des États; *Libertas præstantissimum*, du 20 juin 1888, sur la liberté; *Rerum novarum*, du 16 mai 1891, sur la question ouvrière; *Providentissimus Deus*, du 18 novembre 1893, sur les études bibliques; *Satis cognitum*, du 9 juin 1896, sur l'unité de l'Église; *Miræ caritatis*, du 28 mai 1902, sur la sainte eucharistie. Pie X a déjà publié plusieurs encycliques : *Jucunda sane*, le 12 mars 1904, pour le 13e centenaire de saint Grégoire le Grand; *Vehementer nos*, le 11 février 1906, au clergé et au peuple français, sur la séparation de l'Église et de l'État; *Acerbo nimis*, le 15 avril 1906, pour recommander la pratique du catéchisme; *Pascendi dominici gregis*, le 7 septembre 1907, sur les fausses doctrines des modernistes; *Communium rerum*, le 21 avril 1909, sur saint Anselme; *Editæ sæpe Dei*, le 26 mai 1910, sur saint Charles Borromée.

La secrétairerie des lettres latines et la secrétairerie des brefs aux princes ont la charge *latine scribendi acta summi pontificis*. Const. *Sapienti consilio*, du 29 juin 1908, III, 5, *Acta apostolicæ Sedis*, 1909, t. I, p. 17. Mais le souverain pontife peut se priver du service de ces deux offices, et Léon XIII collaborait à la rédaction de ses encycliques.

Les anglicans, à l'imitation des usages romains, ont récemment repris l'ancien nom de lettres encycliques épiscopales pour désigner des lettres circulaires du primat d'Angleterre. La réponse des archevêques de Cantorbéry et d'York à la lettre *Apostolicæ curæ* de Léon XIII (13 septembre 1896), sur l'invalidité des ordinations anglicanes, est dans le style des encycliques pontificales, et elle est dénommée par ses premiers mots : *Sæpius officio*.

III. Autorité. — Les encycliques des papes ne constituent pas jusqu'à présent des définitions *ex cathedra* d'autorité infaillible. Le souverain pontife pourrait cependant, s'il le voulait, porter des définitions solennelles dans des encycliques. L'usage du magistère infaillible dans les encycliques se détermine, pour les cas particuliers, d'après les circonstances et le langage. Si elles ne sont pas des jugements solennels, puisqu'elles n'en ont ni la forme ni les conditions extérieures, elles sont, au moins, des actes du magistère ordinaire du souverain pontife, et elles se rapprochent des jugements solennels, lorsqu'elles portent sur des matières qui pourraient être l'objet de définitions. Sans donner un jugement définitif et absolu ni de définition *ex cathedra*, le souverain pontife, en publiant une encyclique, veut souvent pourvoir à la sécurité de la doctrine par une direction obligatoire. C'est le cas quand il condamne des erreurs et quand il expose l'enseignement de l'Église. Le pape use alors de son pouvoir de docteur et de pasteur de l'Église universelle, non sans doute au degré suprême de son magistère, mais à un degré inférieur, de droit ordinaire. Il propose à toute l'Église une direction et un enseignement qui, sans être définitifs, s'imposent obligatoirement à tous les catholiques. Le privilège de l'infaillibilité peut se rencontrer dans ces actes du magistère ordinaire du souverain pontife. Voir Magistère ordinaire. Lorsqu'il ne s'y rencontre pas, comme il arrive le plus souvent, les catholiques doivent donner à l'enseignement pontifical, non pas un assentiment de foi, puisque la vérité doctrinale n'est pas définie, mais un assentiment religieux, qui est fondé sur l'autorité du gouvernement universel de l'Église et qui relève, d'une certaine manière, de la vertu de foi. Il ne suffit pas du silence respectueux qui consisterait à ne pas rejeter ni critiquer l'enseignement donné; il faut lui accorder, qu'il soit négatif ou positif, respect, obéissance, et assentiment intérieur de l'esprit, motivé sur l'autorité de l'Église. Bien qu'il ne soit pas métaphysiquement certain, puisque l'enseignement qui y est donné n'est pas infaillible, cet assentiment est cependant moralement certain, fondé qu'il est sur l'enseignement de l'autorité compétente en des matières de son ressort, avec les chances les plus grandes de toute absence d'erreur. Voir t. IV, col. 2209.

Kirchliches Handlexikon, Munich, 1907, t. I, p. 1310 *The catholic encyclopedia*, art. *Encyclical*, New York, s. d. (1909), t. V, p. 413-414; les recueils des lettres apostoliques de Pie VII, de Grégoire XIII, de Pie X et de Léon XIII, mentionnés t. II, col. 1249; *Acta Pii X*, Rome, 1909; *Acta apostolicæ Sedis*, Rome, 1909, t. I, p. 333-388; 1910, t. II, p. 357-403; d'Arras, *Léon XIII d'après ses encycliques*, Paris, 1902; Pègues, dans la *Revue thomiste*, novembre-décembre 1904, p. 530-531; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907, p. 24-29.

E. Mangenot.

ENDURCISSEMENT. — I. Notions et définitions. II. Controverse. III. Démonstration. IV. Objections.

I. Notions et définitions. — L'endurcissement dont il est ici question, est l'obstination dans le péché, c'est encore une disposition de la volonté par laquelle le pécheur adhère tellement au mal qu'il ne veuille plus revenir au bien.

L'endurcissement est *parfait*, lorsqu'il est incompatible avec la conversion de l'âme, et tel est le cas des damnés; l'endurcissement *imparfait* rend simplement la conversion très difficile. Sur cette terre, remarque saint Thomas, le pécheur peut être obstiné, en ce sens que sa volonté est si fortement attachée au péché, qu'elle ne produise plus que de faibles mouvements vers le bien; et cependant ces bons mouvements, si faibles soient-ils, sont pour lui le moyen de se préparer à la grâce et à la conversion. *Quæst. disp.*, *De veritate*, q. XXIV, a. 2. Nous nous occuperons uniquement de l'endurcissement imparfait.

Cette obstination dans le mal est diamétralement opposée à la grâce actuelle. Celle-ci, en effet, comprend un droit jugement par rapport au bien honnête et une inclination de la volonté à réaliser ce bien, tandis que l'endurcissement suppose le jugement perverti et la volonté portée au mal. Nul mieux que Lessius, *De perfect. div.*, l. XIII, n. 76, 81, n'a décrit l'endurcissement. Il y a d'abord, dit-il, l'aveuglement (*excæcatio*), qui consiste non seulement dans la privation de la lumière divine, mais encore dans une perversion positive du jugement Ces deux éléments sont nécessaires pour constituer ce triste état de l'âme. L'effet du premier est de rendre l'intelligence inapte à percevoir les vérités surnaturelles, ou du moins à les percevoir d'une manière utile et efficace pour le salut. On ne tire plus aucun fruit des sermons, des conversations ou des lectures pieuses. L'effet du second élément est de fausser le jugement sur les choses concernant le salut. On tient le faux pour vrai, le mal pour le bien, l'obscurité pour lumière, le doute pour certitude et réciproquement. Il semble que, par rapport aux choses de Dieu, l'optique mentale soit faussée.

L'endurcissement est la conséquence fatale de l'a-

veuglement. Ce que l'aveuglement produit dans l'intelligence et le jugement, l'endurcissement l'opère dans la volonté et ses tendances. De même que la lumière divine excite dans la volonté une certaine disposition à suivre les inspirations d'en haut, à obéir à Dieu, de même la cécité spirituelle produit l'endurcissement, l'obstination dans le mal, pousse la volonté à résister aux avertissements salutaires, aux appels de la grâce divine. Ainsi l'endurcissement consiste dans un attachement ferme et obstiné au mal, sous une certaine apparence de bien; d'où il suit que la volonté du pécheur ne peut être ébranlée, ni par les avertissements venus de l'extérieur, ni les inspirations intérieures, ni par les menaces, ni par les promesses. Il reste dur comme la pierre et impénétrable jusqu'à ce que la divine miséricorde brise par une grâce spéciale, extraordinaire, sa volonté rebelle. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. LXXIX, a. 3. « Malheur à vous, dit Isaïe, IV, 20, 21, qui appelez le mal bien et le bien, mal; qui donnez les ténèbres pour la lumière, et la lumière pour les ténèbres; qui donnez l'amer pour le doux et le doux pour l'amer. Malheur à vous qui êtes sages à vos yeux et prudents vis-à-vis de vous-mêmes. »

Les causes de l'endurcissement sont multiples et appartiennent à différents ordres. La cause *positive interne* n'est autre que l'homme lui-même à qui est justement imputable ce triste état. Par ses péchés répétés, multipliés, amoncelés, il contracte des habitudes mauvaises dans l'intelligence et la volonté; ce sont ces dispositions vicieuses qui obscurcissent l'intelligence des vérités de la foi et endurcissent le cœur. La lecture fréquente des mauvais journaux et revues, les conversations contre la foi remplissent l'esprit de préjugés et d'erreur, l'ambition, la luxure, la cupidité, la recherche avide des richesses abaissent la volonté vers les biens de la terre et la rendent incapable, sans une grâce spéciale, de secouer le joug néfaste des passions et de s'élever vers Dieu. La cause *positive externe* est le démon agissant par de mauvaises suggestions et instigations. Non seulement le démon tente par lui-même, mais encore il se sert des circonstances et des choses extérieures. Les liaisons criminelles, les fréquentations dangereuses, les théâtres licencieux, les livres pornographiques, etc., sont autant de moyens dont se sert le tentateur pour affermir ses victimes dans le péché, les endurcir dans le mal. Enfin, la cause *externe permissive et négative* de l'endurcissement, c'est Dieu; comme nous l'expliquerons plus bas, Dieu n'est pas l'auteur, la cause positive de l'endurcissement, mais il permet, il n'empêche pas celui-ci, par cela même qu'il refuse au pécheur une grâce plus abondante, une grâce spéciale. Dieu, ne l'oublions pas, est le maître absolu dans la distribution des grâces. Lorsque le secours divin est plus faible et la volonté de l'homme moins disposée à correspondre à l'appel d'en haut, il résulte une grande difficulté de suivre le mouvement de la grâce, et c'est précisément dans cette grande difficulté que consiste l'endurcissement. Toutefois, cette difficulté ne provient pas d'une *nécessité*, mais elle prend sa source dans la libre volonté de l'homme. D'une part, en effet, c'est librement qu'il s'est jeté par son péché dans cette misérable situation morale, d'autre part, il dépend de son libre arbitre de remplacer les habitudes vicieuses par des habitudes contraires.

Tout pécheur n'est pas nécessairement un pécheur endurci, celui-ci persiste plus longtemps dans le péché et avec une résistance plus grande à son relèvement. C'est l'avis unanime des théologiens que le pécheur *ordinaire*, d'une manière générale, reçoit des grâces plus fréquentes et plus puissantes que le pécheur *endurci*. Suivant le cours ordinaire de la providence, l'endurcissement comporte la soustraction de nombreuses grâces, qui sont accordées aux justes ou aux pécheurs ordinaires. C'est ce que le prophète Isaïe faisait remarquer lorsque, sous la figure d'une vigne, il reprochait l'ingratitude, l'endurcissement du peuple juif. « Et maintenant, je vous montrerai ce que je ferai, moi, à ma vigne. J'enlèverai sa haie, et elle sera au pillage, je détruirai sa muraille et elle sera foulée aux pieds. Je la rendrai déserte; elle ne sera pas sarclée, et elle ne sera pas labourée; les ronces et les épines s'élèveront et je commanderai aux nuées de ne pas répandre sur elle la pluie. » Is., V, 5 sq. Cf. S. Thomas, *In exposit. in Is.*, c. V; S. Jean Chrysostome, *In Is.*, V, 5, *P. G.*, t. LVI, col. 60.

Les secours divins refusés aux pécheurs endurcis ne sont pas seulement les grâces *efficaces*. Sous le nom de pécheurs endurcis, les Pères de l'Église et les théologiens désignent une catégorie particulière de pécheurs. Or, il est certain que les pécheurs ordinaires et les justes, au moment où ils tombent dans le péché, n'avaient pas la grâce efficace pour résister. Aussi, afin de conserver la distinction classique entre les pécheurs endurcis et ceux qui ne le sont pas, doit-on admettre que les premiers, non seulement n'ont pas la grâce efficace, mais encore sont privés de certains secours spéciaux, tels que grâce immédiatement suffisante, protection particulière de Dieu, éloignement des tentations, etc. Voilà pourquoi saint Thomas, *Cont. gentes*, l. III, c. CLXII, après avoir établi par de nombreuses et solides raisons que Dieu ne saurait être l'auteur du péché, explique certains textes de la sainte Écriture qui sembleraient affirmer le contraire. « Ces textes, dit-il, doivent être entendus de telle sorte que Dieu ne donne pas à certaines personnes pour éviter le péché le secours qu'il accorde à d'autres. Ce secours ne comporte pas seulement la grâce actuelle, mais encore une protection extérieure qui écarte les tentations et brise l'effort des passions mauvaises. »

II. Controverse. — Calvin et les calvinistes soutenaient que Dieu, par un décret positif, prédestine certaines âmes à la damnation éternelle et par conséquent leur refuse toute grâce. Voir t. II, col. 1406-1412. Cette doctrine est hérétique. Voir Prédestination.

Que tous les pécheurs *ordinaires* reçoivent des grâces, avec lesquelles ils puissent se convertir, c'est l'opinion commune des théologiens. Perrone admet que c'est une *doctrine catholique*.

Quant aux pécheurs *endurcis*, il est hors de doute que plusieurs d'entre eux reçoivent non seulement des grâces suffisantes, mais encore des grâces efficaces. C'est, en effet, un fait historique que certains pécheurs endurcis se sont réellement et sincèrement convertis, saint Paul, saint Augustin et d'autres.

Si l'on considère l'ensemble des pécheurs endurcis, il est certain qu'ils ne sont pas privés des grâces de conversion, à cause de l'énormité ou de la multitude de leurs péchés. On sait, en effet, par le traité *De pœnitentia* qu'il n'existe sur cette terre ni péché ni multitude de péchés irrémissible.

Du moins, Dieu peut-il refuser à certains pécheurs endurcis *toute grâce* de conversion à cause des personnes, en punition de certains péchés? Quelques théologiens thomistes ont soutenu cette opinion, aujourd'hui abandonnée (Bannez, Ledesma, Godoy, Gonet, etc.).

Dans quelles limites Dieu donne-t-il aux pécheurs endurcis la grâce suffisante pour se convertir? Sans doute, Dieu peut enlever au pécheur la vie, ou l'usage de la raison. Dans ce cas, il ne saurait être question de grâces suffisantes. Voilà pourquoi nous nous occupons seulement du pécheur endurci *vivant* et *jouissant de l'usage de la raison*; et nous affirmons que la grâce suffisante pour se convertir ne lui fait pas défaut. Il est vrai qu'il n'a pas toujours à sa disposition la grâce

pour se convertir *hic et nunc*, mais, du moins, a-t-il la grâce de prier et, par la prière, le moyen de se disposer à la justification.

D'autre part, il arrive le plus souvent que le pécheur endurci est bien éloigné de penser aux choses du salut et de la religion, il est donc évident qu'il n'est pas à tout instant excité par la grâce à se convertir; mais Dieu lui donnera en temps opportun l'illumination de l'intelligence et l'inspiration de la volonté, suffisantes pour qu'il puisse se convertir s'il le veut. Le temps opportun, où Dieu d'ordinaire distribue ces secours, c'est à l'occasion des grâces *externes* : la prédication, la maladie, les épreuves, les bonnes lectures, toutes circonstances qui incitent l'homme à la pénitence.

On peut citer un grand nombre de passages de la sainte Écriture où il est dit que Dieu endurcit les pécheurs. Exod., x, 1. Dieu dit : « J'ai endurci le cœur de Pharaon et des Égyptiens, afin de faire des miracles sur eux et d'apprendre aux Israélites que je suis le Seigneur. » Nous lisons dans Isaïe, xxxiii, 17 : « Vous avez endurci notre cœur afin de nous ôter la crainte de vos châtiments. » Saint Paul conclut, Rom., ix, 18, « que Dieu a pitié de qui il veut et qu'il endurcit qui il lui plaît ». S'il y a, disent les incrédules, un blasphème terrible, c'est d'enseigner que Dieu est la cause du péché; telle est, cependant, ajoutent-ils, la doctrine de Moïse, des prophètes, de l'Évangile et de saint Paul. Il n'y manque rien pour être un article de foi du christianisme, comme l'a soutenu Calvin.

D'autre part, saint Augustin, s'appuyant sur ces mêmes passages de l'Écriture, semble admettre que, dans certains cas, Dieu prive le pécheur endurci de toute grâce. Ne soutient-il pas contre les pélagiens que l'endurcissement des pécheurs est un acte positif de la puissance de Dieu? Lorsque Julien lui répond que les pécheurs ont été abandonnés à eux-mêmes par la patience divine, et non poussés au péché par sa puissance, le docteur de la grâce persiste à soutenir qu'il y a encore un acte de patience et un acte de puissance. *Contra Julianum*, l. V, c. iii, n. 13; c. iv, n. 15, *P. L.*, t. xliv, col. 791, 793. Aussi les théologiens de l'école augustinienne admettent que l'état d'endurcissement comporte une privation complète de toute grâce de conversion. Contre ces différents adversaires, nous devons établir et démontrer la proposition suivante.

III. Démonstration. — Personne, tant qu'il est en vie, n'est endurci dans le mal au point de n'avoir pas la grâce, au moins médiatement suffisante, pour sauver son âme. Cette vérité catholique est fondée sur l'Écriture sainte, le témoignage des Pères de l'Église et la raison théologique.

1° *Argument d'Écriture sainte.* — « Je vis, moi, dit le Seigneur Dieu; je ne veux pas la mort de l'impie, mais que l'impie se détourne de sa voie et qu'il vive. Détournez-vous, détournez-vous de vos voies très mauvaises et pourquoi mourrez-vous, maison d'Israël?... Mais si je dis à l'impie : tu mourras de mort, et qu'il fasse pénitence de son péché..., tous les péchés qu'il a commis ne lui seront point imputés. » Ezech., xxxiii, 11, 14, 16. « Convertissez-vous et faites pénitence de toutes vos iniquités, et l'iniquité ne vous sera pas à ruine. » Ezech., xviii, 30. « Si vos péchés sont comme l'écarlate, comme la neige ils deviendront blancs, et s'ils sont rouges comme le vermillon, comme la laine ils seront blancs. » Is., i, 18. Ces expressions sont générales, elles n'admettent aucune exception et comprennent, par conséquent, les pécheurs endurcis. « Mais vous avez pitié de tous, parce que vous pouvez tout, et vous dissimulez les péchés des hommes à cause du repentir. Car vous aimez tout ce qui est et vous ne haïssez rien de ce que vous avez fait... Vous êtes indulgent envers tous, parce que tout est à vous, Seigneur qui aimez les âmes. » Sap., xi, 24, 39. « Le Seigneur agit patiemment à cause de vous, ne voulant pas même que quelques-uns périssent, mais que tous recourent à la pénitence. » II Pet., iii, 9. Cf. Luc., v, 31 sq.; xv, 4 sq.; I Tim., ii, 4 sq.

Bien plus, la sainte Écriture invite en termes formels et pressants les pécheurs endurcis à se convertir. « Convertissez-vous à mes remontrances... Parce que j'ai appelé et que vous avez refusé de m'entendre, que j'ai tendu ma main et qu'il n'y a eu personne qui m'ait regardé, que vous avez méprisé tous mes conseils et négligé mes réprimandes, moi aussi, à votre mort je rirai. » Prov., i, 23. « Est-ce que tu méprises les richesses de sa bonté, de sa patience, de sa longanimité? Ignores-tu que la bonté de Dieu t'invite à la pénitence? Cependant par ta dureté et ton cœur impénitent, tu t'amasses un trésor de colère pour le jour de la colère et de la manifestation du juste jugement de Dieu. » Rom., ii, 4. Cf. Sap., xii, 20 sq.; Act., vii, 51.

2° *Argument des Pères de l'Église.* — Saint Augustin traite de l'endurcissement dans son traité LIII, *In Joa.* Expliquant ce texte de saint Jean : *Propterea non poterant credere, quia iterum dixit Isaias : Excæcavit oculos eorum et induravit cor eorum...*, Joa., xii, 39, il se propose l'objection suivante : « S'ils n'ont pu croire, comment y a-t-il péché pour un homme de ne faire point ce qu'il ne peut pas faire? *In Joa.*, tr. LIII, n. 5, *P. L.*, t. xxxv, col. 1776, et il répond en ces termes : « Ils ne pouvaient pas croire, parce que le prophète Isaïe avait prédit ce résultat; mais le prophète avait prédit cet événement parce que Dieu l'avait prévu. Si vous me demandez pourquoi ils n'ont pas voulu croire, je vous réponds : parce qu'ils ne voulaient pas, » n. 6. Cette impuissance à croire n'a rien d'étonnant en ceux dont la volonté est orgueilleuse au point d'ignorer la justice de Dieu pour rechercher leur justice propre... Lors donc qu'il est dit, ils ne pouvaient pas, entendez : ils ne voulaient pas; de même qu'il est dit de Dieu, notre Seigneur : il ne peut pas se nier. II Tim., ii, 13... Que Dieu ne puisse pas se nier, c'est la gloire de la volonté divine, que ceux-ci ne puissent pas croire, c'est la faute de la volonté humaine, n. 9. « Si donc ils ne pouvaient croire, ce n'est pas que l'homme ne puisse se convertir, mais parce que l'obstination dans leur sens propre empêchait la croyance, » n. 10. Pourquoi Dieu ne leur donne-t-il pas une grâce efficace qui les aide à croire? « C'est, répond le saint docteur, à cause de la volonté perverse de ces hommes, » n. 6, 7. De tout ceci il ressort clairement que l'obstacle à la conversion des pécheurs endurcis, ce n'est pas le défaut de grâce suffisante, mais bien la mauvaise volonté de ceux-ci qui résistent à la grâce.

Le même docteur, commentant les paroles de saint Paul aux Romains, i, 28, s'exprime en ces termes : « Voilà l'aveuglement de l'âme, celui qui est affligé de cette cécité, est privé de la lumière intérieure de Dieu, mais pas entièrement, tant qu'il est en cette vie. Il y a, en effet, les ténèbres extérieures, qui se rapportent plutôt au jour du jugement; alors tout homme qui aura refusé de se convertir, quand il en était temps encore, se trouvera séparé totalement de Dieu. » *In ps. vi*, n. 8, *P. L.*, t. xxxvi, col. 94. De là, saint Augustin tire cette conclusion : « Il ne faut jamais désespérer du salut du pécheur si obstiné soit-il, tant qu'il est en vie, et l'on a raison de prier pour celui dont on ne désespère pas. » *Retract.*, l. I, c. xix, n. 7, *P. L.*, t. xxxii, col. 616. Saint Prosper dit aussi : « Dieu ne barre jamais la route au retour du pécheur, jamais il ne prive quelqu'un de la possibilité de faire le bien. » *Resp. xv ad object. Vincent.*, *P. L.*, t. li, col. 85. L'auteur anonyme de l'ouvrage : *De vocatione gentium* dit encore : « Nous croyons que le secours de la grâce n'est

jamais entièrement refusé à aucun homme. » L. I, c. XXI, *P. L.*, t. LI, col. 674. « Ces bienfaits, alors même qu'ils n'ont procuré aux pécheurs endurcis aucun remède pour leur conversion, prouvent cependant que leur endurcissement ne doit pas être imputé à la volonté divine, mais à leur volonté propre. » L. II, c. XIII, *P. L.*, t. LI, col. 698.

Au témoignage des Pères de l'Église s'ajoute celui des théologiens; il suffira de citer saint Thomas, le prince de la théologie. « C'est une erreur de soutenir qu'il puisse se trouver en cette vie un seul péché dont on ne puisse se repentir. D'abord parce que cela serait la négation du libre arbitre, ensuite parce que cela détruirait la vertu de la grâce qui peut exciter des sentiments de pénitence dans le cœur de tout pécheur, quel qu'il soit. *Sum. theol.*, III^a, q. LXXXVI, a. 1. « Il est manifeste que l'homme n'est jamais tellement obstiné dans le mal qu'il ne puisse coopérer à son relèvement. La passion, en effet, peut être brisée et réformée, les mauvaises habitudes ne corrompent jamais totalement le cœur, la raison n'adhère jamais à l'erreur avec une pertinacité telle qu'elle ne puisse s'en déprendre par une étude appropriée. » *Quæst. disp. De veritate*, q. XXIV, a. 11. Donc si, dans le cœur du pécheur endurci, « les mouvements vers le bien sont affaiblis, » il n'en demeure pas moins « qu'il peut y donner son consentement s'il le veut. »

Sans doute, on trouve parfois dans les écrits des Pères des expressions de ce genre : « l'homme peut tomber dans le péché par manque de grâce; » mais il s'agit — et le contexte l'indique — de la grâce efficace, d'une grâce *abondante*, de celle que l'auteur inconnu du *De vocatione gentium* appelle *misericordiam specialem* par opposition à *benignitatem generalem*, c'est-à-dire la grâce suffisante, que Dieu ne refuse à personne, l. II, c. XXV, XXXI, *P. L.*, t. LI, col. 710 sq., 716.

3° *Arguments de raison théologique.* — 1. Dieu veut, d'une volonté positive et agissante, le salut de tous les hommes. I Tim., II, 4 sq. Or, s'il excluait le pécheur endurci de toute grâce, même de la grâce médiatement suffisante, il n'aurait plus cette volonté positive et agissante de sauver tous les hommes. De cette volonté salvifique universelle de Dieu, il suit que Dieu veut que nous priions pour tous les hommes sans exclure personne, il suit encore que Dieu accorde à tout homme, et donc au pécheur endurci, la grâce de la prière. C'est ce que remarque saint Augustin : Il reste toujours au pécheur la volonté de prier, volonté qui est un fruit de la grâce. *Retract.*, l. I, c. XV, n. 4, *P. L.*, t. XXXII, col. 609.

2. C'est pour le pécheur une obligation grave de faire pénitence, de se convertir, de revenir à Dieu. L'Écriture sainte est pleine des exhortations que Dieu fait au pécheur de se convertir. Il suffit de lire les textes cités plus haut. D'autre part, nous savons par la condamnation de l'hérésie de Pélage que, sans le secours de la grâce surnaturelle, l'homme est incapable d'opérer sa conversion salutaire. Il ne peut donc se faire que le pécheur endurci se trouve privé de toute grâce, il ne saurait être responsable de ce triste état et justiciable de la colère divine, s'il n'avait pas le pouvoir de se convertir, et ce pouvoir suppose la grâce.

3. L'Église oblige tous les pécheurs sans exception à confesser une fois l'an leurs péchés et à recevoir la sainte eucharistie. Mais le pécheur, pour recevoir ces deux sacrements, doit préalablement effectuer une conversion sincère, se repentir de ses péchés et revenir à Dieu. Tout cela postule le secours divin et le commandement de l'Église, sous peine d'être impie et sacrilège, suppose donc que le pécheur endurci n'est pas privé de toute grâce.

IV. Objections. — Contre la doctrine catholique que nous avons exposée jusqu'à présent, on propose un certain nombre d'objections tirées de la sainte Écriture et de saint Augustin. Voici les principales :

1° *Écriture sainte.* — 1. Exod., X, 1 : « Dieu dit : j'ai endurci le cœur de Pharaon et des Égyptiens, afin de faire des miracles sur eux et d'apprendre aux Israélites que je suis le Seigneur. » C'est le propre non seulement de l'hébreu, mais de toutes les langues, d'exprimer comme *cause* ce qui n'est qu'*occasion*. On dit d'un homme qui déplaît qu'il donne de l'humeur, qu'il fait enrager; d'un père trop indulgent qu'il pervertit et perd ses enfants; souvent c'est contre leur intention; ils n'en sont donc pas la cause, mais seulement l'occasion, de même les miracles de Moïse et les plaies d'Égypte étaient l'*occasion* et non la *cause* de l'endurcissement de Pharaon. La patience de Dieu produit souvent le même effet sur les pécheurs, Dieu le prévoit, le prédit, le leur reproche; ce n'est donc pas lui qui est la cause directe. Il pourrait l'empêcher sans doute, mais l'excès de leur malice n'est pas un titre pour engager Dieu à leur donner des grâces plus fortes et plus abondantes. Il les laisse donc s'endurcir, il ne les en empêche point, c'est tout ce que signifie l'expression *endurcir* les pécheurs.

C'est dans le même sens qu'il est dit, dans les Livres saints et dans les écrits des Pères, que Dieu *abandonne* les pécheurs, qu'il délaisse les nations infidèles, qu'il livre les impies à leur sens réprouvé, etc. Cela ne signifie point que Dieu les prive absolument de toute grâce, mais qu'il ne leur en accorde pas autant qu'aux justes; qu'il ne leur donne pas autant de secours qu'il l'a fait autrefois, ou qu'il ne leur donne pas des grâces aussi fortes qu'il le faudrait pour vaincre efficacement leur obstination.

En effet, c'est un usage, commun dans toutes les langues, d'exprimer en termes absolus ce qui n'est vrai que par comparaison. Ainsi, lorsqu'un père ne veille plus avec autant de soin qu'il le faisait autrefois, ou qu'il le faudrait, sur la conduite de son fils, on dit qu'il l'abandonne, qu'il le livre à lui-même; s'il témoigne à l'aîné plus d'affection qu'au cadet, on dit que celui-ci est délaissé, négligé, pris en aversion, etc. Ces façons de parler ne sont jamais *absolues*, mais personne n'y est trompé, parce que le sens *relatif* est consacré par l'usage. On doit raisonner de même sur les textes où il est dit que Dieu *aveugle* les pécheurs, puisque l'Écriture nous enseigne qu'ils sont aveuglés par leur propre malice. Sap., II, 21. « Dieu, dit encore saint Augustin, aveugle et endurcit les pécheurs en les abandonnant, et en ne les secourant pas. » *In Joa.*, tr. LIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1776. Or, nous venons de voir en quel sens Dieu les abandonne et ne les secourt pas.

2. Mais il y a quelques-uns de ces passages qui méritent une attention particulière. Dans Isaïe, VI, 9, Dieu dit au prophète : Va et dis à ce peuple : Écoutez et n'entendez pas, voyez et gardez-vous de connaître. Aveugle le cœur de ce peuple, appesantis ses oreilles et ferme-lui les yeux de peur qu'il ne voie, n'entende, ne comprenne et ne se convertisse et que je ne le guérisse. » Isaïe n'avait certainement pas le pouvoir de rendre les Juifs sourds et aveugles; mais Dieu lui ordonnait de leur reprocher leur endurcissement et de leur prédire ce qui arriverait. Ainsi, *aveugle ce peuple* signifie simplement : *dis-lui et reproche-lui qu'il est aveugle.*

L'Évangile fait plus d'une fois allusion à cette prophétie. Dans saint Matthieu, XIII, 13, Jésus-Christ dit des Juifs : « Je leur parle en paraboles, parce qu'ils regardent et ne voient pas, ils écoutent et ils n'entendent ni ne comprennent pas. Ainsi s'accomplit en eux la prophétie d'Isaïe qui a dit : Vous écouterez et n'entendrez pas, etc. En effet, le cœur de ce peuple est appesanti, ils écoutent grossièrement, ils ferment

les yeux de peur de voir, d'entendre, de comprendre, de se convertir et d'être guéris. » Dans saint Marc, IV, 12, le Sauveur dit à ses disciples: « Il vous est donné de connaître les mystères du royaume de Dieu; mais pour ceux qui sont dehors, tout se passe en paraboles, *afin que* voyant ils ne voient pas, qu'écoutant ils n'entendent pas, qu'ils ne se convertissent pas et que leurs péchés ne leur soient pas remis. »

Dans saint Jean, XII, 39, il est dit des Juifs que, malgré la grandeur et la multitude des miracles de Jésus-Christ, « ils ne pouvaient pas croire, parce qu'Isaïe a dit : il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur, de peur qu'ils ne voient, n'entendent, ne se convertissent et que je ne les guérisse. » Saint Paul applique encore aux Juifs cette prophétie. Act., XVIII, 25; Rom., XI, 8.

Il suffit de comparer ces divers passages pour en comprendre le vrai sens; saint Matthieu s'est exprimé d'une manière qui ne fait aucune difficulté; mais, comme le texte de saint Marc paraît plus obscur, les incrédules s'y sont attachés, et ils en concluent que Jésus-Christ parlait exprès en paraboles, afin que les Juifs n'y entendissent rien et refusassent de se convertir.

a) Il est clair qu'au lieu de lire dans le texte *afin que*, il faut traduire : *de manière que* : c'est la signification très ordinaire du grec ἵνα et du latin *ut* et cette traduction fait déjà disparaître la plus grande difficulté. « Pour ceux qui sont dehors tout se passe en paraboles, *de manière que*, voyant, ils ne voient pas, etc. » C'est précisément le même sens que dans saint Matthieu.

b) Il n'est pas moins évident que des paraboles, c'est-à-dire des comparaisons sensibles, des apologues, des façons de parler populaires et proverbiales, étaient la manière d'instruire le plus à la portée du peuple, et la plus capable d'exciter son attention : non seulement c'était le goût de la méthode des anciens, et surtout des Orientaux, mais c'est encore aujourd'hui le genre d'instruction que le peuple saisit le mieux. Ce serait donc une absurdité de supposer que Jésus-Christ s'en servait, afin de n'être ni écouté, ni entendu.

c) Pourquoi était-il donné aux apôtres de connaître les mystères du royaume de Dieu, et pourquoi cela n'était-il pas accordé de même au commun des Juifs? Parce que les apôtres interrogeaient leur Maître en particulier, afin d'apprendre de lui le vrai sens des paraboles; l'Évangile leur rend ce témoignage. Les Juifs, au contraire, s'en tenaient à l'écorce du discours, et ne se souciaient pas d'en savoir davantage. Loin de chercher à se mieux instruire, ils fermaient les yeux, ils se bouchaient les oreilles, parce qu'ils refusaient de se convertir. Tout se passait donc en paraboles, à leur égard; ils se bornaient là et n'allaient pas plus loin, *de manière* qu'ils écoutaient sans rien comprendre, etc. C'était donc un juste reproche que Jésus-Christ leur faisait, et non une tournure malicieuse dont il usait à leur égard. Cf. P. Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 95-103.

Mais saint Jean dit qu'ils ne pouvaient pas se convertir. « Si l'on me demande, dit à ce sujet saint Augustin, pourquoi ils ne le pouvaient pas, je réponds d'abord, parce qu'ils ne le voulaient pas. » *In Joa.*, tr. LIII, n. 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1776. En effet, lorsque nous parlons d'un homme qui a beaucoup de répugnance à faire une chose, nous disons qu'il ne *peut pas s'y résoudre*, cela ne signifie point qu'il n'en a pas le pouvoir.

A la vérité, saint Jean semble attribuer cette incrédulité à Dieu lui-même : *Il a aveuglé leurs yeux et endurci leur cœur*, etc. Mais cet évangéliste savait que le passage d'Isaïe était très connu, qu'il n'était pas nécessaire de copier servilement la lettre, pour en faire prendre le sens. Or, nous avons vu que dans ce prophète, *aveugle ce peuple*, signifie : *déclare-lui qu'il est aveugle* et reproche-lui son aveuglement.

On expliquera de la même manière Amos, I, 3; Heb., XII, 19; II Mach., IX, 13.

2° *Saint Augustin.* — 1. A la vérité, saint Augustin répète en plusieurs endroits que Dieu *a voulu* l'endurcissement des pécheurs, mais, par là, il entend que Dieu l'a permis, ne l'a pas empêché. Il dit que Pharaon s'endurcit lui-même, et que la patience de Dieu en fut l'occasion. *Liber de gratia et libero arbitrio*, n. 45, *P. L.*, t. XLIV, col. 906; *Serm.*, LVII, n. 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 390; *In ps. CIV*, n. 17, col. 1398. « Dieu, dit-il, *endurcit*, non en donnant de la malice au pécheur, mais en ne lui faisant pas miséricorde. *Epist.*, CXCIV, *ad Sextum*, c. III, n. 1, *P. L.*, t. XXXIII, col. 871. » Ce n'est donc pas qu'il lui donne ce qui le rend plus méchant, mais c'est qu'il ne lui donne pas ce qui le rend meilleur. *Ad Simplicianum*, q. II, n. 15, *P. L.*, t. XL, col. 119. « C'est-à-dire une grâce aussi forte qu'il la faudrait pour vaincre son obstination dans le mal. » *In Joa.*, tr. LIII, n. 6 sq., *P. L.*, t. XXXV, col. 1776.

En cela même consiste *l'acte de puissance* que Dieu exerce pour lors; cette puissance ne brille nulle part avec plus d'éclat que dans la distribution qu'elle fait de ses grâces en telle mesure qu'il lui plaît. « Pélage, dit-il, nous répondra peut-être que Dieu ne force personne au mal, mais qu'il abandonne seulement ceux qui le méritent, et il aura raison. » *De natura et gratia*, c. XXIII, n. 25, *P. L.*, t. XLIV, col. 259. C'est par ces passages qu'il faut expliquer ce qui paraîtrait plus dur dans d'autres endroits des ouvrages de ce Père. Lorsqu'on objecte à saint Prosper que, selon saint Augustin, Dieu pousse les hommes au péché, il répond que c'est une calomnie. « Ce ne sont pas là, dit-il, les œuvres de Dieu, mais du diable, les pécheurs ne reçoivent pas de Dieu l'augmentation de leur iniquité, mais ils deviennent plus méchants par eux-mêmes. » *Ad capit. Gallor.*, resp. 11 et sent. 11, *P. L.*, t. LI, col. 72.

2. Saint Augustin, *Expositio quarumdam proposit. in Epist. ad Rom.*, c. LXII, *P. L.*, t. XXXV, col. 2080, s'exprime en ces termes au sujet de l'endurcissement de Pharaon : « Le refus d'obéissance ne saurait lui être imputé, puisqu'un cœur endurci ne peut obéir, mais par son infidélité précédente il a mérité son état d'endurcissement, et ce péché d'infidélité lui est imputé. »

Mais, dans ce passage, saint Augustin s'appuie sur une théorie erronée de l'*initium fidei* qu'il a rétractée et condamnée dans la suite. Soutenant l'erreur des semipélagiens que l'*initium fidei* n'est pas un don de Dieu, mais ce par quoi nous obtenons tous les autres dons de Dieu, il enseigne dans le traité même d'où est tirée l'objection que si les bonnes œuvres que nous faisons avec le secours divin nous sont légitimement imputées, toutefois l'acte de foi doit nous être imputé à un titre spécial. Il provient, en effet, exclusivement de nous et il est le principe des autres actes surnaturels. Or, cette doctrine fausse, qu'il a lui-même formellement condamnée, saint Augustin la confirme par l'exemple de Pharaon. On doit imputer à Pharaon le premier péché qui a mérité son endurcissement, mais non pas les péchés consécutifs à l'endurcissement. Ceci doit être entendu de cette *imputation spéciale* que saint Augustin attribuait à l'*initium fidei* et puisque le saint docteur a reconnu, rétracté et condamné son erreur sur l'*initium fidei*, l'application faite à l'endurcissement de Pharaon tombe d'elle-même. Voir t. I, col. 2378-2380, 2407-2408.

Consulter les traités de la grâce à l'article *Distribution des grâces*.

C. ANTOINE.

ÉNÉE, évêque de Paris, mort le 25 décembre 870. Il était chancelier de Charles le Chauve et il avait été loué, pour les services rendus à l'Église dans cette charge, par les évêques de la province de Sens, *Epist.*, XCIX, *P. L.*, t. CXIX, col. 574, lorsque, en 853, il fut choisi pour gouverner le diocèse de Paris. Il assista à presque tous les synodes qui se tinrent à cette époque dans l'empire des Francs, et ce fut lui que les évêques de la province de Sens, pour satisfaire aux désirs du pape Nicolas Ier, désignèrent pour venger l'Église romaine des accusations de Photius et de ses partisans. Dans ce but, Énée composa, en 868, un traité *Adversus Græcos*, qui est un recueil de textes des Pères et des écrivains ecclésiastiques en faveur de la doctrine et des coutumes des Occidentaux. Cette lettre fut publiée par dom d'Achery, *Spicilegium*, 13 in-4°, Paris, 1655-1677, t. VII *a*, p. 1 sq.; 3 in-fol., Paris, 1723, t. I, p. 113-148. Elle est reproduite dans *P. L.*, t. CXXI, col. 685-762.

Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, in-8°, 1858, t. I, p. 25; *Histoire littéraire de la France*, t. V, p. 386; dom M. Félibien, *Histoire de la ville de Paris*, 5 in-fol., Paris, 1725, t. I, p. 95; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1744, t. VII, col. 33; dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs ecclésiastiques*, in-4°, 1754, t. XIX, p. 216; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1903, t. I, col. 786.

B. HEURTEBIZE.

ENFANTS (DEVOIRS ENVERS LEURS PARENTS). — I. Vertu. II. Précepte. III. Pratique.

I. VERTU. — L'ensemble des devoirs des enfants envers leurs parents forme l'objet de la piété filiale, vertu qui se rattache à la justice comme partie potentielle. Cf. Thomas, *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. CI, a. 1, 2. Aucun bien d'ordre purement naturel ne saurait égaler le bienfait de l'existence qu'après Dieu nous devons à nos parents; voilà pourquoi la piété filiale, quel que soit son dévouement, est incapable d'acquitter complètement la dette que nous avons contractée à l'égard de nos parents. Dans la classification des vertus, la piété filiale est donc rangée parmi les annexes ou parties potentielles de la justice. *Parentibus*, dit saint Thomas, *non potest secundum æqualitatem recompensari quod eis debetur, ut patet per Philosophum in VIII Ethicorum. Et sic adjungitur pietas justitiæ. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. LXXX, a. unicus. Sans doute, si un fils sauve la vie à ses parents, il leur rend, en quelque sorte, ce qu'il a reçu d'eux. Cependant, s'il conserve à ses parents la vie corporelle, ce n'est pas à lui, à vrai dire, qu'ils doivent l'existence; tandis que, sans ses parents, le fils n'aurait jamais existé. Il n'y a donc pas, même dans ce cas, parfaite réciprocité entre le fils et les parents. Il en serait autrement, et même on serait en droit de dire que les parents ont reçu de leur enfant plus qu'ils ne lui ont donné, si celui-ci leur procurait des biens de l'ordre surnaturel, si, par exemple, il les éclairait des lumières de la vraie foi, et les réconciliait avec Dieu. Marc, *Institutiones morales*, n. 688.

La piété filiale se manifeste, selon les circonstances, par divers actes, tels que témoignages d'amour et de respect, obéissance, assistance. Notons que l'amour inspiré par la piété filiale diffère de l'amour de charité. La piété filiale nous fait aimer nos parents en tant que nous leur devons le bienfait de l'existence. Par la charité, nous aimons le prochain, y compris nos parents, *propter Deum, et in quantum ordinantur ad Deum*. Voir t. II, col. 2256-2257. Il va sans dire que la piété filiale, comme les autres vertus morales, peut être informée par la charité.

II. PRÉCEPTE. — Les principaux devoirs des enfants envers leurs parents découlent, comme conclusions immédiates, des premiers principes du droit naturel; aussi n'ont-ils jamais été complètement ignorés, même des peuples les plus barbares.

La loi naturelle devait trouver son expression dans le décalogue. Les devoirs des enfants envers leurs parents sont l'objet du quatrième commandement qui est formulé en ces termes dans la loi donnée par Dieu à Moïse : *Honora patrem tuum et matrem tuam, ut sis longævus super terram, quam Dominus Deus tuus dabit tibi*. Exod., XX, 12. Le même précepte est énoncé dans le Deutéronome, V, 16. Ce n'est pas sans raison que le texte sacré se sert de l'expression que la Vulgate traduit par *honora*. *Scite autem in lege*, lisons-nous dans le catéchisme du concile de Trente, *posita est honoris vox, non amoris, aut metus, etiam si valde amandi ac metuendi parentes sint. Etenim qui amat non semper observat et veneratur : qui metuit non semper diligit : quem vero aliquis ex animo honorat, item amat et veretur. Catechismus adparochos, De quarto præcepto.*

On pourrait citer une foule de passages des livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament où il est question des devoirs des enfants; les livres sapientiaux, entre autres, y reviennent très souvent. Voir Exod., XXI, 15; Deut., XXI, 18-21; XXVII, 16; Prov., I, 8; XV, 5; XIX, 26; XXX, 17; Eccli., III, 8-18; VII, 30; Tob., IV, 3-4; Eph., VI, 1-3; Col., III, 20. Notre-Seigneur lui-même a rappelé le quatrième précepte, en le dégageant de certaines fausses interprétations des scribes et des pharisiens. Matth., XIX, 19; XV, 3-7.

Au précepte et à l'exhortation les Livres saints joignent la leçon de l'exemple. L'histoire de Cham et celle d'Absalom nous montrent comment sont punis les enfants qui manquent de respect envers leurs parents, ou se révoltent contre eux. Gen., IX, 22-27; II Reg., XVIII, 14. Nous voyons dans la Genèse le prix que les anciens patriarches attachaient à la bénédiction paternelle, XXVII; XLVIII. De beaux modèles d'obéissance et de respect à l'égard des parents nous sont donnés par Isaac, Joseph, Salomon, le jeune Tobie, les Réchabites. Gen., XXII, 2-11; XLV, 3; III Reg., II, 19; Tob., V; Jer., XXXV, 1-12.

Les devoirs des enfants intéressent le législateur civil par les côtés où ils touchent à l'ordre public. Aussi les codes anciens et modernes s'en sont-ils occupés, et ils ont édicté diverses prescriptions qui interprètent d'une manière plus ou moins heureuse le droit naturel et divin, notamment en ce qui concerne le respect et l'assistance dus aux parents. Code civil français, art. 205 sq.

III. PRATIQUE. — 1° *Amour et respect.* — Les enfants doivent aimer sincèrement et du fond de leur cœur ceux à qui ils sont redevables du bienfait de la vie et de l'éducation. Celui qui serait assez dénaturé pour souhaiter du mal à ses parents, pour leur causer une peine injuste, pécherait contre la charité et contre la piété filiale. Marc, *Institutiones morales*, Rome, 1911, t. I, n. 694.

A l'amour doit se joindre le respect extérieur. C'est un point qui se recommande tout spécialement à l'attention des prédicateurs et des catéchistes, la notion du respect étant, de nos jours, fort affaiblie. L'irrévérence à l'égard des parents peut aller facilement jusqu'au péché mortel. Ainsi, à moins qu'ils ne soient excusés par l'ignorance ou l'irréflexion, pèchent mortellement ceux qui adressent à leurs parents des propos gravement injurieux. On exagérerait cependant en taxant de péché mortel celui qui, par étourderie, se permettrait de contrefaire ses parents, ou de tenir sur leur compte des propos un peu irrévérencieux, surtout si c'était en leur absence.

Il va sans dire qu'ils pèchent gravement ceux qui ont la criminelle audace de frapper leurs parents ou même de lever la main contre eux. On excuse cependant celui qui se trouverait dans un cas de légitime défense, ou qui, pour donner les soins nécessaires à des parents tombés dans l'enfance ou la démence

serait obligé de les rudoyer un peu. « On ne peut, dit Berthier, excuser ceux qui, par mépris ou par malice, frappent leurs parents ivres ou privés de raison; il en serait autrement si des traitements un peu rudes étaient nécessaires pour les contenir. » *Abrégé de théologie dogmatique et morale*, n. 2393. On comprend que, même dans ces douloureuses circonstances, il faut y aller le plus doucement et le plus charitablement possible.

« C'est manquer gravement au respect qu'on doit à ses parents, écrit Gousset, que de leur intenter des procès, de les poursuivre devant les tribunaux. Cependant comme les intérêts du père et du fils sont des intérêts distincts, si le père commettait une injustice envers son fils, celui-ci, après avoir tenté sans succès tous les moyens de conciliation, pourrait réclamer l'intervention du juge sans manquer à son père. » *Cours de théologie morale*, t. I, p. 259.

Enfin, se rendent coupables d'un impardonnable manque d'égards les parvenus qui, par orgueil, affectent de ne pas reconnaître des parents pauvres ou mal vêtus. On excuse cependant celui dont les parents, dit saint Alphonse, *aliquo infami crimine essent notati*. Il en est de même de ceux qui, vu certaines circonstances, ne peuvent saluer leurs parents, ou leur adresser la parole sans s'exposer à de graves inconvénients. S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 334.

2° *Obéissance.* — Mais les parents ne sont pas seulement revêtus d'une dignité qui commande le respect, ils possèdent une autorité à laquelle est due l'obéissance. Les enfants, tant qu'ils restent sous la dépendance de leurs parents, sont tenus de leur obéir en toutes les choses honnêtes et licites qui sont du ressort de l'autorité paternelle.

L'objet propre et direct de l'autorité paternelle est le gouvernement de la maison et l'éducation des enfants. Ceux qui, en cet ordre de choses, refusent de se conformer à la volonté de leurs parents commettent certainement un péché spécial contre l'obéissance. En est-il de même si ce que commandent les parents est déjà prescrit par la loi divine ou ecclésiastique? Un jeune homme, par exemple, malgré la défense de sa mère, profère des paroles impies ou licencieuses. La désobéissance constitue-t-elle dans ce cas une circonstance qu'il faille nécessairement faire connaître en confession? Les auteurs ne sont pas d'accord à ce sujet. Voir Marc, *Institutiones morales*, n. 697; Tanquerey, *Synopsis theologiæ*, t. III, p. 38.

Les enfants doivent obéir à leurs parents en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu, sauf toutefois pour le choix d'un état de vie. La fonction d'éducateurs, qui est celle des parents, ne leur confère pas le droit de disposer d'une manière absolue et irrévocable de la personne de leurs enfants. *Post annos pubertatis*, dit saint Thomas, *quilibet ingenuus libertatem habet quantum ad ea quæ pertinent ad dispositionem sui status, præsertim in iis quæ sunt divini obsequii. Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. CLXXXIV, a. 6.

Cependant, avant de faire le choix qui fixera son avenir, un enfant consciencieux et respectueux se fait généralement un devoir de consulter ses parents. A moins de circonstances exceptionnelles, on ne saurait approuver ceux qui se marient sans le consentement de leurs parents. Quant à ceux qui sont appelés à l'état ecclésiastique ou religieux, il sera souvent utile de leur rappeler que les parents, même les plus chrétiens, peuvent se laisser aveugler par une affection trop naturelle, au point de faire une injuste opposition à la vocation de leurs enfants. « Si, dit saint Alphonse, un jeune homme est appelé à l'état religieux, et que ses parents s'y opposent, il doit préférer la volonté de Dieu à celle de ses parents. » *Pratique de l'amour envers Jésus-Christ*, c. VII.

3° *Assistance.* — Aux devoirs de la piété filiale, dont il vient d'être question, il faut ajouter l'assistance corporelle et spirituelle. Les enfants ne doivent pas se décharger sur l'État ou sur les communes du soin de leurs parents pauvres, âgés ou infirmes; c'est à eux qu'incombe, sous ce rapport, la première et principale obligation. « Ils pèchent au moins contre la piété, dit Berthier, ceux qui ne les visitent pas (leurs parents), ou ne les soignent pas dans leurs infirmités ou leur vieillesse, qui leur refusent les aliments et les choses nécessaires à la vie selon leur condition, qui n'ont pas soin, dans une maladie grave, de leur faire recevoir à temps les sacrements, qui ne leur font pas faire des funérailles selon leur condition, qui ne prient pas pour eux après leur mort, et ne font dire aucune messe pour le repos de leur âme. » *Abrégé de théologie*, n. 2392. De nos jours, ils sont, hélas! trop nombreux ceux qui paraissent ne point se soucier des intérêts spirituels de leurs parents, et attendent le dernier moment avant de leur procurer les secours de la religion. C'est aux pasteurs des âmes à combattre énergiquement une si funeste négligence.

Outre les auteurs cités dans le corps de l'article, voir Sénèque, *De benefic.*, l. III, c. XXXVIII; S. Basile, *In Hexaemeron*, homil. IX, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 196-197; Buseus, *Viridarium*, Paris, 1896, t. II, p. 343-366; S. Alphonse de Liguori, *Œuvres ascétiques*, trad. Dujardin, t. XVI, p. 463-477; Ballerini, *Opus theologicum*, Prato, 1890, t. II, p. 564-571; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. I, l. II, div. III, tr. I, c. I, § 2, 5^{e} édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. I, p. 467–471.

L. DESBRUS.

ENFER. Le mot enfer vient du latin *infernus*, qui, d'après sa racine, désigne des lieux inférieurs, bas, souterrains. De même sens que le latin *infernus*, sont les mots *Hole*, caverne, *Hell*, *Hölle*, etc., des langues germaniques. C'est encore une idée analogue qu'exprime le grec ἅδης, de ἀ privatif et ἰδ (ἰδεῖν), voir: lieu invisible, ténébreux. Cf. J. Hontheim, *Hell*, dans *The catholic encyclopedie*, New-York, 1910, t. VII, p. 207.

La signification primitive de l'hébreu, *šeʾôl*, שְׁאוֹל, est discutée. Autrefois, en effet, on le faisait généralement venir de *šâʾal*, שָׁעַל־שָׁאַל, *fodit, excavit*, caverne souterraine; ainsi Gesenius, *Thesaurus;* Fürst, *Handwörterbuch*, etc. Cf. Gen., XXXVII, 35; Num., XVI, 30; Deut., XXXII, 22; Job, X, 21, 22; XVII, 13, 16; XIV, 21, etc.; Ps. LXXXV, 13; CXXXVIII, 8; Prov., XV, 24; Am., IX, 2; Is., XIV, 9; LVII, 9; Ezech., XXXI, 15; XXXII, 21 : tous textes qui confirment cette étymologie. D'autres préféraient la racine *šaʾal*, שָׁאַל, *poposcit*, lieu insatiable, dévorant tous les hommes. Prov., XXVII, 20; XXX, 16; Is., V, 14; Ps. VI, 6; LXXXIX, 49. Cf. A. Wabnitz, art. *Enfer*, dans *Encyclopédie des sciences religieuses*, de Lichtenberger, Paris, 1878, t. IV, p. 425; P. M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 613. Actuellement, plusieurs assyriologues préféreraient l'origine assyrienne, *šuʾûlu*, qui renferme une allusion à la divination par les morts; le *šeʾôl* primitivement aurait donc été le lieu des morts ayant pouvoir de divination, puis de tous les morts. *Encyclopædia biblica*, art. *Sehol*, Londres, 1903, t. IV, col. 4453, avec références. La question d'étymologie est importante pour déterminer l'origine des croyances. C'est ainsi que R. H. Charles, *Eschatology*, dans *Encyclopædia biblica*, Londres, 1901, t. II, col. 1335 sq., exploite cette dernière étymologie en faveur de la théorie rationaliste sur l'origine de l'eschatologie juive. C'est à tort, car, dans la Bible, jamais, comme le montrent les textes cités plus haut, on ne rencontre *šeʾôl* avec ce sens radical, s'il l'a jamais eu, et la Bible nous reporte aux origines du

peuple hébreu. Cependant, lorsque Dieu instruisit son peuple, les esprits n'étaient pas à l'état de table rase. Ils avaient les idées de leur pays d'origine et la révélation divine aurait pu s'y greffer, en dissipant progressivement les ténèbres et en projetant sur la vérité une plus vive lumière. Il n'y aurait donc rien d'étonnant que les conceptions primitives des Hébreux sur le séjour d'outre-tombe et les mots qui les exprimaient aient eu des rapprochements et la même signification que les idées et les termes chaldéens, Abraham étant sorti d'Ur en Chaldée.

D'autre part, même en adoptant la première signification, *še'ôl* (Septante : ᾅδης; Vulgate : *infernus*) ne signifie pas davantage enfer au sens strict, lieu de damnation, mais demeure des morts en général, justes et impies. Cf. par exemple, Gen., XXXVII, 35; Num., XVI, 30. Et cela avec raison, car, avant l'ascension de Jésus-Christ, aucune âme ne pouvait entrer au ciel; on pouvait donc dire que tous les morts étaient en un même lieu, loin du ciel et de la surface de la terre.

Dans le Nouveau Testament, la même conception du *še'ôl* est gardée dans tous les textes qui décrivent l'au-delà en son état primitif, avant les changements opérés par le Christ. Ainsi dans la parabole de Lazare et du mauvais riche, celui-ci est enseveli dans l'ᾅδης, celui-là est porté dans le sein d'Abraham, les limbes, Luc., XVI, 22, mais les deux régions semblent faire partie d'un même lieu. Voir t. I, col. 111-115. Act., II, 24; Eph., IV, 9; I Pet., III, 19. C'est dans le même sens qu'il est parlé de la descente de Jésus-Christ aux enfers. La rédemption et l'ascension bouleversent l'économie ancienne; dans le *še'ôl* antique, il ne reste plus que les pécheurs et spécialement les damnés; l'enfer des damnés reçoit alors un nom spécial *géhenne*, γέεννα, גֵּיהִנֹּם, *gê-hinnôm*. L'origine du mot est donc hébraïque. En hébreu, il signifie : vallée de Hinnôm; on disait aussi *gé-ben-hinnôm* : vallée du fils d'Hinnom, ou encore *gé-benon-hinnôm* : vallée des fils d'Hinnom. Hinnom doit être un nom propre, celui de quelque propriétaire ancien pas autrement connu. Cette vallée était un ravin au S.-O. de Jérusalem. Cf. Hagen, *Lexicon biblicum*, t. II, p. 179; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Géennom* et *Géhenne*, t. II, col. 153-155; Wilke-Grimm; surtout G. Warren, *Hinnom*, dans *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1902, t. II, p. 385-388. Sous les rois impies Achaz et Manassé, IV Reg., XXIII, 10; Jer., XXXII, 35; II Par., XXXIII, 6, les Juifs y avaient immolé leurs enfants à Moloch dans les brasiers de Tophet. Josias rendit ce lieu impur en y faisant jeter des immondices de tous genres, cadavres, etc., IV Reg., XXIII, 10, et cette pratique ayant continué après lui, ce lieu devint comme la sentine de Jérusalem; des feux y brûlaient en conséquence presque perpétuellement pour consumer ces pourritures. Aussi, dès le temps d'Isaïe, la lugubre vallée devint la figure de l'enfer, Is., LXVI, 24, et fut appelée « géhenne du feu ». Jésus-Christ n'a donc pas créé le mot, ni sa signification infernale; il en a fait seulement un large usage, parce que le ravin ténébreux et maudit, avec ses cadavres lentement dévorés par les vers, ou brûlés sur des bûchers sans fin, était un emblème expressif du véritable enfer; l'enfer était cela, mais pour toujours : un ver qui ne meurt pas, un feu qui ne s'éteint pas.

Ce lieu est encore nommé *abîme*, Luc., VIII, 31; Apoc., IX, 11; XX, 1, 3; *fournaise de feu*, Matth., XIII, 42, 50, etc.; *feu éternel*, Matth., XVIII, 8; XXV, 41; Jude, 7; *étang de feu et de soufre*, Apoc., XIX, 20; XX, 9, 15; XXI, 8; *ténèbres extérieures*, Matth., VIII, 12; XXII, 13; XXV, 30; cf. II Pet., II, 17; Jude, 13; *lieu de tourments*, Luc., XVI, 28; *perdition, destruction*, Matth., VII, 13; Phil., III, 19; I Tim., VI, 9; II Thess., I, 9; cf. Gal., VI, 8; *mort, seconde mort*, Rom., VI, 21; Apoc., II, 11; XX, 6, 14; XXI, 8; *tartare*, II Pet., II, 4. Sur le vocabulaire biblique de l'enfer, voir Salmond, art. *Hell*, dans *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 343-346.

Nous étudierons successivement l'enfer : 1° dans l'Écriture; 2° d'après les Pères; 3° d'après les théologiens; 4° d'après les opinions erronées; 5° d'après les décisions de l'Église; puis, nous exposerons : 6° la synthèse de l'enseignement théologique sur l'enfer.

I. ENFER DANS L'ÉCRITURE SAINTE. — I. Dans l'Ancien Testament. II. Dans le Nouveau.

I. DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — 1° *Pentateuque, Juges, Rois.* — Comme chez tous les peuples, la croyance à l'au-delà fait partie essentielle de la religion hébraïque primitive. Cet au-delà est un lieu et un état. Le lieu, comme il a été expliqué plus haut, est appelé *še'ôl*, caverne souterraine, engloutissant tous les morts. Ce lieu est certainement distinct du tombeau. Pour sa description générale ainsi que celle de l'état commun de ses habitants, voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 576-584; *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Enfer*, t. II, col. 1792-1795; J. Touzard, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 212-217.

Nous ne nous occuperons ici que de l'enfer au sens strict, c'est-à-dire du lieu et de l'état des âmes en état de péché mortel après la mort.

L'état des âmes dans le *še'ôl* fut d'abord chez les Hébreux très obscur. Que peut, en effet, dire de certain la raison sur cet état? La raison, non éclairée par la révélation divine, est impuissante à le connaître clairement; l'expérience de l'humanité dans toutes les religions anciennes le montre bien. Or, l'exercice de la raison était peut-être moins développé chez les Juifs en général que chez beaucoup d'autres peuples. Race toute positive et toute pratique, race très jalouse et très exclusiviste au point de vue de la nationalité, les Juifs primitifs n'étaient que très peu aptes à réfléchir et à spéculer sur l'au-delà individuel. Ils croyaient à l'autre monde, mais ils pensaient surtout à celui-ci pour y chercher le bonheur personnel et la prospérité nationale. Voir en particulier cette opposition entre l'eschatologie individuelle et l'eschatologie nationale, mise en relief jusqu'à l'excès par P. J. Toner, *The catholic Encyclopedia*, art. *Eschatology*, New York, 1909, t. V, p. 531; R. H. Charles, *Encyclopædia biblica* de Cheyne, art. *Eschatology*, Londres, 1901, t. II, p. 1335 sq.

La révélation primitive hébraïque n'ajouta que très peu de chose aux notions imparfaites fournies par la raison. Par suite, sous le rapport de la sanction morale dans le *še'ôl*, la conscience juive fut d'abord très imparfaitement éclairée. Elle avait un vif sentiment de sa responsabilité, individuelle et nationale, devant Jahvé. Cf. Gen., III, 3-19; IV, 7, 13, 23; XII sq. : histoire des patriarches, Abraham, XXIV, 40; Isaac, XXXI, 48-54; Jacob, XLVII, 9, 31; XLIX, 18; Joseph, XXXIX, 9; Exod., IV, 24-26; V, 21; XV, 26; XVI, 6-9; XVIII, 16, etc., toute la constitution théocratique d'Israël au point de vue moral, social, politique, économique même, et toute l'histoire des chutes, des châtiments et des conversions d'Israël s'avouant coupable, digne de châtiment, implorant le pardon de Dieu. Ceci à l'encontre des idées sur l'amoralisme primitif des Hébreux, dans R. H. Charles, *loc. cit.*, col. 1335-1343.

Cependant, cette responsabilité morale des Hébreux devant Jahvé était surtout à échéance terrestre. La loi, Lev., XXVI, 14-21; Deut., XXVIII, 15-45, énumère toutes sortes de châtiments pour ceux qui transgressent les préceptes divins, et les châtiments sont tous terrestres, cf. Milton S. Terry, *Biblical Dog-*

matics, in-8°, Londres, 1907, p. 122 sq., et il en est ainsi dans l'Ancien Testament presque jusqu'à David et aux prophètes. Toutefois, pour comprendre sainement cette mentalité, il faut noter que ces sentiments contribuèrent puissamment à développer chez les Juifs un sens religieux de plus en plus profond ainsi qu'à élever peu à peu leur sens moral au-dessus d'un utilitarisme égoïste : les Juifs fidèles cherchaient le bonheur temporel, fuyaient ici-bas la vengeance divine par un fidèle service religieux, méritant les complaisances de Dieu.

De sanction morale primitive dans l'au-delà, on peut trouver quelques premières traces, d'abord dans cette vague conception que le déshonneur de la vie d'ici-bas, comme l'honneur, spécialement au moment de la mort, suivent les hommes dans le *šeʾôl*, III Reg., II, 6, 9; puis en cette autre que l'homme libre, choisissant la vertu ou le péché, choisit aussi en fait la vie ou la mort, Deut., XXX, 15-20, expression confuse, qui, plus tard, sera toute spiritualisée, mais qui, dès maintenant, malgré certaines parties du contexte, peut difficilement être restreinte à un sens uniquement matériel. L'Épître aux Hébreux, XI, nous donne la certitude que les patriarches et tous les Juifs fidèles croyaient en Dieu rémunérateur. Billot, *De novissimis*, 2e édit., Rome, 1903, p. 12-13. Il n'en résulte pas toutefois que la masse du peuple vécût beaucoup de cette foi; aussi ne se fait-elle pas souvent jour dans son histoire.

On cite souvent, en faveur de la rémunération différente après la mort, quelques textes du Pentateuque, à première vue assez clairs, mais dont la signification semble incertaine. Les expressions : *Ibis ad patres in pace*, Gen., XVI, 15; *Moriatur anima mea morte justorum; fiant novissima mea horum similia*, Num., XXIII, 10, distinguent nettement la mort des justes et celle des impies; mais cette distinction peut n'être encore que temporelle, comme dans le reste du Pentateuque. Ces expressions peuvent équivaloir à ces autres très fréquentes dites de la mort des patriarches à leur très grande louange : *Mortuus*, ou *sepultus in senectute bona, plenus dierum, in pace*. Gen., XV, 15, etc. Cf. A. Crampon, *La Sainte Bible*, Tournai, 1894, t. I, p. 535. Les trois blasphémateurs, Coré, Dathan, Abiron, avec leurs familles, furent engloutis tout à coup dans le *šeʾôl*; celui-ci n'est pas spécifiquement l'enfer des damnés, car ces familles comptaient des enfants innocents. Num., XVI, 27-33. Dans le cantique de Moïse, Deut., XXXII, 22, *ignis succensus est in furore meo et ardebit usque ad inferni novissima*, signifie une dévastation totale, radicale, du pays occupé par les Hébreux infidèles à Dieu comme l'explique la suite, *devorabitque terram cum germine et montium fundamenta comburet*. D'après le contexte, par conséquent, ce feu est une métaphore exprimant la rigueur des châtiments divins sur Israël coupable et il désigne donc des châtiments temporels.

Finalement, dans le Pentateuque, et il en est de même dans les livres de Josué, des Juges et des Rois, il n'y a aucune distinction explicite entre le sort des justes et des impies dans l'au-delà. Deux principes implicites y sont contenus seulement : celui de la responsabilité individuelle devant Jahvé et celui de l'espérance messianique individualisée. Voir t. II, col. 2475. Ces deux principes seront féconds et contribueront à développer une eschatologie de plus en plus parfaite. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 585-592.

2° *Livres moraux anciens : Job, Psaumes, Ecclésiaste, Proverbes.* — C'est naturellement le spectacle de la disproportion des misères et des vertus ici-bas qui fixa la réflexion sur les sanctions de l'au-delà. Eux-mêmes justes et malheureux, les auteurs inspirés considérèrent d'abord les malheurs des justes. Guidés par l'inspiration et la droiture de leur conscience, ils s'élevèrent bientôt à la claire vérité : la justice complète pour l'homme vertueux, et ainsi digne de bonheur, n'est pas ici-bas, mais dans l'au-delà.

1. C'est la solution de Job qui pose très explicitement le problème et dont tout le livre est occupé à chercher cette solution. Ses trois premiers amis défendent la théorie de la sanction exclusivement terrestre pour le péché comme pour la vertu. Fort de son innocence, Job oppose le fait, son histoire, à leurs théories et peu à peu monte à la vérité-principe : la sanction dans l'au-delà, d'abord en désir, XIV; puis en espoir absolu, XVI, 8-XVII, 9; enfin en certitude, XIX, 23. Job ne traite pas directement des pécheurs ni de leur châtiment après la mort. On cite parfois pourtant à ce sujet deux textes qui ne semblent pas probants, XXIV, 19, la Vulgate dit de l'impie : *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium et usque ad inferos peccatum illius*. Pères, théologiens, prédicateurs ont entendu ce passage de la damnation éternelle, quelques-uns pour en conclure qu'en enfer il y avait non seulement le supplice du feu, mais aussi celui du froid. Mais le texte hébreu signifie simplement : le *šeʾôl* engloutit le pécheur comme la sécheresse et la chaleur absorbent l'eau des neiges; sanction terrestre d'une mort rapide, que de fait décrit le verset suivant, surtout dans le texte original. De même, XXXI, 12, il est dit de l'adultère, *ignis est usque ad perditionem devorans*, c'est-à-dire jusqu'à la ruine totale terrestre, la perte de la fortune, de la famille, etc., comme l'explique la seconde partie du verset : *et omnia eradicans genimina* (ses possessions). Il y a cependant, dans Job, deux allusions possibles au véritable enfer des méchants : XXVI, 6, le *šeʾôl* est distingué de l'*abaddôn*, ruine, destruction, ici lieu de ruine et de destruction. Cf. Prov., XV, 11; Ps. LIV, 24. S'agit-il dans ces textes d'une distinction locale dans le *šeʾôl*, d'un lieu plus abyssal (cf. Job, XXVIII, 14), plus destructeur pour les morts, ou d'une simple répétition synonymique, appelée par le parallélisme? Cf. XXVIII, 22, où *perditio* semble désigner le *šeʾôl* simplement, XXXI, 12. La signification simplement synonymique est donnée comme certaine dans la *Sainte Bible polyglotte* de Vigouroux, Paris, 1902, t. III, p. 758, 759, note sur XXVI, 6. Une autre expression a semblé à plusieurs, par exemple, à H. Martin, *La vie future*, note 13, p. 547, renfermer l'enseignement clair d'un enfer de damnés. Job, XXVI, 5, dit : *Ecce gigantes gemunt sub aquis*. Ces *gigantes*, en hébreu *rephaïm*, רְפָאִים, dont la Bible parle souvent, sont donnés comme les types des impies, révoltés contre Dieu et précipités dans le *šeʾôl*, évidemment pour leur châtiment. Cf. Baruch, III, 26-28; Prov., IX, 18; XXI, 16; Is., XIV, 9; XXVI, 14, 19; Ps. LXXXVII, 11. Mais on s'accorde maintenant à traduire *rephaïm* par les défaillis, les ombres (ou les morts), lorsqu'il s'agit du *šeʾôl*. Cf. *Sainte Bible polyglotte*, note sur Job, XXVI, 5. Ce dernier verset doit donc se traduire : Voici que les morts tremblent (devant Dieu), sous les eaux (dans le *šeʾôl* situé sous la terre et les océans). Quant aux sombres descriptions par lesquelles Job peint si vivement la *terram tenebrosam et opertam mortis caligine, terram miseriæ et tenebrarum, ubi umbra mortis et nullus ordo, sed sempiternus horror*, X, 21, 22, elles s'appliquent évidemment au séjour des morts, malgré leur pessimisme, car Job affirme en même temps qu'il est innocent et qu'il marche vers cet enfer.

En résumé, Job attire l'attention sur les sanctions de l'au-delà. Affirmer la récompense des justes, c'est proclamer implicitement la punition des méchants; mais l'implicite peut rester longtemps inaperçu.

2. Une autre affirmation, implicite encore, mais plus claire, du châtiment infernal se trouve dans la doctrine du *jugement divin universel*, exposée dans les Psaumes, l'Ecclésiaste et les Proverbes. Ici encore pourtant il faut se rappeler que les Juifs pensaient surtout aux sanctions d'ici-bas et la plupart des textes, parlant en général du jugement divin, sont à interpréter au sens temporel. Par exemple, Ps. I, 5, *non resurgent impii in judicio neque peccatores in concilio justorum..., iter impiorum peribit*, sont des maximes générales qui, dans l'esprit du psalmiste, à en juger par le parallélisme du bonheur tout terrestre du juste, devaient être aussi entendues de la ruine terrestre. De même, Ps. IX, 9, 18 : *Ipse judicabit orbem terræ in æquitate; convertantur peccatores in infernum*, que les pécheurs retournent dans le *šeʾôl;* XXX, 18; LIV, 16, 24; LXXXI, 8; LXI, 13. Les ps. XCV, 10-13; CIX, 1, 6, 7, parlent d'un jugement vraiment eschatologique et universel, mais en perspective messianique, regardant les nations plus directement que les individus, et donc aussi d'ordre temporel, du moins au sens littéral direct. D'autres psaumes parlent clairement du jugement ultraterrestre. Les ps. XV, 10-11; XVI, 15, développent principalement la considération des espérances éternelles des justes. Enfin les ps. XXXVI, XLVIII, LXXII, XCI, abordent directement le problème de la rétribution du mal. Les ps. XXXVI et XCI renferment une opposition claire entre le sort du juste et de l'impie, quelquefois en formules générales de vie, de ruine, de salut, pour les siècles des siècles, etc..; cependant il ne faudrait pas s'en tenir à l'apparence, car le contexte restreint ces promesses ou ces menaces au sort temporel de l'individu ou de sa postérité. Voir XXXVI, 3, 9, 11, 18, 25-29, 34-38. Le ps. XLVIII signifie, d'après l'original, que le juste est persécuté, que les méchants triomphent, qu'il ne faut pourtant pas craindre ni se scandaliser : comme tous les hommes, malgré leurs richesses, les méchants n'échapperont pas à la mort; ils seront, comme un troupeau, poussés dans le *šeʾôl*. Bientôt les justes marcheront sur leurs tombes et *leur ombre se consumera au šeʾôl sans autre demeure*, 15 *b*. Mais pour moi, Dieu rachètera mon âme de la puissance du *šeʾôl*, car (ou quand) il me prendra (m'enlèvera) avec lui, 16. Il y a là une vision assez nette du ciel et de l'enfer; celui-ci, toutefois, est le *šeʾôl*, envisagé comme la demeure éternelle des méchants, après la délivrance des justes. Il faut noter que ce psaume est d'une époque assez récente et qu'il a été composé probablement sous Ézéchias.

Le ps. LXXII pose, lui aussi, la question angoissante, 1-9; il décrit la prospérité des méchants, 10-16, le scandale de ce spectacle : pourquoi n'en ferais-je pas autant?... 17-28; la solution qu'il donne est celle-ci : il faut tourner sa réflexion vers le sanctuaire du Seigneur et prendre garde au *sort final des méchants*. Ce sort semble d'abord être uniquement la mort temporelle, 18-20, mais le psalmiste s'élève ensuite à de telles aspirations du bonheur éternel avec Dieu auquel il oppose toujours la perte des impies que cette mort, cette perte temporelle paraît bien inclure dans son esprit une autre mort, une perte éternelle, 24-28, Cf. Pannier, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. V, col. 822, 823.

L'Ecclésiaste résume sa sagesse, XI, 1-10, dont la notion n'est pas très élevée, sans être pourtant non plus immorale. Il faut jouir de la vie d'ici-bas, honnêtement, avec mesure, en gardant le souvenir que tout est vanité, que tout bien est un don de Dieu et que Dieu nous jugera. Ce jugement est déjà rappelé, III, 16-17; VIII, 5-6 (d'après l'hébreu) : « Le cœur du sage connaîtra le temps et le jugement; il y a, en effet, pour toute chose un temps et un jugement, car il est grand le mal qui tombera sur l'homme (oppresseur); » VIII, 11, 12, jugement infaillible sur les pécheurs. Mais s'agit-il de l'autre vie? Le contexte fait plutôt penser à cette vie terrestre; VIII, 13, parle du sort de sa postérité. Le fait pourtant des impies continuant à être heureux se dresse toujours en objection, VIII, 14; la réponse est de nouveau d'abord toute terrestre, il faut jouir le plus possible de la vie et des biens que Dieu donne ici-bas. L'Ecclésiaste insiste et répète la difficulté, car elle n'est pas résolue, IX, 1-6; même réponse. Pour le sens de ce texte pas plus matérialiste que Joa., IX, 4, voir P. M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, t. I, p. 612-613. Mais bientôt il revient encore à l'idée du jugement divin, XI, 9-10. Cette insistance suffirait à montrer que probablement il s'agit ici d'un jugement pour l'autre vie, que le sentiment de la justice impose à l'Ecclésiaste, nonobstant sa philosophie terre à terre. Cette probabilité devient certitude en présence des textes qui affirment si fortement l'impunité des méchants ici-bas. Cf. VIII, 14. Le c. XII contient finalement une affirmation directe et claire du jugement divin en dehors de ce monde, et des sanctions divines ultra-terrestres, 13, 14, qui impliquent l'enfer. Voir t. IV, col. 2023. Cf. F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. IV, p. 592-593. Remarquons encore que le texte invoqué si souvent au sujet de l'enfer éternel, Eccle., XI, 3, *in quocumque loco ceciderit ibi erit*, n'a, au sens littéral, qu'une signification purement matérielle : dans la conduite humaine de la vie et des affaires temporelles, il faut se soumettre aux lois physiques, aux événements, réglés par la providence, contre lesquels nous ne pouvons rien; il n'y a là aucune allusion à la mort. Cf. Hetzenauer, *op. cit.*, t. I, p. 613.

Les Proverbes sont un essai de morale un peu ascétique. Les motifs invoqués pour faire pratiquer la vertu sont presque tous d'ordre temporel. On rencontre pourtant quelques affirmations assez claires des sanctions plus définitives de la vie future, soit pour les justes, soit pour les méchants; XI, 4, il y a un jour de jugement inexorable de Dieu, jugement individuel, car les Proverbes s'adressent aux âmes individuelles; pour l'impie, la mort détruit toutes les espérances. Cf. X, 2, XIV, 32; XXIII, 17, 18; XXIV, 14; IV, 18; VIII, 35-36.

En résumé, avant les prophètes, les Hébreux connaissaient la vie future, mais une vie future, à conditions peu précises, plutôt tristes d'ailleurs et mélancoliques. L'espérance du libérateur était très éloignée; seules donc, quelques âmes supérieures s'élevèrent assez pour vivre réellement de ces perspectives lointaines de délivrance messianique; ce sont aussi ces âmes qui arrivèrent le plus vite à reconnaître un *šeʾôl* à sanctions morales différentes pour les justes réunis à Dieu, et pour les impies rejetés de Dieu. Cf. Ps. LXXII. Cependant la masse restait peu sensible à la pensée morne de l'au-delà : joie et tristesse, tout était considéré en cette vie pour soi et pour ses descendants; religieusement la joie était tenue pour un bien venu de Dieu et une bénédiction réservée aux justes; la tristesse était donc une malédiction qui allait normalement aux impies. Mais le fait d'expérience contraire à la vue théorique amena, par une autre voie, à la sanction ultra-terrestre, et les solutions opposées de cette sanction pour les bons et pour les méchants, déterminées par un jugement de Dieu, ont déjà été entrevues çà et là dans les livres poétiques et sapientiaux de l'ancienne alliance. Voir J. Touzard, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 219-223.

3° *Prophètes.* — Nous ne nous occuperons que de leurs affirmations explicites au sujet du châtiment des impies dans la vie future.

1. *Avant la fin de la captivité*, VIII^e et VII^e siècles. — Bien que remplis de menaces contre les Israélites corrompus et contre les païens dégradés, les petits prophètes préexiliens ne font aucune menace pour l'au-delà. Il n'y a pas à s'en étonner, car leur point de vue est essentiellement nationaliste, et, lorsqu'il est plus individualiste dans leurs menaces aux Juifs prévaricateurs, ils s'adressent à un peuple si charnel qu'ils ne peuvent recourir pour l'ébranler qu'à des promesses ou à des menaces temporelles. Cependant Joël, III, 1-21, semble annoncer vraiment le jugement dernier « dans la vallée de Josaphat » (de Dieu qui juge), appelée « vallée de la décision », III, 2, 14. Après une grandiose description de ce jour terrible, 9-16, sans préciser autrement le jugement de condamnation, le prophète ouvre les riantes perspectives d'un bonheur qui n'aura plus de fin pour Juda purifié, restauré, le mettant en face d'une désolation et d'un châtiment également sans doute éternels, 17-21. Sophonie parle aussi d'un jour de jugement, I, 14-16, jugement universel des nations, I, 18, III, 8; mais le jugement dernier n'est ici, encore plus que chez Joël, qu'au second plan, tout au plus entrevu dans les lignes du jugement temporel messianique.

C'est aux grands prophètes que Dieu a commencé de découvrir vraiment avec clarté les perspectives de la vie future.

Isaïe, le premier, semble-t-il, a vu au fond du *še'ôl*, l'abîme terrible où sont torturés les damnés. XIV, 9-20, description de la ruine du roi de Babylone; celui-ci est précipité au séjour des morts et dans ses dernières profondeurs, pour y être l'opprobre des autres illustres criminels; première vue vague encore. XXIV décrit le jugement dernier; les versets 21-22 disent que Dieu châtiera les divinités païennes (les démons cachés sous ces divinités) et les rois de la terre, qu'il les réunira dans l'abîme du *še'ôl*, qu'ils y seront enfermés comme dans une prison et que pendant de longs jours, c'est-à-dire toujours, continuera leur châtiment. Cf. XXVI, 14, opposé à 19.

Au c. XXXIII, 14, il s'agit des pécheurs de Sion, qui, à la vue des châtiments de Dieu sur Assur, se demandent en tremblant comment ils pourront habiter au milieu de la colère de Jahvé, feu dévorant, brasier qui ne s'éteint pas au milieu de Jérusalem, résidence d'où il juge si terriblement les nations l'une après l'autre. Cf. Deut., IV, 24; Is., XXXI, 9. Au sens littéral, il n'est donc pas question ici de l'enfer; cependant le sens conséquent de ces affirmations absolues contre les pécheurs peut s'étendre jusqu'à ce « lieu éternel », comme traduisent les LXX.

Enfin, après avoir, comme en un refrain menaçant, qui termine les diverses sections de sa prophétie, répété aux impies que, pour eux, il n'y a pas de paix, absolument et sans restriction, XLVIII, 22; LVII, 21, Isaïe donne, LXVI, 15-24, la grande vision prophétique de l'au-delà. C'est le jugement dernier, 16, 18. C'est la restauration d'Israël pour l'éternité avec de nouveaux cieux et une nouvelle terre, 22. *Et egredientur et videbunt cadavera virorum qui prævaricati sunt in me; vermis eorum non morietur et ignis eorum non exstinguetur, et erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Sur ce texte, fameux dans toute la tradition chrétienne, voir Knabenbauer, *In Isaiam*, t. II, p. 522; Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 390. Les derniers mots, d'après l'original hébreu וְהָיוּ דֵרָאוֹן, signifient : ils seront en abomination à toute chair. Tous les commentateurs s'accordent à y voir une affirmation de l'enfer éternel; les traits sont peut-être pris des faits historiques de Gé-hinnom, mais ils sont évidemment surélevés en valeur symbolique jusqu'aux réalités invisibles éternelles. Cheyne, *The Prophecies of Isaiah*, New-York, 1890, le concède. Toutefois ce texte seul ne prouve pas le réalisme des vers et du feu de cet enfer. Cf. Judith, XVI, 20, 21, répétition du texte d'Isaïe, avec insistance sur l'éternité du supplice senti : *et sentiant usque in sempiternum.*

Pendant la période des grandes épreuves d'Israël, tout en insistant sur l'eschatologie nationale, Dieu commence à inculquer de plus en plus à son peuple le sentiment de la responsabilité individuelle en face des vérités éternelles.

Jérémie ne dit rien de certain sur l'enfer. Dans le passage, XV, 14, le feu de la colère divine n'est qu'une métaphore; en XVII, 4, le prophète parle de ce même feu de la colère divine; s'il ajoute qu'il brûlera toujours, peut-être ne veut-il signifier qu'une ruine totale, mais peut-être aussi est-ce une perspective subitement élargie jusqu'à l'au-delà dans un éclair passager.

Ézéchiel, dans ses annonces prophétiques de la ruine de l'Assyrie et de l'Égypte, fait une grandiose description de la descente aux enfers de tous ces puissants peuples que Dieu veut châtier, ἐν βάθει βόθρου, XXXII, 23; cf. 24, 30. Il y a là certainement l'affirmation d'une sanction morale de châtiment dans l'au-delà et en un lieu spécial du *še'ôl*. Cf. Is., XIV, 9-20. Ézéchiel d'ailleurs n'en dit pas davantage explicitement. Du reste, il insiste sur le jugement de Dieu à l'égard des individus, qui seront punis ou sauvés; et de même il parle encore du jugement divin au point de vue messianique de l'avenir d'Israël : seuls, les Israélites fidèles feront partie du royaume de Dieu restauré.

Daniel, XII, 1-2, en donnant une affirmation précise de l'enfer éternel, ajoute un nouveau point de doctrine : la résurrection des damnés eux-mêmes, qui se réveilleront du sommeil de la mort pour l'opprobre et la honte éternelle. Voir, VII, 10 sq., l'annonce générale des jugements divins et de la destruction des impies. Cf. J. Touzard, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 223-230.

2. *Après la captivité*, VI^e siècle. — La courte prophétie d'Aggée ne contient que des bénédictions et malédictions temporelles.

Celle de Zacharie, à portée générale, eschatologique, prédit spécialement, V, 1-11, un jugement de toute impiété et une séparation entre elle et le peuple de Dieu qui ne se réalisera pleinement que dans l'autre vie. Les c. XII-XIV, à la manière prophétique, décrivent confondus, les deux jugements divins, temporel et éternel.

Enfin Malachie clôt la prophétie ancienne par une nouvelle annonce du jugement universel, IV, 1-3, qui réglera différemment le sort des justes et des impies.

4° *Deutérocanoniques*, II^e siècle avant Jésus-Christ. — 1. La Sagesse, I-V, aborde directement le problème de la destinée humaine. I, 6, 8-10, l'auteur pose comme la thèse du jugement des impies : Dieu sait tout et jugera tout pour châtier tout mal. II, 1-10, par mode d'objection, il expose la solution matérialiste : rien après la mort; personne n'en est revenu; le hasard règle tout. Donc mangeons, buvons, etc.; la force, voilà le droit : détruisons le juste notre ennemi. 21-25, une première brève réponse : insensés, qui ignorent la justice de Dieu et la nature de l'homme faite pour l'immortalité; immortalité heureuse pour les justes, de mort pour les fils du diable, cause de la mort. III, 1-9, bonheur immortel des justes; 10-19, malheur des impies d'abord temporel, puis fin dernière terrible. IV, 1-7, malheurs terrestres des impies, honneurs de la vertu; 8-14 *a* : le sort privilégié et prédestiné du juste qui meurt jeune; 14 *b*-18 *a* : le monde n'y comprend rien et se moque; 18-19 : mais Dieu à son tour le condamnera. IV, 20-V, 24 : le sort éternel des impies dans un tableau grandiose. D'abord, voici les impies

pleins d'effroi à la pensée de leurs péchés et accablés sous le témoignage de leurs crimes, IV, 20; en face de leurs anciens persécuteurs, les justes, debout en grande assurance, V, 1. Alors les décisions : les impies, 2-15, stupéfiés et épouvantés horriblement de ce changement de destinées, avouent leur folie et leur culpabilité. Aux justes, au contraire, 16, 17 (Vulg.), la vie *éternelle*, auprès du Seigneur, dans son magnifique royaume. Enfin l'exécution de ces décisions, déjà faite pour les justes, réalisée avec un grand éclat contre les impies, 18-24. Dieu s'arme de zèle, de justice, de jugement et de colère, et les impies sont châtiés terriblement; tout se tourne à les faire souffrir. La foudre et les traits divins vont droit à leur but, jusqu'à l'entière ruine des méchants. Ce texte est d'une grande précision soit sur l'enfer en général, soit en particulier sur la peine du sens, bien que décrite sous forme symbolique. VI, 6-9, l'auteur fait enfin une application spéciale de ces doctrines aux puissants et affirme l'inégalité des peines infernales. Cf. XIV, 10, 13, 31; XV, 8, un mot sur la responsabilité éternelle du pécheur : quand on lui redemandera son âme qui lui avait été prêtée.

2. L'Ecclésiastique est un livre de même genre et de même doctrine que les Proverbes, donc à point de vue le plus souvent temporel; cependant la préoccupation de la vie future y est beaucoup plus accentuée. Voici quel est le sort des méchants, VII, 8 : tout péché sera puni : 17-19; le feu et le ver seront le châtiment de l'impie. C'est sans doute une allusion à Isaïe, LXVI, 24. Cf. VII, 40; IX, 16-17, ne pas envier le pécheur, *sciens quoniam usque ad inferos non placebit impius;* XIV, 2-21; XI, 28-29, les rétributions *in die obitus;* XV, 13-21, la vie et la mort sont devant l'homme libre; XVIII, 24, la mort sera le temps de la colère et de la sanction, lorsque Dieu détournera son visage du pécheur; XLI, 1-18 : mort et sanction; le verset 7 ne nie pas le jugement après la mort, mais peut se traduire : dans le *še'ôl*, il n'y a pas de plainte contre la vie; cf. 11-13; enfin XXI, 10, *stuppa collecta, synagoga peccantium et consummatio illorum flamma ignis, via peccantium complanata lapidibus, et in fine illorum inferi et tenebræ et pœna,* βόθρος ᾅδου, l'abîme noir de l'Hadès. Il est difficile d'accorder que dans tous ces textes il ne s'agit que du *še'ôl*. Voir t. IV, col. 2051. Cf. Crampon, t. IV; Vigouroux, *La sainte Bible polyglotte*, t. V; Knabenbauer, *In Eccli.*

3. Le second livre des Machabées exprime les mêmes idées que Daniel. Le vieillard Éléazar répondait aux tentateurs de sa fidélité : *Nam etsi in præsenti tempore, suppliciis hominum eripiar, sed manum omnipotentis nec vivus, nec defunctus effugiam*, VI, 26. Le c. VII raconte le supplice de ces sept héros, frères de sang et de vertu, ainsi que de leur mère. C'est la pensée de la vie future qui les soutient dans les tortures. En outre, ils ne craignent pas de menacer leur persécuteur de la géhenne éternelle pendant qu'eux se réjouiront avec Dieu; 14, à nous la résurrection, pour toi, tu n'auras pas de résurrection pour la vie; 17, des tourments à toi et à ta race; 19, pas d'impunité devant Dieu; 31, 34-36, menace des vengeances célestes que le plus jeune des sept supplie Dieu de n'exécuter qu'ici-bas pour la conversion de son bourreau, 37. Cf. J. Touzard, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 230-237.

En terminant, donnons, après Hetzenauer, *op. cit.*, t. I, p. 622, la liste des textes, qui étaient autrefois allégués pour prouver l'existence de l'enfer au sens strict et qui n'ont pas cette signification : Num., XVI, 31 sq.; Deut., IV, 23 sq.; XXXII, 21 sq., 40 sq.; Ps. VI, 6; X, 6; XX, 9 sq.; XLVIII, 14 sq.; LIV, 16; XCI, 8 sq.; XCIII, 17; CXXXVIII, 9; CXXXIX, 9 sq.; Prov., I, 26 sq.; VII, 27; IX, 18; XV, 11, 24; XXIII, 14; XXVII, 20; XXX, 15 sq.; Cant., VIII, 6; Eccle., IX, 10, 12; XI, 3; Job, IV, 20; X, 20; XI, 8; XX, 18; XXI, 13; XXVI, 5; Amos, IX, 2; Os., XIII, 14; Is., I, 24; V, 14; XIV, 9 sq.; XXIV, 21 sq.; XXVIII, 15, 18; XXX, 33; XXXIV, 8 sq.; LXV, 2 sq., 11 sq.; Hab., II, 5; Jer., XVII, 4; LI, 39; Bar., II, 17; III, 11; Ezech., XXVI, 19 sq.; XXXI, 15 sq.; XXXII, 27; Dan., III, 88; Sap., XVI, 13 sq.; Eccli., XVII, 26; XXIV, 45; LI, 5 sq. Dans tous ces textes, plus ou moins fréquemment utilisés par les Pères, les théologiens anciens et modernes, les prédicateurs, etc., il n'est, au sens littéral, question que du *še'ôl* hébreu, ou du jugement divin en général, ou du jugement exercé par Dieu sur les pécheurs ici-bas.

5° *Origine de la doctrine de l'enfer chez les Hébreux.* — Les rationalistes ont essayé d'expliquer sans surnaturel l'eschatologie individuelle des Hébreux. Les premiers eurent recours à la théorie des emprunts faits aux Grecs à l'époque de la domination grecque ou aux Chaldéens pendant la captivité. Cf. dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, 2e édit., in-12, Toulouse, 1783, t. II, art. *Enfer*, p. 383; Du Clot, *La sainte Bible vengée*, 2e édit., Lyon, 1841, p. 454 sq. Leurs successeurs reculèrent la date et rapportèrent l'emprunt aux Égyptiens. Les plus récents, mieux renseignés par les découvertes de Ninive, attribuèrent la doctrine empruntée aux Assyriens, aux Babyloniens ou aux Perses. Plusieurs enfin aujourd'hui préfèrent recourir aux simples lois générales de l'évolution religieuse. Cf. R. H. Charles, *Encyclopædia biblica*, art. *Eschatology*, t. II, col. 1335-1372. D'abord, les Hébreux partagent la conception primitive, commune à la race sémite, du culte des ancêtres lequel ne laisse aucune place aux idées de sanction morale, cf. col. 1343, n. 22. Puis le jahvéisme importe une eschatologie exclusivement nationale, au point que Jahvé n'avait d'abord aucune juridiction dans le *še'ôl*. Ces deux conceptions de Jahvé et du *še'ôl* indépendant de lui, bien que contradictoires, ont coexisté dans l'esprit des Israélites jusqu'au VIIIe siècle avant Jésus-Christ. Voir Ps. LXXXVIII (heb.), 5; XXXI, 22-23; Is., XXXVIII, 18. Les anciens Israélites n'étaient scandalisés ni du bonheur des méchants, ni du malheur des justes, Jahvé ne s'occupant pas des individus, mais de la nation seule. Il punissait les méchants ici-bas directement ou dans leur postérité, Exod., XX, 5; Lev., XX, 5; Jos., VIII, 24; I Sam., III, 13; ou dans la nation. Gen., XII, 17; XX, 18; Exod., XII, 29; Jer., XXXI, 29. On considérait comme une miséricorde qu'il fît tomber le châtiment sur les enfants. I (III) Reg., XI, 12; XXI, 29. Contre ces théories de fatalisme et de désespérance et parallèlement au développement du jahvéisme en véritable monothéisme, Jérémie, après avoir adhéré aux vieilles idées, XV, 4, commença une réaction individualiste et spiritualiste, XXXI, 19, 31, 34, développée par Ézéchiel, XIV, 12-20; XVIII, 4-30, popularisée enfin par plusieurs psaumes et par les Proverbes. Et encore il ne s'agissait d'abord que de rétribution terrestre : tout juste est ici-bas heureux, tout pécheur malheureux. Ces idées, se heurtant à une expérience contraire, donnent lieu à d'ardentes discussions. Les uns résolvent la difficulté en ajoutant la responsabilité nationale à la responsabilité individuelle terrestre. Ps. CIX (heb.), 13; Eccli., XXIII, 25; XL, 15; XLI, 6; Dan., IX, 7; Jud., VII, 28; Tob., III, 3; Baruch, I, 18-21; II, 26; III, 8. Ézéchiel maintient que l'expérience de l'individu répond toujours à ses mérites. L'Ecclésiaste nie expressément toutes ces solutions : il n'y a pas de sanction, VII, 15; II, 14; IX, 2; VIII, 10; les passages contradictoires, III, 17; XI, 9, 6; XII, 14; VIII, 12, sont probablement interpolés. Job s'en tient aux mêmes affirmations qu'Ézéchiel en principe; en fait, il constate aussi les négations de l'Ecclésiaste XXI, 1-15. Alors il en appelle, pour ici-bas, du Dieu

réel au Dieu de sa foi, car il veut croire à la justice (ici-bas); mais son appel est finalement trompé. Il n'en appelle pas réellement aux sanctions de la vie future; cependant sa foi y aspire implicitement, elle les *suggère*. Quelques éclairs même çà et là, s'ils sont authentiques, sont très significatifs : XIV, 13-15; XIX, 25-29; cependant ils ne laissent pas de trace profonde et la pensée de la vie future dans Job est plus une pensée qu'une conviction. Après Job, deux courants : le matérialisme à la suite de l'Ecclésiaste qui aboutira au sadducéisme; le postulat de la vie future par la foi, à cause des difficultés de la vie morale (l'immanence chez les Juifs !...). Celui-ci se développe en la théorie de la résurrection qui synthétise l'eschatologie individuelle et l'eschatologie nationaliste : les justes ressusciteront pour le royaume messianique; les méchants pour la punition. Dan., XII, 2; Is., LXVI, 24.

Inutile de poursuivre plus loin; la critique exerce ses fantaisies surtout sur les origines, et terminons en ajoutant que tout ce développement, d'après elle, est considéré non comme autonome, ce serait une immense erreur, mais comme influencé profondément par Babylone, la Perse, la Grèce, etc. Cf. R. H. Charles, *A critical history of the Doctrine of a future life*, Londres, 1899, p. 24-40, 57, 79, 116, 134-151.

Une réfutation complète de ces théories appartient à la critique biblique, non à la théologie. A notre point de vue, il suffira de noter les réflexions suivantes. La théorie rationaliste est d'abord essentiellement basée sur un remaniement chronologique et une interprétation tendancielle des textes qu'on ne peut s'empêcher de trouver très arbitraire; on connaît le procédé : bouleversement des textes, d'où contradictions, évolutions diverses de théories, au gré, ou à peu près, des critiques. Nous n'admettons pas cette base. — En détail, notre exposé positif, toujours éclairé de la lumière des contextes, a montré les faits, dans leur vraie objectivité, croyons-nous, et selon leur vrai développement historique. Ces faits et ce développement ont pour nous une origine surnaturelle. Dès le principe, l'eschatologie infernale juive se montre de beaucoup supérieure à toutes les eschatologies païennes, et son évolution marche avec une telle assurance vers la pleine lumière, contrairement à ce qui se passe chez les païens, que là aussi l'intervention de Dieu est assez évidente. En effet, premièrement dans la doctrine juive, de l'imperfection, mais pas d'erreur, pas de mythes, pas de panthéisme, ni de dualisme, ni de métempsycose, ni de descriptions fabuleuses du royaume infernal, etc., comme en Égypte, en Assyrie, dans les Indes, en Grèce et même dans la Perse. De plus, telle religion, telle eschatologie et la religion juive diffère, on sait combien, de toutes les anciennes religions purement humaines. L'homme est créé par Dieu et pour Dieu (relation de service et même d'amitié intime avec la divinité) et Dieu-providence veille sans cesse ici-bas et dans l'au-delà, sur tout l'ouvrage de ses mains (justice, sanction, etc.). — Quant au culte primitif des ancêtres, qu'on objecte ici, il faut dire que c'est un culte qui n'est pas primitif dans la famille monothéiste d'Abraham et dans sa race, mais ce fut simplement plus tard une grande tentation pour le peuple d'Israël, après son contact trop intime avec les Égyptiens et les Chananéens; tentation à laquelle il succomba sans doute souvent, mais toujours combattue et dès l'origine par l'autorité enseignante et par les prophètes. Cf. prescriptions mosaïques, Lev., XIX, 28; Deut., XIV, 1, etc. Voir H. Lesêtre, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Morts (Culte des)*, Paris, 1908, t. IV, col. 1316. On ne peut changer ici, sans paralogisme un peu trop fort, le fait accidentel en principe essentiel. Mais voici la deuxième objection : le nationalisme exclusiviste du Jahvé primitif sans juridiction sur le *šeʾôl* ! Cela n'est pas du tout prouvé, au contraire; les textes très nombreux exprimant la crainte et la peur de *šeʾôl* dans l'Ancien Testament, *non mortui laudabunt te, Domine*, etc., etc., signifient simplement qu'avant Jésus-Christ, même les âmes des saints ne pouvaient pas encore jouir des fêtes du ciel, et ne pouvaient plus jouir du culte et des fêtes animées de la liturgie juive. D'ailleurs ces appréhensions s'augmentaient des incertitudes de l'état réel des âmes dans l'au-delà spécialement des âmes encore pécheresses (pour le purgatoire), et qui ne l'était pas? Sur la question du nationalisme et de l'individualisme, voir S. Jérôme, *In Ezech.*, XVIII, 1, *P. L.*, t. XXV, col. 167-169, pour concilier Ezech., XVIII, et Exod., XXXIV, 5; la responsabilité nationale ne s'oppose pas du tout à la responsabilité individuelle; celle-ci a été reconnue et vécue le long de l'histoire hébraïque, cf. plus haut quelques textes pour les origines, I (III) Reg., XI, 12; XXI, 29, qui signifient que Dieu, par miséricorde, ne punira pas de suite Salomon et Achab et qu'il laissera même encore la royauté à leur fils; mais ensuite leur race déchoira. Et dire qu'on veut voir dans ces textes la négation de la responsabilité individuelle ! Enfin dès l'origine Jahvé fut le Dieu des enfers, comme le montrent positivement les textes suivants : Gen., XLIX, 18; Deut., XXXII, 22; Job, XVI, 5, etc.; plus tard, Ps. CXXXIX, 8; Amos, IX, 2 etc. Cf. Hetzenauer, *op. cit.*, *De attributis Dei in V. T.*, p. 438-464. Pour la question spéciale du silence relatif du Pentateuque sur la vie future (immortalité et sanctions) et les raisons de ce silence qui n'est pas un argument négatif contre l'existence de la doctrine chez les Hébreux, voir *Ame* dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 461-473; aussi un très bon exposé au point de vue doctrinal et historique dans H. Martin, *op. cit.*, c. II, § 3, p. 54 sq. et note VI, p. 527-533. En résumé, la sanction morale, normalement est double : terrestre et ultra-terrestre; la sanction ultra-terrestre est par elle-même obscure à la raison; de plus, la révélation primitive préféra laisser ignorées des vérités que des hommes charnels en particulier, parce qu'ils étaient enclins à l'idolâtrie, ne pouvaient porter; voilà pourquoi les auteurs sacrés commencèrent à parler surtout, sinon exclusivement, de la sanction terrestre : d'autant plus que Dieu lui-même, s'accommodant aux instincts inférieurs des Juifs, les conduisit en fait pendant presque toute leur histoire, surtout par des sanctions temporelles plus immédiates et plus frappantes. Pour tout dire d'un mot, c'était la loi charnelle et de crainte, et non pas encore la loi spirituelle de l'amour. — Après l'origine, l'évolution.

L'évolution de la doctrine infernale juive est une marche assurée vers la pleine lumière, sans jamais aucune chute dans l'erreur; comme il n'y eut jamais de fantaisie mythologique ou de rêverie chimérique, ainsi il n'y eut jamais, dans l'enseignement des Livres saints, de courant matérialiste, ou de courant négateur des sanctions ultra-terrestres. Peu à peu le problème de ces sanctions définitives se précisa devant la réflexion et la révélation, sort des justes et sort des méchants, jusqu'aux sublimes explications des deutérocanoniques, prélude de l'Évangile.

Quant aux influences étrangères, tout compté, il semble assuré qu'elles n'ont pas du tout pénétré dans la Bible. Elles ont séduit parfois telle ou telle portion du peuple juif; par exemple, quelques pharisiens et les kabbalistes ont pris à l'Égypte la métempsycose, aux Chaldéens l'astrologie, aux Perses le panthéisme émanatiste et les superstitions de la démonologie; mais ce sont erreurs condamnées ou ignorées par la Bible. Tout au plus, les hagiographes ont pu prendre occasion quelquefois des faussetés païennes pour pro-

clamer plus explicitement la vérité, comme Daniel à la cour de Darius affirme l'inégalité éternelle contre l'éternité unique mazdéenne.

6° *La théologie juive extra-canonique du IIe siècle avant Jésus-Christ jusqu'à la fin du Ier de notre ère.* — Pour plus de brièveté nous suivrons un ordre systématique. Les apocryphes juifs distinguent équivalemment pour les méchants après leur mort la peine du dam et la peine du sens, comme les deutérocanoniques, et ils décrivent ces deux peines. Voir DÉMON, t. IV, col. 328-330.

1. Le nom des damnés est effacé du livre de vie. *Hénoch*, CVIII, 3; *Jubilés*, XXXVI,10. Pour eux, plus de vie heureuse, *Hén.*, XCIX, 1; plus de paix, *Hén.*, V, 4; XII, 5 sq., etc.; pas de souvenir au jour de miséricorde pour les justes, *Ps. de Salomon*, III, 11; XIV, 9; mais la perdition, ἀπώλεια, *Ps. de Salomon*, XV, 9, 10, etc.; *Hén.*, V, 5; X, 12; XII, 6; *Testament des douze patriarches*, Lévi, 18; Juda, 25; la mort éternelle et sans fin, *Hén.*, XCIX, 11; CVIII, 3; Philon, *De posteritate Caini*, 39, t. I, p. 233; *De præm. et pœn.*, 70, t. II, p. 419. Pour les damnés, il vaudrait mieux n'être jamais nés. *Hén.*, XXXVIII, 2; *Secrets d'Hénoch*, XLI, 2. Cf. *Apocalypse de Baruch*, XXX, 5; XXXVI, 11.

2. Les châtiments positifs de l'enfer sont terribles. Il y en a pour l'âme, honte, terreur, crainte, désespoir, *Ps. de Sal.*, II, 31; *Jub.*, XXXVI, 10; *Apoc. de Baruch*, 37; Philon, *De præm. et pœn.*, 69-71, t. II, p. 419; *Quod deter. potiori insid.*, 140, t. I, p. 218. Les damnés verront la félicité des justes, *Hén.*, CVIII, 15, pour leur plus grand désespoir; ou bien, au contraire, ils disparaîtront de la vue des bons, *Hén.*, XLVIII, 9; LIV, 1; LX, 18; LXII, 12; LXXVII, 3, etc.; esséniens d'après Josèphe, *De bello judaico*, II, VIII, 11.

Mais les théologiens juifs se complaisent surtout dans la description des supplices corporels de l'enfer; ils y déploient leur imagination. *Hén.*, LIII, 3 sq.; LVI, 1 sq., etc.; IV Mach., IX, 9; XII, 12; XIII, 14; *Testament*, Aser, VI, 5. En particulier, ils mettent en enfer le froid et la soif. *Secrets d'Hénoch*, X, 2; cf. Josèphe, *De bell. jud.*, II, VIII, 11 (croyance des esséniens); mais surtout le feu, *Hén.*, X, 6; XVIII, 11-16; XXI, 1-6; LIV, 1, 6; XCVIII, 3; C, 9; CIII, 8, etc.; *Secrets d'Hénoch*, X, 42; LXIII; 4; IV Mach., IX, 9; X, 10, 15; XII, 12; IV Esd., VI, 1-14; VII, 36, 38; et les ténèbres, *Hén.*, XLVI, 6; LXIII, 6; CIII, 8; CVIII, 14; *Jubilés*, VII, 29; *Ps. de Salomon*, XIV, 9; XV, 10; *Secrets d'Hénoch*, X, 2. R. H. Charles, *loc. cit.*, col. 1362, trouve dans Hénoch, XCI-CIV, un enfer purement spirituel, à cause des « esprits jetés dans la fournaise de feu. »

3. Ces supplices sont proportionnés aux péchés et même appliqués spécialement aux divers membres, instruments du mal : feu, langue, yeux, etc., soufre, bitume, suspension, etc. Voir surtout l'*Apocalypse d'Élie*, Steindorff, *Die Apokalypse des Elias*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1899, t. XVII, fasc. 3, p. 30. Voir t. I, col. 1491; *Revue bénédictine*, 1908, p. 149-160.

4. La durée de l'enfer, c'est l'éternité. *Jubilés*, XXXVI, 10; *Ps. de Salomon*, II, 31, 34; III, 11 sq.; XV, 12 sq.; IV Mac., IX, 9; XII, 12; XIII, 15; *Hén.*, XXII, 11; XXVII, 2; LIII, 2, etc.; *Secrets d'Hénoch*, X, 6. Cf. IV Esd., VII, 42-45, 105; Philon, *De cherubim*, 1; *De execr.*, 6; Josèphe, *loc. cit.*; *Testam.*, Zabulon, 10; Aser, 7.

5. Qui sont les *damnés?* Des anges déchus et tous les méchants, spécialement les Juifs apostats. *Hén.*, X, 13-14; XXVII, 1; LIV, 6; XC, 24-26; *Assomption de Moïse*, X, 10; IV Esd., VII, 35; *Testam.*, Siméon, 6; Zabulon, 9. Les démons torturent les hommes. *Hén.*, LIII, 3, 5; LVI, 1-4; *Secrets d'Hénoch*, X, 3; *Testam.*, Ruben, IV, 6.

6. Moment de l'entrée en enfer. D'après Josèphe, *De bello judaico*, II, VIII, 11, les esséniens croyaient cette entrée réalisée de suite après la mort et c'était aussi l'opinion générale chez les hellénistes. Le judaïsme palestinien, au contraire, distinguait presque unanimement une sanction provisoire et une sanction définitive après la sentence du dernier jugement. *Hén.*, X, 4-6, 12; XVIII, 1-6, 12-16; XXI, 1-7; XXII, 1-9, 11-13; IV Esd., VII, 75-101; *Jubilés*, XXIII, 31; *Apoc. de Baruch*, 37.

7. Le lieu de l'enfer, c'est l'Hadès, *Ps. de Salomon*, IV, 9; XV, 10; *Secrets d'Hénoch*, XL, 12; XLII, 1 sq., ou le *še'ôl*, *Hén.*, LXIII, 10; XCIX, 11; CIII, 7, etc.; *Jubilés*, VII, 29; XXII, 22. Il se trouve sous terre, *Secrets d'Hénoch*, XXXI, 4; *Jubilés*, VII, 29; *Orat. Manasse*, III, 17; à l'occident, dans les cavités d'une haute montagne, *Hén.*, XXII; dans un désert immense où il n'y a pas de terre, *Hén.*, CVIII, 3; au troisième ciel au nord, en face du paradis, *Secrets d'Hénoch*, X, 1; cf. IV Esd., VII, 36; *Testam.*, Lévi, 3. Le Géhinnom est l'enfer même ou la porte de l'Abîme, du gouffre, la gueule de l'enfer, *Hén.*, XXVII, 1, 3; LIV, 1 sq.; LVI, 8; XC, 26; IV Esd., VII, 36, 38, 84; *Apoc. de Baruch*, XLIV, 15; Talmud de Babylone, *Erubin*, fol. 19, 1 : « là entre deux palmiers, où l'on voit s'élever de la fumée. » Cf. Targum de Jonathan, Gen., III, 24; *Hénoch*, XXVI, 1; IV Esd., II, 29.

Dans l'enfer enfin il y a des régions séparées, *promptuaria animarum*, IV Esd., IV, 41; ordinairement au nombre de deux pour la séparation des bons et des méchants, cf. Luc., XVI, 23; au nombre de quatre, *Hén.*, XXVII, 2; LVI; 4 : deux pour les justes et deux pour les pécheurs dont une temporaire avant le jugement, l'autre définitive, l'abîme de feu éternel après le jugement. Voir les textes cités au sujet de la durée de l'enfer.

8. Pour les rapports des damnés avec Dieu, tous ces livres en indiquent quelques traits. Le IVe livre d'Esdras, III-XIV, contient en particulier une des spéculations les plus élevées de la théologie juive, surtout VII-IX, sur la nature, les causes, les raisons de la damnation. Il est vrai que cet écrit a dû être remanié par une main chrétienne.

9. Bien qu'on l'ait contesté, les Juifs hellénistes sont restés fidèles à la pensée juive sur la doctrine des l'enfer. Le livre de la Sagesse et les textes de Josèphe, *De bello jud.*, II, VIII, 11-14; *Ant. jud.*, XVIII, I, 3; de Philon, indiqués plus haut, de IV Mach., le prouvent. Cf. *Oracles sybillins*, fragm. III, 43, 49.

Une exploration détaillée dans le maquis touffu du Talmud serait peu utile : c'est un mélange d'opinions d'écoles difficile à démêler. Au sujet de l'enfer, il y a de-ci, de-là, comme des poussées vers des idées conditionalistes; mais celles-ci ne sont pas absolues; ainsi l'école de Hillel croyait à un enfer de douze mois pour les païens; mais pour les *minim* (chrétiens), les épicuriens, etc., l'enfer était éternel. Cf. Salmond, art. *Hell*, dans *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 346; R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, p. 118, 125, 187, 191, 226. En enfer, il y aurait, d'après le Zohar, du feu et de la glace; ce feu a été créé le second jour; ailleurs, il est une des sept choses créées avant le monde. On a prétendu, d'après Josèphe, que les pharisiens admettaient la métempsycose dès le temps de Notre-Seigneur; la kabbale fut panthéiste; les Juifs actuels, même orthodoxes, sont généralement universalistes. Cf. art. *Judaism*, dans *The catholic Encyclopedia*, 1910, t. VIII, p. 402.

R. H. Charles, art. *Eschatology*, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, t. II, col. 1355-1371; E. Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine à l'époque de Jésus-Christ*, 2e édit., Paris, 1878, p. 144-149; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 136-156; J. Touzard, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 227-241; P. Volz, *Jüdische*

Eschatologie von Daniel bis Akiba, Tubingue, 1903, p. 270-292; J.-B. Frey, *La théologie juive* (lith.), Rome, 1910, l'eschatologie définitive, I, IV. Cf. W. Bousset, *Die Religion des Judenthums im neutestamentlichen Zeitalter*, Berlin, 1903; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1906, t. I, p. 31-46, 49-52. Voir t. I, col. 1480-1491. F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906, p. XXXIV-XXXVII; E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 30-31; J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 56-63.

II. Dans le Nouveau Testament. — Saint Jean-Baptiste, pour pousser à la pénitence, avait déjà prêché la colère future et le feu où sera précipité l'arbre infructueux, et la fournaise inextinguible qui consumera la paille rejetée par le vanneur; or, celui-ci va venir nettoyer parfaitement son aire. Luc., III, 7, 9, 17; cf. Matth., III, 10, 12; Joa., III, 36.

1° *Jésus-Christ.* — En effet, Jésus-Christ vient enfin et c'est le grand révélateur de l'au-delà. Sur son existence, sur sa nature et sur ses relations avec le Dieu vivant et personnel qui est notre Père, c'est lui qui a apporté aux hommes la certitude et la clarté définitives.

1. *Exhortations.* — Jésus commence par prêcher la bonne nouvelle du royaume qui approche, qui se réalise enfin dans l'humanité; il y prépare les âmes; il en promulgue la loi et il exhorte sans cesse à la pratique de cette loi. Il propose pour cela à ses auditeurs des motifs divers; l'un des plus souvent invoqués est tiré du salut éternel qui est en jeu. Il y a, en effet, un état de péché qui *pour l'éternité n'aura pas de rémission, mais rendra coupable d'un crime éternel.* Marc., III, 29. Cf. Matth., XII, 32; Joa., VIII, 20-24, 35. Et le crime irrémissible aura son châtiment éternel, la géhenne de feu. Dans le sermon sur la montagne, en effet, le Maître recommande, sous peine de ce supplice terrible, la charité fraternelle. Matth., V, 22. Il ordonne de même la chasteté à tout prix, fallût-il sacrifier son œil droit et sa main, objets de scandale, pour que le corps ne soit pas jeté dans la géhenne. Matth., V, 29, 30. Avant de conclure cette promulgation de la loi nouvelle, Notre-Seigneur ouvre enfin la perspective de deux avenirs différents: aux uns, le royaume des cieux, aux autres, l'éloignement de Jésus qui ne les connaît pas. Matth., VII, 21-23.

A Capharnaüm où la foi du centurion excite son admiration, il prophétise la vocation des gentils à la béatitude céleste et la destinée de certains juifs aux ténèbres extérieures, où il y aura des pleurs et des grincements de dents, Matth., VIII, 11, 12, *ibi erit fletus et stridor dentium.* Voir Dam, t. IV, col. 22, pour l'explication des ténèbres extérieures; les pleurs expriment la douleur; le grincement des dents, le désespoir et la rage.

Aux Douze qu'il envoie prêcher, il enseigne à craindre celui qui peut tuer l'âme et le corps pour la géhenne. Matth., X, 28.

Mais le résumé le plus vigoureux de ces exhortations morales se trouve dans Marc, IX, 42-48. Cf. Matth., XVIII, 8-9. Le Maître veut prémunir de nouveau ses disciples contre le scandale, cette grande cause de la perte des âmes : « Si ta main te scandalise, dit-il, coupe-la; il vaut mieux entrer manchot dans la vie (éternelle) que d'aller avec ses deux mains dans la géhenne, dans le feu inextinguible, où leur ver ne meurt pas et leur feu ne s'éteint pas. » Le même refrain est répété après deux couplets que le parallélisme rend de plus en plus poignants : « Et si ton pied te scandalise, coupe-le; il vaut mieux entrer estropié dans la vie (éternelle) que d'être jeté avec deux pieds dans la géhenne du feu inextinguible (Vulg.), dans la géhenne, dans le feu inextinguible (texte grec), où leur ver ne meurt pas et leur feu ne s'éteint pas. Et si ton œil te scandalise, arrache-le il vaut mieux entrer borgne dans le royaume de Dieu que d'être jeté dans la géhenne (du feu), où leur ver ne meurt pas et leur feu ne s'éteint pas. Oui, tous seront salés par le feu comme on sale des victimes avec du sel. » En face du royaume de Dieu, où est la vie, il y aura éternellement un enfer de feu inextinguible, et de ver rongeur indestructible, supplice éternel des damnés. La formule : *ubi vermis eorum non moritur et ignis non extinguitur*, est une citation littérale d'Isaïe, LXVI, 24. Cf. Eccli., VII, 19; Judith, 20, 21.

2. *Paraboles.* — La seconde forme d'enseignement du Sauveur fut la parabole. Or, fréquemment sous ce voile symbolique, les perspectives éternelles se cachent de façon à se révéler à qui a les yeux pour voir. Plusieurs ont trait à l'enfer. Cf. Fillion, *Commentaire sur S. Matthieu*, Paris, 1878, p. 257 sq. Dans une première série qui a pour objet le royaume de Dieu, Matth., XIII; Marc., IV; Luc., VIII, deux nous renseignent sur la destinée des méchants rejetés du royaume : celle de l'ivraie et celle du filet rempli de poissons bons et mauvais.

Parabole de l'ivraie. Matth., XIII, 24-30. Un homme n'avait semé que du bon grain dans son champ; son ennemi y sème de l'ivraie pendant la nuit. Les épis formés, l'ivraie apparaît et les serviteurs veulent aller l'arracher aussitôt; mais le propriétaire du champ préfère attendre la moisson. Alors il dira aux moissonneurs d'arracher d'abord l'ivraie et de la lier en gerbes pour la livrer au feu. Le Sauveur a expliqué lui-même à ses apôtres cette parabole. Matth., XIII, 37-43. L'homme qui n'a semé que du bon grain, c'est le Fils de l'homme (lui, Jésus); le champ, c'est le monde; le bon grain, ce sont les fils du royaume; l'ivraie, ce sont les fils du mauvais, υἱοὶ τοῦ πονηροῦ. Le mauvais, l'ennemi qui a semé l'ivraie, c'est le diable. La moisson, c'est la consommation du siècle et les moissonneurs seront les anges. Voici maintenant le sort des méchants : « De même qu'on rassemble l'ivraie et qu'on la brûle au feu, ainsi fera-t-on à la consommation du siècle; le Fils de l'homme enverra ses anges; ils ramasseront de son royaume tous les scandales et tous les ouvriers d'iniquité et ils les précipiteront dans la fournaise de feu; là il y aura des pleurs et des grincements de dents. » Cf. S. Thomas, *In Matth.*, *Opera*, Paris, 1876, t. XIX, p. 433 sq.

Parabole du filet. Matth., XIII, 47-50. Le filet retiré plein de poissons, le pêcheur trie les bons poissons qu'il recueille et les mauvais qu'il jette dehors. « Ainsi en sera-t-il à la fin du monde. Les anges viendront et feront la séparation des justes et des impies et ils jetteront ceux-ci *in caminum ignis. Ibi erit fletus et stridor dentium.* »

Dans une autre série de paraboles, voici celle du grand festin, Luc., XIV, 16-24, dans laquelle le Maître déclare qu'aucun des invités rebelles ne goûtera à son repas, symbole de la béatitude céleste; et puis celle de Lazare, le pauvre mendiant et du mauvais riche. Luc., XVI, 19-31. Le pauvre, qui avait souffert avec patience, étant mort, fut porté par les anges dans le sein d'Abraham; le riche sans cœur mourut, lui aussi, et fut enseveli (selon la ponctuation du texte grec). Dans l'Hadès, comme il était dans les tourments, il leva les yeux et vit de loin Abraham et avec lui Lazare. « Père Abraham, cria-t-il, aie pitié de moi et envoie Lazare tremper l'extrémité de son doigt dans l'eau pour m'en rafraîchir la langue, *quia crucior in hac flamma.* » Abraham répond : « Mon fils, rappelle-toi que tu as eu du bonheur pendant ta vie et que Lazare n'avait alors que des maux; maintenant il goûte ici la consolation, et toi tu es dans les tourments. De plus, entre nous et

vous, a été creusé un abîme immense et personne ne peut plus aller d'ici là-bas, ni de chez vous vers nous. » Ce lieu de tourments, où le feu torture le mauvais riche et qui est séparé du sein d'Abraham par un abîme infranchissable, c'est la partie du *še'ôl* réservée aux méchants, l'enfer éternel, vu et manifesté par le Verbe incarné.

Parabole des noces royales. Matth., XXII, 1-14. Un convive est entré sans la robe nuptiale. Le roi le condamne à être jeté, pieds et mains liés, dans les ténèbres extérieures, où seront les pleurs et les grincements de dents.

Parabole des vierges sages et des vierges folles. Matth., XXV, 1-13. Quand les vierges folles reviennent avec leurs lampes garnies d'huile, la porte du royaume éternel est fermée. Elles frappent en vain; l'époux leur répond qu'il ne les connaît pas. Elles sont donc exclues du royaume céleste.

Parabole des talents. Matth., XXV, 14, 30; cf. Luc., XIX, 1-28. Aux bons serviteurs, qui ont fait valoir leurs talents, la joie du Seigneur; aux serviteurs négligents et inutiles, les ténèbres extérieures avec les pleurs et les grincements de dents.

Il y aura donc des réprouvés. Du nombre seront les pharisiens hypocrites qui font des païens convertis des fils de la géhenne. Matth., XXIII, 15. Serpents, race de vipère, le Christ, ému de la perte des âmes, les anathématise, ils n'échapperont pas à la sentence de la géhenne (condamnation à l'enfer).

Dans le grand discours eschatologique enfin, Matth., XXIV-XXV, en parlant de la fin du monde, Jésus déclare que le maître séparera le mauvais serviteur des autres serviteurs qu'il maltraitait et lui donnera sa part avec les hypocrites, au lieu où seront les pleurs et les grincements de dents, XXIV, 51. Puis, solennellement et sans voiles il décrit le dernier jugement et la séparation définitive des bons et des méchants. Ceux-ci seront placés à gauche comme des boucs, XXV, 33, et ils entendront leur sentence : « Retirez-vous de moi, maudits, au feu éternel préparé pour le diable et ses anges, » 41. Sentence sans appel, sans sursis, sans fin; car aussitôt ils iront au supplice éternel, 46.

Dans l'Évangile de saint Jean, les destinées de l'homme sont présentées sous l'idée générale de vie éternelle ou de perte éternelle, III, 3, 15, 16, 18, 36; VI, 40, 52, 55, 59; X, 28; XII, 25, 26, 48, 50; XVII, 2, 12; XVIII, 9; XX, 31. Cette perdition est la peine du dam, plus terrible que celle du feu. Voici encore des traces certaines de la pensée de l'enfer éternel dans le quatrième Évangile. Celui qui ne croit pas au Fils, n'aura pas la vie éternelle, mais la colère de Dieu demeurera sur lui, III, 36. Les Juifs qui mourront dans leurs péchés, ne pourront venir où il va, VIII, 21-24. Le péché rend esclave et l'esclave ne demeure pas toujours comme les fils dans la maison, VIII, 34, 35. Les disciples, qui ne demeureront pas attachés au Maître comme des branches au cep, seront jetés dehors comme des branches stériles; ils dessécheront, on les recueillera pour les jeter au feu où ils brûleront, XV, 2, 6; cf. III, 18; V, 22-25, 29; IX, 39; XII, 31, 46, 48, etc. On voit par là ce que vaut le jugement de R. H. Charles, *loc. cit.*, col. 1318, qui a prétendu que l'auteur du quatrième Évangile était en contradiction avec les Synoptiques au point de vue de l'eschatologie. Les Synoptiques auraient gardé la vieille eschatologie judaïque dont le quatrième Évangile ne parlerait pas pour ne rappeler que l'amour divin universel.

2° *Enseignement des apôtres.* — Les apôtres continuent à enseigner implicitement ou même souvent très explicitement la perdition éternelle des méchants. Voir JUGEMENT, RÉPROBATION, pour les affirmations implicites.

1. *Saint Pierre.* — Les faux prophètes et les maîtres du mensonge seront punis et vont à leur perte, dit saint Pierre. II Pet., II, 1, 3, 12, 14; III, 7, 16. De même que Dieu a puni les anges rebelles et leur a réservé, après le jugement, les supplices de l'enfer, II, 4, ainsi il réserve les méchants pour les tourmenter au jour du jugement, 9. Le participe κολαζόμενους est au présent et signifie que, torturés dès maintenant, les pécheurs sont réservés à la fin du monde pour un jugement qui ne terminera pas leurs supplices, mais les consacrera au contraire et les rendra comme plus définitivement fixés. Voir t. IV, col. 336. Aux faux prophètes, nuages poussés par la tempête, d'épaisses ténèbres sont réservées, II, 7, et quelques manuscrits ajoutent : *in æternum.*

2. *Saint Jude.* — Sa courte épître, qui est en étroite relation avec la seconde lettre de Pierre, est dirigée tout entière contre les impies qui nient Notre-Seigneur Jésus-Christ. A eux, la perdition éternelle, celle des anges déchus, réservés aux ténèbres éternelles, 6, celle de Sodome et de Gomorrhe, villes condamnées au feu éternel. Ce sont des astres errants, à qui est réservée pour l'éternité la nuée ténébreuse, 13. Voir t. IV, col. 336.

3. *Saint Jacques.* — Il menace d'un jugement sans miséricorde celui qui n'a pas fait miséricorde, II, 13. Parce que l'apôtre ajoute que la miséricorde l'emporte sur le jugement, il y eut autrefois une curieuse controverse sur ce texte; les uns affirmaient qu'en enfer Dieu exerce une justice rigoureuse à cause de la première partie du verset (Sylvius, Estius). D'autres, à cause de la deuxième partie du verset, admettaient avec saint Thomas que Dieu punit en enfer *citra condignum.* Le vrai sens est celui-ci : Il n'y a pas éternellement de pardon pour les pécheurs sans cœur pour leurs frères : quant aux hommes charitables à leurs semblables, ils ne craindront pas le jugement. C'est au feu de la géhenne que la mauvaise langue prend ce feu qui enflamme tout le cours de notre vie, III, 6. Enfin les mauvais riches s'amassent des trésors de colère pour les derniers jours, V, 3; cf. I, 15; II, 19; IV, 4-8, 12.

4. *Saint Paul.* — Il n'a pas varié dans son enseignement sur l'enfer au cours de sa carrière apostolique et il a toujours affirmé cet enfer éternel. Une réfutation détaillée des théories rationalistes nous entraînerait ici trop loin. R. H. Charles, *loc. cit.*, col. 1382-1386, par exemple, distingue quatre stades dans la pensée eschatologique de Paul, pour aboutir à une doctrine de restauration universelle, ou du moins à la négation de l'enfer éternel. Voir une réfutation générale à PRÉDESTINATION et RÉPROBATION. Les textes positifs que nous donnerons ici suffiront à notre point de vue.

Pour consoler les chrétiens de Thessalonique persécutés, Paul leur annonce les futures justices : à eux la joie, à leurs persécuteurs l'enfer éternel, I, 5-9. Aux Galates, l'apôtre affirme énergiquement que ceux qui font les œuvres de la chair n'atteindront pas le royaume de Dieu, V, 19-21. Même affirmation dans la Ire lettre aux Corinthiens, VI, 9, 10. Avant de recevoir l'eucharistie, les chrétiens doivent se juger eux-mêmes afin de ne pas être condamnés avec ce monde, XI, 32. Il y en a qui périssent, II Cor., II, 15, 16; IV, 3; XIII, 5; et il y a deux cités irréconciliables, VI, 14-18. Il y a deux alternatives éternelles. Rom., II, 2-12. Les œuvres de la chair de nouveau sont exclues de l'héritage céleste. Eph., V, 5. Il y a des réprouvés à jamais. I Tim., V, 6, 11-15; II Tim., II, 12-20. Il y a un jugement et une réprobation éternels. Heb., VI, 2, 7-9; IX, 27; X, 26-31.

5. *Saint Jean.* — Au voyant de Patmos, Dieu a fait voir aussi les deux cités de l'au-delà, la Jérusalem cé-

leste et l'étang ardent des tourments éternels, XIV, 19; XX, 15; XXI, 8. A tous ceux dont les noms ne seront pas écrits sur le livre de la vie, la damnation, III, 5; XX, 12-15; XXI, 27. Cette damnation qui est l'exclusion du livre de vie, est appelée la *seconde mort*, II, 11; XX, 6, 14; XXI, 8; l'extermination, XI, 18. Cette mort n'est pas l'anéantissement, mais une privation de la vie divine, XXI, 8, 27; XXII, 15, en un lieu de supplices éternels et horribles, dont le plus sensible est le feu. Ce lieu est le puits de l'abîme, IX, 2. Il est préparé pour quiconque portera le caractère de la bête, XIV, 10, 11. Dieu irrité contre les coupables les tourmentera dans le feu et le soufre en présence des saints anges, et la fumée de leurs tourments montera pendant tous les siècles et les damnés n'auront de repos ni jour ni nuit. A la fin des temps, le diable sera jeté dans le goufre de feu et de soufre avec la bête et le faux prophète, où ils y seront tourmentés jour et nuit pendant tous les siècles, XX, 9, 10. Après le jugement, l'enfer et la mort seront jetés dans l'étang de feu ainsi que tous ceux dont les noms ne sont pas inscrits au livre de vie, 14, 15; cf., XXI, 8, 27; XXII, 15.

Pour résumer en quelques mots le développement de la doctrine de l'enfer dans l'Écriture sainte, nous pouvons distinguer trois phases dans l'Ancien Testament et trois dans le Nouveau. — 1° *Pour l'Ancien Testament.* — 1. *Des origines aux prophètes*, ce sont concepts rationnels vagues sur les sanctions ultra-terrestres, préservés de toute erreur par l'Esprit divin qui inspire de plus aux auteurs sacrés un vif sentiment des jugements inéluctables de Dieu. — 2. *Les prophètes* ont la vision nette des sanctions elles-mêmes avec leur durée éternelle : existence d'un enfer de damnation et de supplices positifs sans fin. — 3. *Les deutérocanoniques*, avec un exposé plus étendu de ces supplices et de leurs rapports avec les péchés qui les méritent, commencent à étudier l'importance vitale universelle de cette doctrine de l'au-delà et à s'élever ainsi de plus en plus au-dessus de ce monde qui passe. — 2° *Pour le Nouveau Testament.* — 1. *Dans l'Évangile*, Jésus-Christ révèle complètement la substance de la théologie de l'enfer : dam, feu, inégalité, éternité, châtiment de tout péché mortel après la mort. — 2. *Saint Paul* développe synthétiquement l'eschatologie infernale, dans le cadre général de sa théologie. — 3. *Saint Jean* retrace la réalité très complète, partiellement très matérielle, du lieu et des supplices de cet abîme de feu où seront dans les siècles des siècles tous les sectateurs de la cité du mal.

II. ENFER D'APRÈS LES PÈRES. — Pour l'enfer, la tradition ne constitue pas de source spéciale de révélation : il n'y a pas de tradition purement orale. Elle ne fait, ordinairement, que répéter ce qui était déjà clairement et explicitement dans la sainte Écriture. Cependant, elle fait davantage sur quelques points; elle certifie ou même détermine le sens un peu obscur ou douteux de la révélation écrite, par exemple, pour la localisation de l'enfer, la damnation des enfants, le feu, le moment où l'enfer commence pour les damnés, la mitigation, etc.

Le magistère chrétien a surtout rempli le rôle, au point de vue spéculatif, de développer la foi à l'enfer en dogme précis, puis en théologie savante.

La foi à l'enfer et à l'enfer éternel ayant été dès l'origine un de ces articles fondamentaux, enseignés par Jésus-Christ et ses apôtres à l'Église, non pas implicitement, mais très explicitement, le développement de la connaissance de l'enfer n'a pas passé par les trois époques ordinaires : stade implicite, discussions, foi explicite. Cependant, l'histoire de la doctrine de l'enfer chez les Pères peut se diviser ainsi : I. Pacifique possession de la foi. II. Lutte contre l'hérésie. III. Dogme défini.

I. PACIFIQUE POSSESSION DE LA FOI. — 1° *Pères apostoliques.* — On ne trouve dans leurs courts écrits que très peu de passages explicites sur la sanction infernale. Celle-ci est évidemment implicite dans les doctrines répétées de la vie et de la mort éternelle. Cf. *Didaché*, I, 1, les deux voies, celle de la vie et celle de la mort, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., Tubingue, 1901, t. I, p. 2; *Epist. Barnabæ*, I, 18, IV, 13; XX, 1, *est enim via mortis æternæ cum supplicio, in qua sunt quæ perdunt animam hominum*, Funk, p. 48, 94, et l'auteur énumère ceux qui seront ainsi damnés: tous les pécheurs. Saint Clément parle des maudits de Dieu et il les oppose aux bénis de Dieu. *Ia Cor.*, XXX, 8, p. 138. Selon la *IIa ad Cor.*, qui est un vrai sermon sur le salut éternel, si nous ne faisons pas la volonté du Christ et si nous méprisons ses commandements, rien ne nous arrachera à l'éternel supplice, VI, 1, p. 190; pour ceux qui n'auront pas gardé le sceau du baptême, *vermis eorum non morietur et ignis eorum non extinguetur et erunt in visionem omni carni*, VII, 6, p. 192. Cf. Is., LXVI, 24. Voir aussi, XVII, 5, p. 206, *postquam e mundo exivimus non amplius possumus ibi confiteri* (ἐξομολογήσασθαι) *aut pœnitentiam agere*, VIII, 3, p. 192, 193.

Saint Ignace d'Antioche, *Ad Magn.*, V, 1, p. 234, dit que deux choses sont proposées en même temps : la vie et la mort et que chacun ira en son propre lieu. Le châtiment futur, c'est l'exclusion du royaume de Dieu et le feu inextinguible. *Ad Eph.*, XVI, 1, 2, Funk, p. 226. Enfin, *Ad Smyrn.*, II, p. 276, saint Ignace dit des hérétiques qui prétendent que Jésus a souffert en apparence seulement, qu'après la mort ils seront sans corps et pareils aux démons, ἀσωμάτοις καὶ δαιμονικοῖς.

Saint Polycarpe, *Ad Phil.*, V, 3, p. 302, recommande la pratique de la chasteté, parce que les impudiques seront exclus du royaume de Dieu, V, 3 (citation de I Cor., VI, 9, 10). Dans le *Martyrium S. Polycarpi* (155), l'Église de Smyrne parle de ses martyrs qui méprisaient les tourments de ce monde, se rachetant du supplice éternel en l'espace d'une heure; le feu de leurs cruels bourreaux leur paraissait froid, parce qu'ils avaient devant les yeux le feu éternel et inextinguible qu'ils fuyaient, II, 3, p. 316. A son tour, Polycarpe répond au proconsul, qui le menace de le jeter dans un brasier : « Tu me menaces d'un feu qui ne brûle qu'une heure et qui s'éteint peu après; tu ignores, en effet, que le feu du jugement futur et de la peine éternelle est réservé aux impies, » XI, 2, p. 326.

Des cinq visions d'Hermas, la troisième, la plus importante, représente l'Église sous la forme d'une tour que les anges construisent avec des pierres taillées : les pécheurs, qui veulent faire pénitence ne sont pas loin de la tour; s'ils font vraiment pénitence, ils seront utilisés pour la construction, tant que celle-ci durera; mais quand la bâtisse sera terminée, il n'y aura plus de place pour eux, et ils seront réprouvés, ἔκβολοι, *Vis.*, III, V, 5; d'autres pierres sont rejetées bien loin, ce sont les fils d'iniquité, dont la foi n'était pas sincère, n'ayant pas rejeté toute corruption; ceux-là ne seront pas sauvés, VI, 1. Funk, p. 442, 444. Hermas distingue ensuite trois catégories de pierres rejetées loin de la tour : il y a les croyants qui ont douté et ont pensé trouver une meilleure vie; ils errent et ils sont malheureux en marchant dans des lieux sans chemin; il y a ceux qui tombent dans le feu et y brûlent : ce sont ceux qui à la fin se sont éloignés de Dieu et n'ont pas fait pénitence de leurs fautes; il y a enfin les catéchumènes que la chasteté de la vérité effraie et éloigne du baptême, VII, 1-3, p. 446.

Ici-bas, pécheurs et justes se ressemblent comme les arbres en hiver; tous sont dépouillés et ne donnent pas signe certain de vie. Cf. *Sim.*, III, p. 526. Mais, dans l'autre vie, aura lieu la grande manifestation : les pécheurs, bois sec et mort, brûleront, parce qu'ils n'ont pas fait pénitence, et les païens, parce qu'ils n'ont pas connu leur créateur. Cf. *Sim.*, IV, 4, p. 528. Dans la *Sim.*, VI, II, 2-4, p. 546, le troupeau de la volupté est composé de brebis corrompues, les unes jusqu'à la mort, c'est-à-dire séparées de Dieu pour toujours, les autres jusqu'à la perversion, mais qui feront pénitence. Même enseignement, plus général, dans la *Sim.*, VIII : les rameaux qui, définitivement, après un délai de pénitence, sont restés secs, pourris, rongés, etc., sont morts pour Dieu à jamais, VI, 4, p. 568, mourront de mort, VII, 3, p. 570; ils ont perdu la vie, VIII, 2, 3, 5; IX, 3, 4, p. 570, 572; ils se condamneront à la mort, XI, 3, p. 574 sq. De même encore, certaines pierres seront rejetées pour toujours de la construction de la tour. *Sim.*, IX, XIV, 2, p. 604. Ceux qui n'ont pas connu Dieu et ont mal agi, sont jugés pour la mort; ceux qui ont connu Dieu et ont mal agi, bien qu'ils aient vu ses merveilles, seront punis doublement et mourront pour toujours. *Sim.*, IX, XVIII, 2, p. 612. Il en sera ainsi pour les sept séries de pécheurs, c. XIX-XXIX, p. 612-626. Enfin, dans les derniers avis de l'ange d'Hermas, *Sim.*, X, II, 4, p. 636, ceux qui méprisent le Seigneur et n'observent pas ses commandements, se livrent eux-mêmes à la mort et le Seigneur donnera leurs âmes aux supplices.

L'auteur de l'*Épître à Diognète*, pour convertir son correspondant, invoque deux fois les supplices réservés aux pécheurs, la mort de ceux qui seront condamnés au feu éternel, qui tourmentera jusqu'à la fin ceux qui lui ont été livrés. Funk, p. 408-410. Quelques philosophes ont regardé comme Dieu le feu auquel ils iront, VIII, 2, p. 404.

2° *Les Pères apologistes.* — 1. *Grecs.* — *a*) *Saint Justin.* — *a.* Il atteste d'abord, clairement et explicitement, l'existence et l'éternité du feu de l'enfer pour les démons et pour tous les hommes pécheurs. *Apol.*, I, 8, *P. G.*, t. VI, col. 337. Ils sont punis non pas pour mille ans, comme l'a dit Platon, mais d'une peine éternelle. Saint Justin insiste sur le caractère moralisateur de cette doctrine, 12, col. 341; il réitère l'affirmation du feu éternel, 17, 18, col. 353, 356, avec cette raison nouvelle que tous les méchants retireraient du gain, s'il n'y avait pas d'immortalité; mais l'âme survit et il y a des supplices éternels, 21, col. 361. Enfin, 28, col. 372, il dit de Satan : εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἑπομένων ἀνθρώπων κολασθησομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα. De même, 52, col. 405. Ses affirmations sont aussi claires dans l'*Apol.*, II. Les chrétiens sont persuadés que les méchants et les débauchés seront tourmentés dans le feu éternel, 1, col. 441, quoi qu'en pensent les pythagoriciens et les épicuriens, 2, 7, col. 444, 456. L'Écriture l'enseigne ainsi que l'expérience, puisque les chrétiens ont pouvoir sur les démons lorsqu'ils les menacent du feu éternel, 8, col. 457. Cf. encore *Dial. cum Tryphone*, 45, 81, 120, 131, 133, 140, 141, col. 572, 668, 753, 780, 784, 796, 797 : seront damnés non seulement les infidèles, mais tous les pécheurs. La *Cohortatio ad Græcos* et le *De monarchia* du pseudo-Justin affirment aussi les supplices de l'enfer. *Coh.*, 27, 28, 35; *De mon.*, 3, 4, *P. G.*, t. VI, col. 292, 304, 317-319.

b. Quant aux doctrines personnelles de saint Justin, il a soutenu d'abord certainement que l'enfer serait retardé jusqu'au jugement dernier; pour les démons, *Apol.*, II, 28, col. 372, à cause du genre humain; cf. *Apol.*, I, 8, col. 457; pour les damnés, *Dial. cum Tryph.*, 5, 80, 105, col. 488, 665, 721. En attendant le jugement dernier, les âmes des méchants et des impies sont dans un lieu mauvais, où elles sont punies, tant que Dieu le voudra, 5, col. 488. D'ailleurs, dès après la mort, les pécheurs sont punis. *Apol.*, I, 12, 20; *Cohort. ad Græcos*, 35, col. 341, 357, 304. C'est le premier témoignage de la *dilatio inferni*, qui aura une grande diffusion, surtout dans l'Église latine, jusqu'au VI^e^ siècle. Quelques-uns ont pensé que les mots de ce texte : *quamdiu eas* (*animas*) *esse et puniri Deus voluerit*, exprimaient une idée conditionaliste et restreignaient la durée de l'enfer à la libre volonté de Dieu. Tout au moins, telle aurait été l'opinion du vieillard, avec qui saint Justin avait conversé. Cf. H. Martin, *La vie future*, p. 592. Mais cette interprétation ne s'impose pas, et, d'après le contexte, le *quamdiu* signifie uniquement que, l'immortalité étant admise, ce serait un gain pour les âmes des méchants de périr; aussi ne meurent-elles pas et sont-elles punies, tant qu'elles existent, c'est-à-dire toujours, leur existence étant d'ailleurs un effet de la volonté de Dieu. C'est ainsi que l'a déjà entendu Mœhler, *Patrologie*, t. I, p. 264. Cf. Schwane, *Histoire des dogmes*, Paris, 1903, t. I, p. 430.

b) *Tatien.* — Ce disciple de Justin, encore catholique, affirme explicitement les supplices éternels d'ailleurs différés pour les démons, jusqu'au jour du jugement. *Orat. adv. Græcos*, 14, *P. G.*, t. VI, col. 838. Il en sera de même pour les hommes, 15, col. 840.

c) *Athénagore.* — Les chrétiens ne peuvent être les criminels qu'on dit, eux qui attendent le jugement sévère de Dieu et la damnation. *Legatio pro christianis*, 12, *P. G.*, t. VI, col. 916. De même, 31, col. 964, ils n'imitent pas les païens qui seront punis par le supplice du feu. Dans le *De resurrectione mortuorum*, 18-24, *P. G.*, t. VI, col. 1009 sq., le philosophe athénien fait valoir, pour démontrer la résurrection, la nécessité d'une sanction après cette vie, et pour l'homme tout entier, âme et corps. Le pécheur, qui a été vicieux dans son corps, doit être puni dans son corps et il serait inique et indigne du jugement de Dieu que les âmes seules soient châtiées pour les péchés, commis sur terre.

d) *Théophile d'Antioche*, dans ses trois livres *Ad Autolycum* (169-182), parle, lui aussi, des supplices éternels, réservés aux incrédules, l. I, 14, *P. G.*, t. VI, col. 1045. Les écrivains païens ont volé la doctrine des supplices futurs des impies et des incrédules aux livres inspirés des chrétiens; elle a donc été ainsi promulguée à tous, Théophile en énumère une dizaine; et il confirme cette doctrine par de longues citations de la Sibylle et divers poètes grecs, 36-38, col. 1109 sq. Les chrétiens ont appris que, pour éviter les supplices éternels, il fallait éviter tout péché, 34, col. 1108.

2. *Latins.* — *a*) *Minucius Félix.* — Le païen Cæcilius connaît la foi chrétienne sur l'enfer, qui est la force des martyrs. *Octavius*, c. VIII, *P. L.*, t. III, col. 269 sq. Cf. c. XI, XII, col. 277 sq.

L'apologiste chrétien l'expose et la défend, c. XXXIV, XXXV, col. 363. Les méchants préféreraient *extingui penitus quam ad supplicia reparari. Et tamen admonentur homines doctissimorum libris et carminibus poetarum illius ignei fluminis et de stygia palude sæpius ambientis ardoris quæ cruciatibus æternis præparata... tradiderunt. Et ideo apud eos etiam ipse rex Jupiter per torrentes ripas et atram voraginem jurat religiose. Destinatam enim sibi cum suis cultoribus pœnam præscius perhorrescit. Nec tormentis aut modus ullus aut terminus. Illic sapiens ignis membra urit et reficit, carpit et nutrit.* Comme les feux de la foudre et des volcans brûlent et ne sont pas consumés, *ita pœnale illud incendium non damnis ardentium pascitur sed inexesa corporum laceratione nutritur. Eos autem merito*

torqueri qui Deum nesciunt ut impios ut injustos, nisi profanus nemo deliberat. Minucius ne sait pas comment le feu éternel de l'enfer brûlera sans consumer. Il semble dire que le supplice du feu sera différé pour les démons au moins, puisqu'il leur est destiné et qu'ils le prévoient; mais son texte exprime magnifiquement la foi à l'enfer de feu éternel.

b) Tertullien. — Son eschatologie est dans la note la plus archaïque (ou traditionnelle) et la plus réaliste. Tixeront, *op. cit.*, p. 350. On y trouve d'abord, avec toute la force d'expression du fougueux génie africain, la foi au feu éternel de l'enfer, feu très réel et très corporel, et aussi l'opinion d'une certaine *dilatio* des peines infernales jusqu'après le jugement, non seulement pour les démons, mais encore pour les damnés. Il esquisse le premier les sentiments et la douleur intime des damnés, et ses controverses avec Marcion lui font éclairer quelques rapports de l'enfer avec les attributs divins.

a. Enfer éternel et feu corporel. — *Apologeticus* (de 197), c. XLV, XLVII-XLIX, *P. L.*, t. I, col. 363, 581 sq., l'apologiste répète après tous ses devanciers la réponse radicale aux calomnies des païens : les chrétiens ne peuvent être les affreux criminels que l'on dit, eux qui prévoient *æternam pœnam..., magnitudinem cruciatus, non diuturni, verum sempiterni.* Puis, il prend l'offensive. *Ridemur Deum prædicantes judicaturum,.. et gehennam si comminemur quæ est ignis arcani subterranea ad pœnam thesaurus*; et pourtant les poètes et les philosophes païens admettent, eux aussi, des juges infernaux et le Pyriphlegethon, instruits d'ailleurs par nos Écritures. La métempsycose est absurde. On ne peut non plus pourtant admettre des séries sans fin de résurrections, pour de nouvelles vies terrestres et de nouvelles épreuves, car tout doit avoir un terme et être fixé enfin dans une éternité infinie, *ad expungendum, quod in isto ævo boni seu mali meruit et exin dependendum in immensam æternitatis perpetuitatem... profani et qui non integre ad Deum in pœnam, æque jugis, ignis.* Sur l'action de ce feu, Tertullien répète les remarques rudimentaires de l'*Octavius* : il ne consume pas, mais il répare ce qu'il brûle, comme celui de la foudre ou des volcans, et les damnés ont *ex ipsa natura ejus, divina scilicet, subministrationem incorruptibilitatis; longe alius est qui usui humano, alius qui judicio Dei apparet, sive de cælo fulmina stringens, sive de terra per vertices montium eructans, non enim absumit quod exurit, sed dum erogat reparat.* Voir, en outre, de nombreuses déclarations, semées çà et là, presque en tous ses ouvrages : *De testimonio animæ*, 4, col. 686; *De pœnitentia*, 9, 11, 12, *P. L.*, t. I, col. 1354 sq.; il faut penser aux supplices éternels, à la géhenne, au trésor du feu éternel pour s'encourager à subir les peines de l'exomologèse, *De carne Christi*, 14, t. II, col. 823; *De fuga in persecutione*, 12; *De resurrectione carnis*, 35 : *eum potius timendum qui corpus et animam occidat in gehennam*, Matth., X, 28 : *occidere* n'est pas anéantir, car la géhenne a un feu éternel, t. II, col. 858 sq.; *Scorpiace*, 9; *De anima*, 7, prouve la corporéité de l'âme par la corporéité du feu infernal, t. II, col. 697, etc.

b. Dilation de l'enfer jusqu'après le jugement. — Tertullien l'enseigne et cherche à la prouver, *De anima*, 55-58, *P. L.*, t. II, col. 795 : il y a un enfer général pour toutes les âmes, excepté pour les martyrs; le démon n'a pas de plus grand souci que de nous empêcher d'y croire. D'ailleurs, *et supplicia jam illic et refrigeria*, comme le prouve le sort différent de Lazare et du mauvais riche. Dans l'*Apologeticum*, c. XLVIII, *P. L.*, t. II, col. 591, Tertullien prouve ce délai par cette raison que l'âme sans le corps ne peut souffrir. Cf. c. XXIII, t. I, col. 471 sq.

c. Douleurs spéciales des damnés. — *De spectaculis*, 30, *P. L.*, t. I, col. 736 sq., décrit divers damnés et leurs péchés plutôt qu'il n'analyse leurs douleurs intimes. Les persécuteurs *sævioribus quam ipsi contra christianos sævierunt flammis insultantibus liquescentes*; les sages *coram discipulis suis una conflagrantibus erubescentes;* les poètes *ad inopinati Christi tribunal palpitantes;* et le feu éternel toujours, pour le tragédien pleurnicheur, pour le comédien dissolu, pour le cocher, *in flammea rota totus ruber*, pour l'athlète *in igne jaculatus.*

d. L'enfer et les attributs divins. — Tertullien, *Adv. Marcion.*, l. I, c. XXVI, XXVIII, *P. L.*, t. II, col. 277 sq., prouve supérieurement contre Marcion que Dieu devait punir le péché dans l'autre vie. Les marcionites ne niaient pas cependant tout châtiment des pécheurs : le feu du démiurge (distinct de Dieu) devait les saisir au dernier jour. Tertullien leur réplique que le créateur (Dieu) leur préparera alors *sulphuratiorem eis gehennam.* Plus loin une belle page de théodicée, l. II, c. XI, XIII, XIV, col. 324-329. La crainte de l'enfer est nécessaire pour nous faire pratiquer la vertu : *Horremus terribiles minas creatoris, et vix a malo avellimur; quid si nihil minaretur? delicta gauderent... diabolus illuderet*, etc. Si on objecte que Dieu est ainsi l'auteur même du mal, il faut distinguer *mala delicti et mala supplicii, mala culpæ et mala pœnæ.* L'auteur du mal du péché, c'est le diable; Dieu est l'auteur du mal de la peine, c'est-à-dire de la justice, car si le supplice est mauvais pour le criminel, il est bon pour Dieu et la justice. Cf. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893; E. F. Schulze, *Elemente einer Theodicee bei Tertullian*, dans la *Zeitschrift für wissench. Theologie*, 1900, t. XLIII; Atzberger, *Geschichte*, p. 311 sq.

3° *Les Actes des martyrs des IIe et IIIe siècles.* — Les bûchers dont ils étaient menacés prêtaient naturellement aux martyrs une belle occasion de prêcher à leurs bourreaux le feu éternel, dont le souvenir faisait d'ailleurs souvent leur force. En dehors des paroles citées de saint Polycarpe, la lettre des Églises de Lyon et de Vienne sur leurs martyrs de 177, n. 7, *P. G.*, t. V, col. 1425, relate que Biblias avait d'abord apostasié, mais qu'elle se repentit au milieu des tourments et qu'elle sortit comme d'un profond sommeil, le supplice qu'elle endurait lui rappelant les tourments de l'enfer éternel. La lettre du clergé d'Achaïe sur la mort de saint André, *P. G.*, t. II, col. 1230, 1235, oppose les tourments qui finissent à ceux qui ne finissent pas. Voir d'autres citations dans Atzberger, *Geschichte*, p. 612 sq.; Schwane, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 286; Perrone, *Prælectiones theologicæ*, 32e édit., Rome, 1877, t. IV, p. 243; Ruinart, *Acta sincera*, p. 157, 267, etc.

4° *Hérétiques des IIe et IIIe siècles.* — Ils ne nient pas qu'il y ait dans l'autre vie un sort différent pour les bons et les méchants et une punition de ces derniers par le feu. Mais les gnostiques de toutes nuances ont eu d'étranges opinions sur les damnés, sur la nature et la durée du supplice de l'enfer.

1. L'*ébionisme essénien*, qui remonte au IIe siècle, mais dont le principal monument se trouve dans les *Homélies* et les *Recognitions* pseudo-clémentines du IIIe siècle, admet l'existence de l'enfer éternel. Tixeront, *op. cit.*, p. 182. Voir *Homil.*, II, 13, 28, 31; XI, 11, 16, 26, *P. G.*, t. II, col. 84, 96, 97, 284, 288, 293; *Recognitions*, V, 28, *P. G.*, t. II, col. 1343. Cependant on y trouve aussi affirmé le conditionalisme ou l'anéantissement final des méchants, *Homil.*, III, 6, *P. G.*, t. II, col. 116 : *per ignis supplicium finem... accipient..., ut dixi certo tempore plurimum igne æterno vexati exstinguentur. Non enim amplius sempiterni esse possunt, postquam impie se gesserunt*; 59, col. 149, *in perpetuum post supplicia intereant.* Cf. *Homil.*, VII, 7; XVI, 10, col. 221, 373. Bien plus, *Homil.*, XX, 2, 4, 9, col. 449,

452, 456 sq., avec l'éternité des peines pour les hommes damnés, on voit insinuée la restauration future des démons. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 189 sq., 197, 513.

2. Les systèmes *gnostiques* proprement dits bouleversaient tous, de différentes manières, l'eschatologie orthodoxe : sous forme panthéiste avec Valentin, Carpocrate, sous forme dualiste avec Saturnin, Basilide, etc., ils s'accordaient à distinguer dans le genre humain, d'après les parcelles de vie divine tombées directement du Dieu suprême dans l'œuvre mauvaise du démiurge, les pneumatiques en qui l'élément divin domine et qui seront nécessairement tous sauvés; les psychiques en qui l'élément divin est en lutte avec le principe matériel mauvais et qui, seuls, sont libres de se perdre ou de se sauver (salut particulier), d'après le principe qui triomphera; enfin les hyliques, tous matériels, c'est-à-dire mauvais, tous nécessairement perdus. Le salut étant le retour au Père Suprême de l'élément divin, la damnation est d'abord la privation de ce bonheur et puis, ordinairement, la destruction. Ainsi, d'après Valentin, le feu consumera un jour l'univers matériel avec tous les hyliques et les psychiques ayant perdu le salut. Héracléon, son disciple, pensait de même. Cf. Origène, *In Joa.*, tom. XIII, 19, *P. G.*, t. XIV, col. 429; S. Irénée, *Contra hær.*, I, VII; II, XXIX, 3, *P. G.*, t. VII, col. 512 sq., 814. Marcion avait un système spécial : les hommes, créés mauvais par le démiurge, ont été rachetés par Dieu dans le Christ. Celui-ci, descendu aux enfers pour annoncer ce salut, se voit repoussé par les justes, Abel, Noé, etc., qui croient avoir encore à faire au démiurge trompeur et restent ainsi en enfer, pendant que les méchants, Caïn, les sodomites, croient et sont sauvés. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXVII, 3, *P. G.*, t. VII, col. 669; *Homil. clement.*, XX, 2, 4, 9, *P. G.*, t. II, col. 448, 452, 457. Il admettait donc une restauration au moins partielle du mal après la mort. Les incrédules, à la fin des temps, seront non pas jugés par le Dieu bon, cf. Tertullien, *Adv. Marcion.*, l. I, c. XXVI-XXVIII; l. II, c. XI-XIV, mais abandonnés par lui au démiurge qui les châtiera par le feu. Cf. S. Irénée, *Cont. hær.*, I, XXVII, 3, *P. G.*, t. VII, col. 689.

3. Le *manichéisme* (IIIe-IVe siècles), dualiste lui aussi, admit une notion du salut très semblable à celle du gnosticisme : délivrance des éléments de lumière qui sont dans l'homme, le reste étant abandonné aux ténèbres éternelles, d'où il venait. Cependant l'homme est libre de réaliser cette délivrance ou non; les incrédules et les pécheurs erreront, après leur mort, jusqu'à la fin du monde, puis seront jetés dans un enfer éternel. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 437.

5° *Pères controversistes des IIe et IIIe siècles.* — Saint Irénée et saint Hippolyte sont avec Tertullien les principaux dont les ouvrages nous soient parvenus.

1. *Saint Irénée.* — Il reproduit l'enseignement traditionnel, énonce plusieurs bons principes de théologie et adopte l'opinion du délai de l'enfer. Il est même probable que celle-ci a passé par lui des millénaristes asiates, à l'Occident, à Tertullien et à ceux qui les ont suivis. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 247 sq.

a) *Enfer éternel et éléments de théodicée.* — Les textes très nombreux du *Contra hæreses* ne fournissent que de simples affirmations, parfois avec référence scripturaire, l. II, c. XXVIII, n. 7; c. XXXIII, n. 5; l. III, c. XXIII, n. 3, 4; c. XXV, n. 2-5, *P. G.*, t. VII, col. 809, 833, 962, 968 sq. Dans sa réponse à Marcion, il ébauche la théodicée développée par Tertullien, l. IV, c. XXVII, n. 2-4, col. 1058 sq., et prouve l'enfer par une accumulation des textes des Évangiles et de saint Paul. Dans le c. XXVIII, il applique spécialement aux hérétiques la peine éternelle dont Jésus a menacé les maudits, col. 1061 sq. La damnation de ces impies sert au salut des justes, comme Jésus-Christ est, par sa mort, le salut des uns et la damnation des autres (de ses meurtriers). Dans tous ces passages, saint Irénée se dit le simple écho de l'enseignement des anciens. Cf. encore l. IV, c. XXXIII, n. 1, 11, 13; c. XXXVI, n. 3-5; c. XXXIX, n. 4, col. 1072, 1079 sq., 1092 sq., 1109 sq. : Dieu a préparé aux méchants qui ont abusé de la liberté de mal faire : *congruentes lumini adversantibus... tenebras,... convenientem pœnam.* Ils en sont cause responsable; ceux qui fuient la lumière ici-bas se plongent par le fait dans les ténèbres, *sic æternum Dei qui fugiunt lumen, quod continet in se omnia bona, ipsi sibi causa sunt ut æternas inhabitent tenebras, destituti omnibus bonis, sibimetipsis causa hujusmodi habitationis facti.* Cependant, XL, col. 1111 sq., Dieu prépare, de son côté, le feu éternel et les ténèbres, et il punira ceux qui se retirent de lui. Saint Irénée accumule de nouveau ici les textes scripturaires pour montrer contre Marcion que le même Dieu récompense les bons et condamne les méchants au feu éternel. L. V, c. IX-XI, col. 1144 sq., saint Irénée prouve *ex professo* par les textes de saint Paul que l'homme, esclave des œuvres de la chair, ne possédera pas le royaume de Dieu. Finalement, les c. XXVI-XXXVI, résument l'eschatologie catholique. Au c. XXVI, 2, col. 1194, il affirme de nouveau le feu éternel préparé pour le diable et pour tous les apostats qui persévèrent dans leur apostasie; au c. XXVII, n. 2, après plusieurs textes de l'Écriture, il approuve l'argument théologique tiré du péché qui sépare de Dieu, col. 1196, 1197, et il déclare de nouveau que ce n'est pas Dieu qui est responsable du châtiment, mais le pécheur qui *separavit semetipsum a Deo voluntaria sententia*, comme l'explique Notre-Seigneur, Joa., III, 18 sq., *qui male agit, odit lumen.* Il développe cette idée et cite l'Apocalypse, c. XXVIII, 1, 2, col. 1197 sq.; enfin c. XXXV, 2, col. 1220 sq., il explique ce qu'est la seconde mort : *missi sunt in stagnum ignis, secundam mortem. Hoc autem est quod gehenna, quod Dominus dixit ignem æternum.*

b) *Opinion sur le délai des supplices de l'enfer.* — Elle est clairement enseignée par saint Irénée, l. V, c. XXVI, 2; c. XXXI, XXXV, col. 1194 sq., 1208 sq., 1218 sq. Dans le premier texte, saint Justin est loué d'avoir dit que le diable ignorait sa condamnation, jusqu'à la révélation de Jésus-Christ. Depuis qu'il sait que le feu éternel est préparé pour lui et pour tous ses sectateurs, le diable s'est mis à blasphémer Dieu, son juste juge, ce qu'il n'avait pas osé faire auparavant. Voir t. IV, col. 345. Tous les hommes, sauf peut-être les martyrs que l'Église *præmittit ad Patrem*, l. IV, c. XXXIII, 9, col. 1078, doivent d'abord descendre dans l'hadès pour y attendre la résurrection, à l'exemple du Christ qui n'a pas voulu ressusciter de la croix où il est mort, mais après un séjour en enfer. Si saint Irénée affirme que les justes ressuscités régneront sur terre pendant mille ans, il ne spécifie nulle part quel sera l'état des méchants depuis la première jusqu'à la seconde résurrection. Mais au jugement dernier, ils seront jugés et *missi in stagnum ignis.* Apoc., XX, 12-14. On peut conjecturer qu'avant d'être précipités dans cet enfer de feu, les pécheurs sont, pour saint Irénée, dans les ténèbres et la privation de Dieu (la peine du dam), conformément aux principes exposés plus haut.

c) Pas plus que chez saint Justin, *Dial. cum Tryph.*, 5, il n'y a pas de *conditionalisme* pour saint Irénée, *Cont. hær.*, l. II, c. XXXIV, 3, col. 836, *omnia quæ facta sunt... perseverant quoadusque ea Deus et esse et perseverare voluerit... Patre... donante et in sæculum sæculi perseverantiam his qui salvi fiunt*, Ps. CXLVIII, 5, 6; c. XX, 4, *qui autem... ingratus exstiterit factori... ipse se privat in sæculum sæculi perseverantia.* Dieu conserve tant qu'il veut ce qu'il a créé; il conservera les

âmes éternellement, comme il l'a révélé; les justes vivront donc éternellement; mais pour les méchants il n'y a pas de vie éternelle. Il ne s'agit évidemment que de la vie heureuse éternelle. Cf. l. IV, c. IV, 5, 6, col. 1035 sq.; l. V, c. IV, 1, col. 1133.

Enfin, il n'est pas question d'une réconciliation finale dans cette phrase d'un court fragment : *Christus... in fine temporum venturus est ad destruendum omne malum et ad reconcilianda universa, ut omnium impuritatum sit finis, P. G.*, t. VII, col. 1256. Il ne s'agit que du monde glorifié des élus. Cf. I Cor., XV, 24 sq.; Col., I, 15-20, etc.

2. *Saint Hippolyte* (vers 230). Le grand exégète s'est beaucoup occupé d'eschatologie. — *a) Éternité et feu de l'enfer.* — *Animæ peccatorum abripiuntur immaturæ a facie Dei, qui eas derelicturus est in tormenti igne. In Prov.*, XI, 30, *P. G.*, t. X, col. 620. Sur ces mots : *Oculi ipsius ut lampades ignis*, Dan., X, 6, il dit : *oportebat... ut præsignificaretur potestas Verbi judicialis exurens, qua impiis ignem juste immittens comburet eos.* Fragm. XXV, *P. G.*, t. X, col. 657. *Venit tandem e cælo judex judicum et comburet omnes æterno igne puniens; servit autem ejus et prophetis et martyribus et omnibus timentibus eum dabit æternum regnum. Comment. in Dan.*, VII, 22, *P. G.*, t. X, col. 685. Sur Dan., XII, 2 : *Alii in opprobrium æternum*, saint Hippolyte explique : *qui cum antichristo consentiunt et cum illo in pœnis æternis conjecti, P. G.*, t. X, col. 688. Cf. *In Prov.*, VI, 27; VII, 26; XXX, 15, 16 : *Tria insaturabilia... ignis vero nunquam dicit : sufficit; nullatenus etiam infernus desinit a recipiendis affligendisque improborum hominum animabus; sicut tartarus in tristi ac tenebroso loco reconditus. P. G.*, t. X, col. 621.

Même doctrine dans les ouvrages dogmatiques. *De Christo et antichristo*, 5, qui donne le plan de l'ouvrage : *quis..., quomodo..., ac quod iniquorum per ignem supplicium*; 64, 65 : doctrine des sanctions éternelles après le jugement dernier; une judicieuse et copieuse accumulation des textes classiques, prophétiques, évangéliques, apostoliques, apocalyptiques, sur l'enfer de feu éternel. *P. G.*, t. X, col. 733, 784 sq. Tout cet enseignement se retrouve dans *Philosophoumena*, X, 9, 34, *P. G.*, t. XVI, col. 3453; *Adversus Græcos*, 3 : *ignis inextinguibilis..., vermis igneus non moriens, non corpus corrumpens sed irrequieto doloret ex corpore effervescens et ebulliens; non somnus cessatione et quietem conciliabit; non nox leniet et mulcebit dolores; non mors...; non juvabit exhortatio affinium intercessorum...*; donc pas de mitigation, *P. G.*, t. X, col. 801.

b) Délai de l'enfer de feu. — Avant le jugement dernier les âmes des justes et des pécheurs vont toutes dans l'hadès et le controversiste romain s'est demandé quel était là leur état respectif. *Adv. Græcos*, 1, col. 796 sq. Sa réponse est une théorie singulière, bien qu'elle soit la conclusion logique des deux idées de l'enfer de feu souterrain et de l'hadès souterrain, universel et temporaire. Au plus profond de l'enfer, se trouve le lac terrible de feu; au-dessus, l'hadès : *receptaculum subterraneum*, ténébreuse prison des âmes méchantes; les bons anges y distribuent *temporarias pœnas, secundum cujusque mores, actiones et facinora*; mais personne encore, pense l'auteur, *suspicamur*, n'a été jeté dans le lac de feu inextinguible et n'y sera jeté avant le jour du jugement. Alors, *injusti..., incredituli... æterno supplicio... adjudicabuntur*; mais en attendant, pendant que les justes sont à une autre place de l'hadès, place lumineuse, etc., qui est le sein d'Abraham, les pécheurs sont là violemment amenés et maintenus par les anges *tortoribus* sur les confins de la géhenne. *Et qui tam prope sunt audiunt semper agitationem et æstum et non sunt expertes vaporis et fumi, ab isto calore manantis et assurgentis. Proxima autem visione, videntes terribile et immodicum spectaculum ignis, horrent quasi gelu constricti propter exspectationem futuri judicii, quasi modo jam supplicio affecti.* Cf. A. d'Alès, *La théologie de S. Hippolyte*, Paris, 1906, p. 200-202.

6° *École théologique d'Alexandrie des IIIe et IVe siècles.* — Des rudiments de théodicée relative à l'enfer se trouvaient déjà dans saint Irénée et dans Tertullien; un autre essai, plus considérable pour la rigueur de la méthode comme pour l'effort et l'extension de la spéculation, a été tenté sur ce point par l'école d'Alexandrie, mais assez malheureusement.

1. *Clément d'Alexandrie.* — Tixeront, *loc. cit.*, p. 277, pense que l'illustre alexandrin a été très probablement universaliste, précurseur et maître en cela aussi d'Origène. Voici les textes donnés comme universalistes. *Strom.*, VII, 6, *P. G.*, t. IX, col. 449. Aux holocaustes païens, victimes brûlées en l'honneur des dieux, Clément oppose le feu qui sanctifie (ἁγιάζειν), non les chairs, mais les âmes pécheresses, non pas un feu qu'on tire de la pierre et qui consume tout, mais un feu prudent qui pénètre l'âme, qui la traverse. Cette description s'entend mieux d'un feu réel que d'un feu métaphorique. Quant à la purification opérée par lui, elle n'a pas nécessairement lieu en enfer; Clément opposait aux païens un feu qui consacre, sanctifie des victimes agréables à Dieu; il y en a un tel chez les chrétiens; il ne nie pas qu'il y en ait un autre. Cependant, il semble l'exclure ailleurs. *Strom.*, VII, 2, col. 416. Dieu est sauveur et maître de tous les hommes, des croyants et de ceux qui ne croient pas. L'homme, en effet, est libre de choisir comme il veut et Dieu ne fait que persuader, sans forcer personne à se sauver; et il a été établi que celui qui choisit la vertu, obtiendra la vie éternelle, tandis que celui qui retombe dans le vice restera avec ce qu'il a choisi. D'ailleurs, Dieu a donné à tous la force de choisir le bien, il n'est donc pas cause du mal et de plus il a ordonné les choses pour le salut de tous. Même les châtiments sont cause de salut, soit les châtiments terrestres, soit les châtiments parfaits ultra-terrestres. S'agit-il ici des châtiments de l'enfer ou du purgatoire? Le contexte nous semble imposer la seconde hypothèse, Clément ne faisant dans ce chapitre qu'établir la causalité salvifique universelle de la volonté de Dieu antécédente.

On cite encore, 12, col. 508, le portrait du vrai gnostique dans ses rapports avec les biens et les maux de ce monde : ceux-ci, il les méprise pour lui-même; cependant, chez les autres, ils l'émeuvent; d'où son esprit de charité; bien plus, il a pitié aussi de ceux qui sont châtiés après la mort et que le supplice force malgré eux à avouer leurs fautes. Cette compassion peut-être excessive s'applique sans doute à ceux qui sont damnés pour toujours, comme l'insinue le « malgré eux ».

Plus loin, 16, col. 541, après de belles pages sur les causes et les remèdes des hérésies et des erreurs, Clément ajoute : Peut-être quelques-uns en m'écoutant se corrigeront-ils; sinon, ils seront certainement châtiés par Dieu, et devront subir les admonitions paternelles qui précèdent le jugement jusqu'à ce que la honte les amène au repentir, afin qu'ils ne se jettent pas eux-mêmes par une désobéissance cruelle dans le dernier jugement. Le châtiment divin produit ce retour : Dieu châtie comme un maître ou un père châtie les enfants pour leur utilité; il ne punit pas. Là-dessus observons qu'il s'agit toujours de la conduite de Dieu à l'égard des pécheurs avant le dernier jugement. Par conséquent, il n'est pas question de l'absence de punition dans l'autre vie. D'ailleurs, *Strom.*, IV, 24, *P G.*, t. VIII, col. 1361-1364, où il

traite *ex professo* de la fin des peines, Clément déclare que Dieu *punit* les péchés; il y distingue de plus les hommes incorrigibles et les guérissables : pour ceux-ci, les punitions sont médicinales, mais il s'agit alors certainement des peines de cette vie. La même distinction se retrouve, *Strom.*, VI, 14, t. IX, col. 333; I, 27, t. VIII, col. 920; VII, 2, t. IX, col. 413, 416. Voir t. III, col. 186; W. de Loss Love, *Clement of Alexandria not an after death probationist or universalist*, dans *Biblioth. sacra*, octobre 1888. Il est donc probable que *Strom.*, VIII, 16, doit aussi s'entendre des châtiments d'ici-bas. Il pourrait, cependant, se faire que la *redditio mali*, définition de la punition, ait vraiment répugné un instant à la bonté idéaliste de l'alexandrin. Il se pourrait aussi que le philosophe d'Alexandrie ait vraiment commencé à platoniser sur ce point. D'après Photius, *Bibliotheca*, cod. 109, *P. G.*, t. CIII, col. 384, dans les *Hypotyposes*, Clément aurait enseigné quantité d'erreurs, entre autres sur les migrations des âmes. Cependant Photius ne relate explicitement aucune erreur sur l'éternité de l'enfer. Cf. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, 14, *P. G.*, c. XIV, t. XX, col. 549; Le Noury, *P. G.*, t. IX, col. 1474 sq.

D'ailleurs d'autres textes semblent nettement affirmatifs au sujet de l'éternité de l'enfer. Clément parle d'abord fréquemment du salut éternel qu'on peut perdre et à jamais. *Strom.*, I, 7; IV, 22; VII, 10, *P. G.*, t. VIII, col. 733, 1345 sq.; t. IX, col. 480; *Exhortatio ad Græcos*, c. IX, t. VIII, col. 184 sq.; les pécheurs n'entreront pas au royaume des cieux, et ils se réservent le supplice que Dieu a préparé au diable et à ses anges. Il ne reste aux incrédules que le jugement et la condamnation, et sur l'*hodie* du Ps. XCV, 7-11, à la suite de saint Paul, Clément montre l'éternité immuable après le choix de l'*hodie* d'ici-bas, col. 196 sq. Dans l'homélie *Quis dives salvetur*, où Clément parle comme docteur du peuple chrétien, il enseigne clairement la doctrine du salut éternel, c. I, *P. G.*, t. IX, col. 604 sq.; c. XXVI, col. 632; c. XXXIII, col. 640, où il est dit que la négligence du bien est punie par l'éternel supplice du feu. Enfin, dans un fragment, *P. G.*, t. IX, col. 752, il déclare que les âmes des impies sont immortelles et qu'il leur serait trop avantageux de ne pas être incorruptibles, car Dieu les châtie par le supplice éternel du feu inextinguible. Elles ne mourront pas et n'auront pas de fin à leurs maux.

En résumé, les textes confus et équivoques qui semblent énoncer le salut de tous, doivent être expliqués d'après les nombreux textes clairs et explicites sur le feu éternel de l'enfer. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 197 sq., 359 sq. En dehors de l'existence de l'enfer éternel, on trouve très peu de renseignements chez le contemplatif alexandrin sur la nature des peines éternelles : le plus souvent, il parle de la privation et de l'union divine, mais aussi du feu réel et matériel, constituant un supplice positif.

2. *Origène.* — Quelle position a-t-il prise dans la question des peines de l'autre vie? Pour l'ensemble, voir ORIGÈNE et ORIGÉNISME.

Dieu, de toute éternité, a créé nécessairement des esprits, tous ceux qu'il peut gouverner; il les a créés tous égaux. Le bien, cependant, dépend de leur liberté; aussi beaucoup sont tombés, et pour les punir, Dieu a créé la prison du monde matériel. « Ce monde n'est pas autre chose que le lieu de purification des esprits bannis du ciel... A la fin tous les esprits retournent à Dieu; quelques-uns devront encore subir dans l'autre monde une purification par le feu, mais, finalement, tous seront sauvés et glorifiés (âmes humaines ou démons). Alors le mal est vaincu, le monde sensible aura rempli son rôle, la matière rentrera dans le néant, l'unité primordiale de Dieu et de tous les êtres spirituels sera restaurée. Mais cette restauration de l'état primitif, ἀποκατάστασις, n'est point la fin proprement dite du monde; elle n'est que le terme d'une époque dans l'évolution sans fin, dans la constante alternance de la chute et du retour à Dieu. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. I, p. 281. Cf. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 603-648; Atzberger, *Geschichte der christlich. Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, p. 402-411; Prat, *Origène et l'origénisme*, dans les *Études*, t. CV, p. 592 sq.; Huet, *Origeniana*, l. II, q. XI, *P. G.*, t. XVII, col. 998 sq.; Petau, *De angelis*, l. III, c. VI, *Dogmata theologica*, Paris, t. IV, p. 101-105; Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. I, p. 304, 306; Prat, *Origène*, Paris, 1907, p. 105-109.

Trois points appartiennent directement à notre sujet.

a) Restauration universelle, ἀποκατάστασις τῶν ἁπάντων. — Elle est enseignée, *De princ.*, l. II, c. III, n. 3, 4, 7, *P. G.*, t. XI, col. 190 sq.; c. X, n. 5, 6, col. 237, 238; l. III, c. V, n. 4 (trad. de S. Jérôme), col. 328, n. 8; c. VI, n. 3, col. 335 (trad. de S. Jérôme); n. 6, col. 338-340; l. IV, n. 23, col. 391; mais surtout l. I, c. VI, col. 166 sq., dont voici l'analyse. Le problème est difficile et n'appartient pas aux choses, dont la définition dogmatique soit certaine. Ce n'est donc qu'avec crainte et précaution qu'il faut ici s'avancer. La fin doit ramener à l'unité et tout soumettre au Christ, comme disent l'apôtre et le psalmiste. Quelle est cette soumission? Je pense, dit Origène, que c'est celle dont nous-mêmes désirons être soumis, à laquelle sont soumis les apôtres et tous les saints. La fin, en effet, répond au commencement. Or, dans le principe, tout était parfaitement un; puis la variété vint avec les perfections ou les déchéances diverses. En haut, les anges en ordres différents; puis les hommes qui peuvent se convertir dès ici-bas; puis les démons irrémédiablement déchus, c'est-à-dire pour le monde présent, non absolument, comme on l'a parfois interprété. En effet, ne pourrait-il pas se faire que même les démons dans les siècles futurs redeviennent bons, puisqu'ils sont libres? En attendant, tous sont à leur place, en sorte qu'ils seront rétablis en leur premier état, en divers temps, quelques-uns à la fin des temps seulement. Après avoir souffert de plus grands et de plus graves supplices, par des degrés divers, ils remontent à travers les séries angéliques jusqu'aux choses invisibles et éternelles.

Cette erreur n'est pas enseignée exclusivement dans le Περὶ ἀρχῶν, œuvre de jeunesse. Après les condamnations disciplinaires et dogmatiques de 231 et 232 (synodes d'Alexandrie), Origène ne donna que quelques explications très insuffisantes : un ami aurait indiscrètement publié quelques propositions pas assez réfléchies; les hérétiques auraient altéré ses écrits; voir la citation de sa lettre à ses amis d'Alexandrie, dans saint Jérôme, *Apol. adv. Rufin.*, l. II, n. 18, *P. L.*, t. XXIII, col. 442, où le salut du diable est nié par Origène; *ibid.*, n. 17, col. 439 sq., saint Jérôme rejette cette interpolation des hérétiques, comme une fable impossible.

Les mêmes erreurs sont exposées dans les écrits postérieurs de l'Adamantius. *De oratione*, n. 27, a un doute en faveur de la conversion du diable lui-même; n. 29, Dieu induit en tentation pour punir et finalement corriger, toutes les âmes sont en effet *toujours* libres, *P. G.*, t. XI, col. 520, 537-540. *Contra Celsum* (vers 248), l. V, n. 15, col. 1201 sq., pour réfuter un blasphème de Celse, prétendant que le feu de l'enfer fait de Dieu un cuisinier, Origène se voit obligé de dévoiler une doctrine, moins adaptée aux simples qui ont besoin de menaces, et pour cela, voilée dans les Écritures, mais claire pour un esprit instruit et attentif : le feu de l'enfer n'a d'autre fin que de purifier les méchants. Au l. VI, n. 26, col. 1332, l'enfer médi-

cinal encore est confusément indiqué, parce que ce n'est pas une doctrine à enseigner au peuple qui est à peine retenu loin du péché, par la crainte du supplice éternel. Cf. l. VI, n. 72; l. IV, n. 13. L. VIII, n. 51, 52, col. 1592 sq., Celse parle des supplices éternels que les chrétiens font bien de prêcher; Origène ne peut repousser ni le fait, ni le compliment; il dit seulement que Celse aurait dû donner les preuves de cette éternité des supplices et que l'Église fait bien de prêcher cette vérité au peuple; il n'y a pas là l'ombre d'une rétractation, comme on l'a cru parfois. Cf. *In Jer.*, homil. XVI, n. 6; XVIII, 15; *In Ezech.*, homil. X, n. 3, 4, *P. G.*, t. XIII, col. 448, 496 sq., 743 sq.; *In Matth.*, tom. XVII, n. 24, *P. G.*, t. XIII, col. 1548, l'invité sans la robe nuptiale est jeté dehors dans les ténèbres, pour qu'ayant enfin soif de la lumière, il pleure et touche Dieu qui peut le délivrer; *In Luc.*, homil. XXIII; *In Joa.*, tom. XIII, n. 58 : si les hommes se convertissaient à la voix de Jésus-Christ, pourquoi pas les démons? tom. XIX, n. 3, les péchés non rémissibles, *in sæculo futuro* (Matth., XII, 32), le seront *in futuris sæculis*, *P. G.*, t. XIV, col. 552; *In Epist. ad Rom.*, l. VIII, n. 11, *P. G.*, t. XIV, col. 1185, de nouveau le mystère des feux universellement purificateurs, *quod... perfecti... silentio tegant nec passim imperfectis et minus capacibus proferant.* Cf. Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. XI, n. 16, encore d'autres textes, *P. G.*, t. XVII, col. 1023.

On trouve çà et là, dans l'enseignement homilétique populaire de l'alexandrin, des expressions orthodoxes : *In Ps. XXXVI*, homil. III, n. 10; homil. V, n. 5, 7; *In Jer.*, homil. XII, n. 5; homil. XVIII, n. 1, etc.; mais elles semblent n'être que de vagues expressions, comme une citation non convaincue de la foi populaire, mode d'agir trop conforme, d'ailleurs, aux principes d'Origène, sur la façon de parler aux « imparfaits » de sa doctrine mystérieuse.

Saint Jérôme confirme cette interprétation, *Dial. adv. pelag.*, I, 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 522; *Epist.*, CXXIV, *ad Avitum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1061 sq.; *Liber contra Joa. Hierosol.*, *P. L.*, t. XXIII, col. 368 : *An Origenis doctrina sit vera qui dixit cunctas rationabiles creaturas incorporabiles et invisibiles, si negligentiores fuerint, paulatim ad inferiora labi et juxta qualitates colorum ad quæ defluunt, assumere sibi corpora... æthera,... aerea... humanis carnibus; ipsosque dæmones qui proprio arbitrio cum principe suo diabolo de Dei ministerio recesserunt si paululum resipiscere cœperint, humana carne vestiri, ut acta deinceps pœnitentia post resurrectionem eodem circulo quo in carnem venerant revertantur ad viciniam Dei, liberati etiam aereis æthereisque corporibus et tunc omnia genua curvent Deo cælestium terrestrium et infernorum et sit Deus omnia in nobis.*

Il ne faut pas cependant oublier qu'Origène ne parle le plus souvent qu'en formules hypothétiques, en une matière où il croit que rien n'est de foi, que la philosophie est libre de spéculer, et que l'universalité absolue de l'apocatastase n'est pas toujours claire. Origène excepte parfois le diable ou même ne parle que de certains démons. Voir t. IV, col. 350.

b) Feu de l'enfer. — Origène parle souvent du feu purificateur, feu consumant (les iniquités, non les âmes), etc. Il examine la nature de ce feu. *De princ.*, l. II, c. X, n. 4, 5, *P. G.*, t. XI, col. 236. Ce n'est pas un feu matériel dans lequel le pécheur est jeté, mais un feu qui naît dans la conscience de chacun. La matière de ce feu, ce sont les péchés, comme les nourritures malsaines deviennent la matière et la cause de la fièvre corporelle. La conscience donc, sous l'influx divin, se rappelle alors toute la honteuse histoire de ses péchés, et *propriis stimulis agitatur atque compungitur.* Pour comprendre ce châtiment, il n'y a, d'ailleurs, qu'à considérer les supplices, parfois intolérables, des feux de l'amour, de l'envie, de la haine, ou la torture du déchirement intime du corps et de l'âme : tout cela est purificateur. Cf. S. Jérôme, *Epist.*, CXXIV, *ad Avitum*, *loc. cit.*

Même doctrine pour les démons. *In Num.*, homil. XXVII, n. 8, *P. G.*, t. XII, col. 789. Cf. *Contra Celsum*, l. VI, 71, *P. G.*, t. X, col. 1405; *Origeniana*, l. II, c. II, q. XI, n. 5.

c) Origène n'était pas à proprement parler universaliste; il admettait plutôt des *variations indéfinies.* En effet, après l'apocatastasis universelle, les esprits heureux et libres, après des siècles, recommenceront à se refroidir pour Dieu, puis à tomber; de là, nouveau monde sensible, nouveaux supplices purificateurs, nouvelle apocatastasis, et ainsi sans fin, pendant toute l'éternité.

Cette doctrine suit d'abord des principes d'Origène sur la liberté essentielle des esprits et de la nature de la chute qui a occasionné notre monde présent. Puis, elle est affirmée explicitement, *De princ.*, l. III, c. I, n. 21, *P. G.*, t. XI, col. 302, dont voici la conclusion : *Ex quo opinamur quoniam quidem, sicut frequenter diximus, immortalis est anima et æterna quod in multis et sine fine spatiis per immensa et diversa sæcula possibile est ut vel a summo bono ad infima mala descendat, vel ab ultimis malis ad summa bona reparetur.* Cf. citation et traduction de S. Jérôme, *Epist.*, CXXXI, *ad Avitum*, *P. L.*, t. XXII, col. 1061; Huet, *Origeniana*, l. II, c. II, q. XI, n. 19, *P. G.*, t. XVII, col. 1029.

Deux textes pourtant enseignent formellement le contraire de cette variabilité indéfinie. *De princ.*, l. III, c. VI, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 339 : *In quo statu* (apocatastasis universelle) *etiam permanere semper et immutabiliter creatoris voluntate est credendum, fidem rei faciente sententia apostoli dicentis : domum habemus non manu factam, æternam in cælis.* II Cor., V, 1. L'autre texte est encore plus catégorique, *In Epist. ad Rom.*, tom. V, n. 10, *P. G.*, t. XIV, col. 1052 sq., où les propres théories d'Origène, de liberté essentielle, de chute toujours possible sont mises en objection et repoussées par ce principe que la charité peut confirmer une volonté sans détruire sa liberté. Ces deux textes seraient des rétractations. Mais, ils peuvent être aussi des interpolations de Rufin. Les textes postérieurs ne conservent, en effet, pas trace de si formelles rétractations. Voir, par exemple, *De princ.*, l. III, c. VI, n. 7; *In Epist. ad Rom.*, l. VIII, n. 11, *P. G.*, t. XI, col. 340; t. XIV, col. 1191. Voir, cependant, encore d'autres textes, *In Joa.*, tom. XX, 19, *P. G.*, t. XIV, col. 617; *In Matth.*, tom. VII, 10, *fragm.*, *P. G.*, t. XVII, col. 292. De la variabilité indéfinie, Origène exclut, de plus certainement, l'âme du Christ. *De princ.*, l. II, c. VI, n. 6, *P. G.*, t. XI, col. 214. Enfin, il serait toujours vrai de dire qu'Origène n'avait aucun scrupule à présenter successivement des hypothèses contradictoires, puisqu'elles n'étaient que des hypothèses.

Dans la controverse origéniste, la *recirculatio indefinita* fut une des erreurs les plus anathématisées sous le nom d'Origène. Cf. *Epist. pasch.*, de Théophile d'Alexandrie, *P. L.*, t. XII, col. 777-781; S. Augustin, *De civit. Dei*, l. XXI, c. XVII : *Maxima propter alternantes sine cessatione beatitudines et miserias et statutis sæculorum intervallis ab istis ad illas, atque ab illis ad istas itus ac reditus interminabiles non immerito reprobavit Ecclesia.* *P. L.*, t. XLI, col. 731.

Avec Origène, l'état de pacifique possession est terminé pour l'Orient.

7° *Les Pères latins du IIIe et du IVe siècle.* — Ils ne font que répéter les doctrines de Tertullien sur le feu corporel de l'enfer éternel, différé, pour la plupart des auteurs, jusqu'à la fin du monde.

1. *Saint Cyprien.* — Il admet le feu éternel de l'enfer,

Ad Demetrianum, c. XXIV, XXV, *P. L.*, t. IV, col. 581 sq., édit. Hartel, t. I, p. 368 : *Cremabit additos ardens semper gehenna et vivacibus flammis vorax pœna; nec erit unde habere tormenta vel requiem possint aliquando vel finem*; ce texte semble même exclure toute mitigation : *Erit tunc sine fructu pœnitentiæ dolor pœnæ; inanis ploratio et inefficax deprecatio. In æternam pœnam sero credent qui in vitam æternam credere noluerunt.* Ici-bas, se fait la grande décision : *Hic vita aut amittitur aut tenetur. De mortalitate*, c. XIV, *P. L.*, t. IV, col. 614; *mori timeat, qui... gehennæ ignibus mancipatur... Mori timeat qui ad secundam mortem de hac morte transibit. Mori timeat quem... perennibus pœnis æterna flamma torquebit.* Cf. *Ad Thiberitanos*, 7, 10, *P. L.*, t. IV, col. 365, 367; *Ad Fortunatum, de exhortatione martyrii*, n. 3, 5, col. 683 sq., avec citations bibliques, notamment celle de Apoc., XIV, 10, 11. Voir aussi une affirmation du tartare, *æterna supplicia, perpetuæ noctis vastam æternamque caliginem*, dans *Epist. cleri romani ad Cyprianum*, n. 7, *P. L.*, t. IV, col. 322.

Saint Cyprien ne parle pas du délai de l'enfer; ses textes semblent plutôt contraires à cette opinion. M. Turmel, *Histoire de la théologie positive*, p. 192, la voit dans *Ad Demetrianum*, 24; mais on peut ne voir là qu'une simple description du jugement dernier et des supplices qui le suivent, comme dans l'Évangile. Cf. Atzberger, *op. cit.*, p. 538-540.

Le *De laude martyrii*, longtemps attribué à saint Cyprien, et qui serait, peut-être, de Novatien, renferme de belles considérations sur la vie de l'au-delà, en particulier sur l'enfer, c. VIII, *P. L.*, t. IV, col. 823 : *Teneat cupiditas ista vivendi sed quos inexpiabili malo sæviens ignis æterna scelerum ultione torquebit. Teneat cupiditas vivendi, sed quibus et mori pœna est et durare tormentum.* Cf. c. V, 12 : *negatores gehenna complexa æternus ignis inardescet*; c. XX, 21 : une description détaillée de l'enfer, *sæviens locus*, etc., lieu de pleurs, de flammes, *eructantibus flammis per horrendam spissæ noctis caliginem sæva semper incendia camini fumantis expirat, globus ignium arctatus obstruitur et in varios pœnæ exitus relaxatur*; de supplices multiples décrits d'après Virgile, plus que d'après la sainte Écriture : des poids écrasants, des courses précipitées, des chaînes, des roues, des compagnies insupportables, etc. *Ibid.*, col. 829 sq.

Le *De Trinitate*, qui est certainement de Novatien, c. I, *P. L.*, t. III, col. 888, contient une affirmation de la *dilatio inferni* et du scheol général où les justes et les méchants attendent, *futuri judicii præjudicia sentientes*. Même doctrine dans les *Tractatus* édités par Batiffol, 1900, sous le nom d'Origène, tr. V, p. 14 sq., 52.

2. *Arnobe.* — On sait que son *Adversus nationes* (vers 300) est une œuvre de cathéchumène laïc, polémiste sincère, mais médiocre théologien. Il affirme, clairement d'abord, la foi au feu de l'enfer, l. II, n. 8, 14, *P. L.*, t. V, col. 831, 832. Mais cet enfer semble être pour lui un instrument d'anéantissement des méchants; Arnobe est conditionaliste, *audetis ridere nos cum gehennas dicimus et inextinguibiles quosdam ignes, in quos animas dejici ab earum hostibus inimicisque cognovimus.* Pourtant, Platon, lui aussi, a cru au Périphlégéthon; et même il croit à l'immortalité de l'âme suppliciée. En cela, il a tort : *quod sit immortale quod simplex, nullum posse dolorem admittere; quod autem sentiat dolorem immortalitatem habere non posse.* Les âmes jetées dans les flammes sont donc *ad nihilum redactæ, interitionis perpetuæ frustratione vanescunt.* L'âme est, en effet, *mediæ qualitatis*, capable de vie immortelle seulement si elle s'attache à Dieu et au Christ, autrement, *hæc est hominis mors vera cum animæ nescientes Deum per longissimi temporis cruciatum consumentur igni fero.*

3. *Lactance* expose *ex professo* son eschatologie. *Instit. divinæ* (305-310), l. VII, c. XIV-XXVI, *P. L.*, t. VI. D'abord *dilation* et hadès commun aux justes et aux impies, jusqu'au premier jugement, c. XXI, col. 802, 803. Après la défaite de l'Antéchrist, premier jugement par le feu : tous passent par le feu bien que les justes n'en souffrent pas; les pécheurs et les impies *in easdem tenebras recondentur ad certa supplicia destinati. Ibid.* Alors, règne millénariste, dernière lutte, résurrection générale; les pécheurs sont condamnés *ad cruciatus sempiternos.* Enfin, le diable avec ses ministres et toute la tourbe des impies, à la face des anges et des justes *perpetuo igni cremabitur in æternum*, c. XXVI, col. 814. Dans le c. XXI, col. 802, Lactance essaie un des premiers d'expliquer la nature et l'action de ce feu de l'enfer. Le corps ressuscité ne sera plus comme notre chair terrestre, mais *insolubilis ac permanens in æternum ut sufficere possit cruciatibus et igni sempiterno cujus natura diversa est ab hoc nostro*, lequel a besoin d'aliments. *At ille divinus per seipsum semper vivit ac viget sine ullis alimentis, nec admistum habet fumum : sed est purus ac liquidus et in aquæ modum fluidus. Non enim vi aliqua sursum versus urgetur*, etc. On voit combien cette représentation du feu infernal diffère des tourbillons, des flammes ardentes, impétueuses, fumeuses, etc., de la plupart des autres Pères.

Ce feu agit aussi sur les damnés : *una eademque vi... et cremabit impios et recreabit et quantum de corporibus absumet, tantum reponet ac sibi ipse æternum pabulum subministrabit.* Cette explication n'aura pas de fortune; l'incorruptibilité du corps ressuscité étant généralement admise, il faudra expliquer autrement sa passibilité.

Cf. l. VII, c. V : la fin de la création de l'homme est l'éternité de vie heureuse; à ceux qui refusent cette fin, l'éternité des supplices; c. X, XI, l'éternité comme sanction, récompense ou châtiment, col. 768, 769; l. VI, c. IV, col. 644, 646, les conséquences éternelles de la vie d'ici-bas jouisseuse ou souffrante; l. II, c. XIII, *mors prima et secunda, cujus non ea vis est ut injustas animas exstinguat omnino, sed ut puniat in æternum.* Cf. *Epitome div. instit.*, c. LXXII, *P. L.*, t. VI, col. 1091.

Dans le *De ira Dei*, il faut noter, c. XXI, *P. L.*, t. VII, col. 740, cette pensée : Dieu éternel peut avoir une colère éternelle; donc *ira divina in æternum manet adversus eos qui peccant in æternum.*

4. *Commodien*, le premier poète chrétien (chronologiquement, entre 250 et 310), dans ses deux poèmes, aime les descriptions eschatologiques; elles sont semblables à celles de Lactance, dilation, millénarisme, feu éternel de l'enfer. Voir surtout *Instr.*, II, 4; 39, v. 8 sq.; I, 29, v. 16 sq., *P. L.*, t. V, col. 223; *Carmen apologeticum*, v. 999 sq., 741 sq., 669 sq., édit. Dombart, *Corpus* de Vienne, t. XV.

5. *Saint Victorin de Pettau*, le premier commentateur de l'Apocalypse (vers 300), sur le c. I, 14, *P. L.*, t. V, col. 318, nous dit : *flamma ignis... præcepta Dei quæ ministrant justis..., incredulis incendium*; col. 343 : *igneum ingredientur stagnum*; c. VII, 2, col. 331, d'après la parabole de l'ivraie, le Seigneur viendra *cremare igni æterno* les impies : donc, feu éternel de l'enfer. Au c. VI, 9, col. 330, l'exégète semble admettre un hadès commun jusqu'au jugement; l'*altare*, sous lequel sont les âmes des martyrs est, en effet, non le ciel, mais la terre, *sub qua est infernus*, région, d'ailleurs, *remota a pœnis et ignibus*, lieu de repos; les impies les y verront; mais, entre eux, se trouve l'infranchissable séparation. Enfin, *in novissimo tempore, sanctorum remuneratio perpetua, et impiorum... ventura damnatio.* En attendant, *dictum est eis exspectare.*

6. *Firmicus Maternus*, *De errore profanar. religionum* (vers 347), c. XIX, affirme l'existence du feu

éternel de l'enfer. *P. L.*, t. XII, col. 1023 sq.; c. XXVIII, col. 1041; c. XXIX, col. 1043 sq.

7. Sans nous attarder à glaner les affirmations toujours identiques d'un dogme alors incontesté dans les traités, lettres, commentaires de Marius Victorinus Afer, de Lucifer de Cagliari, *Pro sancto Athanasio*, l. I, *Moriendum esse pro Dei Filio*, n. 7, 15-18, de saint Zénon de Vérone, *Tract.*, I, XII, 1-3, *P. L.*, t. XI, col. 339 sq.; *Tract.*, II, XXI, 3, col. 458 sq., de saint Pacien de Barcelone, *Exhortat. libellus*, n. 11 et 12, *P. L.*, t. XIII, col. 1088, et des autres adversaires de l'arianisme, au IVe siècle; sans nous arrêter non plus aux descriptions des poètes latins chrétiens de la même époque, Aquilius Juvencus, *Historia evangelica*, l. I, v. 745 sq., 797 sq., *P. L.*, t. XIX, col. 142, 146; l. III, v. 1-15, col. 215, 216; l. IV, v. 257-268, 284-305, col. 302-304, etc., nous terminerons et résumerons cette époque de pacifique possession du dogme en Occident, par saint Hilaire de Poitiers et Nicétas de Remesiana ou de Dacie.

a) Saint Hilaire († 366), *In Matth.*, c. V, n. 12, *P. L.*, t. IX, col. 949 : *Igitur requies nulla gentibus* (aux païens morts) *neque mortis, ut volunt, compendio quies dabitur : sed corporalis et ipsis æternitas destinabitur ut ignis æterni in ipsis sit æterna materies et in universis sempiternis exerceatur ultio sempiterna. Si igitur gentibus idcirco tantum indulgetur æternitas corporalis ut mox igni judicii destinentur, quam profanum est sanctos de gloria æternitatis ambigere, cum iniquis æternitatis opus præstetur ad pœnam.* Cf. c. XXVII, n. 2, col. 1059; *In ps. LIV*, 14, 19, *P. L.*, t. IX, col. 354, 355; *In ps. CXXII*, n. 11, col. 673; *De Trinitate*, l. X, n. 34, *P. L.*, t. X, col. 370-371. Saint Hilaire insiste spécialement sur l'immédiate condamnation des pécheurs à l'enfer, après la mort. *In ps. II*, n. 48, *P. L.*, t. IX, col. 290 : *In brevi... exardescit ira. Excipit enim nos statim ultor infernus, et decedentes de corpore, si ita vixerimus, confestim de via perimus. Testes nobis evangelicus dives et pauper : quorum unum..., alium statim pœnæ regio suscepit. Adeo autem statim pœna mortuum excepit, ut etiam fratres ejus adhuc in supernis manerent. Nihil illic dilationis aut moræ est. In ps. LVII*, n. 4, 5, col. 371, 372 : *Neque enim suspenso adhuc judicii tempore quiescere peccatores sine pœna erat dignum; viventes itaque eos, cum pœnæ scilicet sensu, absorbet ignis etiam antequam resurgant.* La doctrine catholique, sur ce point, est donc clairement et explicitement énoncée en Occident comme en Orient, où se forma saint Hilaire. Cependant, la théorie de la *dilatio inferni* y subsistera quelque temps encore, après lui.

Un troisième point de la doctrine de l'évêque de Poitiers, c'est l'obstination des damnés fixés dans le mal par l'état de terme. *In ps. LI*, n. 23, *P. L.*, t. IX, col. 323, la conversion des pécheurs n'est possible qu'ici-bas, *decedentes namque de vita simul et de jure decedimus voluntatis. Tunc enim ex merito præteritæ voluntatis lex jam constituta aut quietis aut pœnæ, excedentium ex corpore suscipit voluntatem... Cessante enim voluntatis libertate, etiam voluntatis si qua erit cessabit effectus... Interclusa est ergo libertas voluntatis.*

Enfin, on trouve chez saint Hilaire plusieurs données sur l'état du corps des damnés. *In ps. I*, n. 14, 15, col. 258-259, ils seront comme *pulvis et lutum*, sans consistance ni solidité, *protriti ut ludibrosa pœnæ mobilitate jactentur*, d'après Ps. I, 4; XVII, 43; non pas anéantis, ce serait un gain pour eux, *subsistent autem quia erunt pulvis. In ps. LXIX*, 3, col. 491, les pécheurs ressuscités *rursum ad pœnæ... judicium in infima terræ unde emerserant revertentur* (enfer souterrain). *In ps. CXXXI*, 28 : *confusione induentur, terreni scilicet et in dedecoris corpore resurgentes.* Cf. *In ps. LII*, 17, col. 334.

Saint Hilaire connaissait, certainement, les ouvrages d'Origène qu'il a imités dans ses commentaires, dit saint Jérôme, *De viris*, 100, *P. L.*, t. XXIII, col. 738; cependant on a vu l'insistance et la netteté de ses affirmations sur l'enfer éternel et l'immutabilité de la volonté après la mort. On pourrait donc dire que saint Hilaire est le premier antiorigéniste de l'Occident; toutefois, il ne nomme pas Origène, car, jusque vers 380, comme en témoignent les écrits de saint Zénon, de saint Pacien, de Nicétas, etc., et le silence même de saint Hilaire, les erreurs d'Origène étaient sans influence en Occident, si même elles n'y étaient pas inconnues.

b) Nicétas de Remesiana en Dacie, fin du IVe siècle, rappelle que pour se fortifier contre les tentations, il faut penser à Jésus-Christ, juge sévère qui *æterni ignis præparator est. De diversis appellationibus D. N. J. C. convenientibus, P. L.*, t. LII, col. 866. *Explanatio symboli*, n. 6, col. 870, Dieu fera le jugement universel, *ut reddat singulis secundum opera eorum, hoc est justos ad vitam æternam constituat, impios autem æternæ pœnæ subjiciat;* n. 11, col. 872, sur l'article *vitam æternam*, le catéchète dit : *impii vero et iniqui in tenebras inferi ubi erit fletus oculorum et stridor dentium. De Spiritus Sancti potentia*, n. 17, col. 861, à propos du péché contre le Saint-Esprit : *Terribilis sententia! irremissibile dicit esse peccatum..., in perpetuas pœnas trudetur.*

II. Époque de lutte et de controverse. — Nous sommes parvenus au deuxième stade de l'histoire du dogme de l'enfer. Ce stade n'aurait pas dû, semble-t-il, exister au sujet d'une vérité de foi explicite et fondamentale, si claire d'ailleurs dans la révélation inspirée. La discussion se produisit sous l'influence d'ailleurs très limitée du puissant génie d'Origène qui troubla un instant quelques esprits, aux IVe et Ve siècles, en Orient, aux Ve et VIe, en Occident. Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 195 sq., 333 sq., 429 sq.; Prat, *Origène et l'origénisme*, dans les *Études*, janvier 1906, t. CVI, p. 13 sq.; Schwane, *Histoire des dogmes*, t. III, p. 278-302; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 137 sq., 1182 sq.; Diekamp, *Die origenistischen Streitigkeiten im VI Jahrhundert*, in-8°, Munster, 1899; Bonwetsch, *Origenistische Streitigkeiten*, dans *Realencyclopädie*, 1904, t. XIV, p. 489-493.

I. État de lutte en Orient, IIIe-IVe siècle. — 1° *Première phase*, 255-374. — Elle va jusqu'aux dernières décades du IVe siècle. A part quelques discussions sans grand retentissement, Origène règne comme le docteur universel, près de qui tous vont s'instruire, en qui tout le monde puise, en Occident, d'ailleurs, comme en Orient. Non pas qu'on admette ses erreurs, même lorsqu'on défend sa gloire spécialement vénérée. Ainsi saint Pamphile dans son *Apologia pro Origene* et l'anonyme analysé par Photius, *Biblioth.*, 117, *P. G.*, t. CIII, col. 393 sq., essaient bien de défendre les spéculations eschatologiques du maître, le premier, *P. G.*, t. XVII, col. 608 sq., mais sans rien préciser. Saint Grégoire le Thaumaturge, disciple enthousiaste, dans sa *Metaphras. in Ecclesiast.*, *P. G.*, t. X, parle plusieurs fois, mais en général, des peines de l'au-delà, c. III, 17, col. 996 : *Porro in inferis partibus supplicii barathrum vidi impios excipiens*; c. IX, 12, col. 1012 : ceux qui ne croient pas à l'enfer sont comme des endormis tout à coup saisis, qui tombent subitement dans les supplices. Noter le *subito* antidilationniste, ce qui est bien d'Origène. Cf. XI, 10; XII, 6, 14, col. 1016, 1017.

Parmi les origénistes d'Alexandrie, Théognoste laissa sept livres d'Hypotyposes : deux fragments conservés par saint Athanase, *P. G.*, t. X, col. 240, parlent du péché irrémissible contre le Saint-Esprit :

inexpiabilis et citra veniam est, comme il est dit Heb., VI, 4.

On ne trouve de même rien de bien saillant chez les antiorigénistes. Saint Méthode († 311), évêque d'Olympe, dans son *Convivium decem virginum*, orat. IX, c. II, *P. G.*, t. XVIII, col. 181, expose la doctrine catholique : l'homme a été créé pour un état immobile de gloire éternelle; mais le péché l'a fait tomber en sorte que *in sempiternum maledicto obnoxius foret*, si la grâce et la vie chaste ne faisaient rentrer le pécheur dans la terre promise. De même, orat. X, c. IV, *non enim aliam postea futuram legem aut doctrinam, sed judicium et ignem*. Son traité *De resurrectione* combat les principes origénistes sur l'évolution, l'origine et la destinée du péché, bien que les fragments conservés n'aient rien de spécial sur la sanction éternelle. Photius, *Biblioth.*, cod. 234, *P. G.*, t. XVIII, col. 296, en fait une analyse succincte; à signaler, n. 10 : *Porro eradicatum ait malæ cogitationis vitium, adveniente naturali morte : nam et ideo mors peccatori inflicta est ut ne malum æternum foret.* Ces expressions n'ont certainement pas un sens conditionaliste comme le remarque Photius : *cæterum qua ratione id intelligendum? sciendum hoc etiam ab aliis nostris Patribus fuisse traditum : mors certe per illud tempus quo quis illa defungitur, neque accessio peccatorum* (plus de nouveau péché libre et déméritoire) *neque subtractio fuerit.* Plus loin, n. 19, col. 324 sq., l'évêque de Lycie soutient la nécessité pour l'âme, même avant la résurrection, d'avoir un certain corps pour être passible et souffrir du feu : et il interprète la parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare, Luc., XVI, au sens réaliste.

Saint Pierre d'Alexandrie († 311) rappelle les supplices éternels, *De pœnitentia*, can. 4, *P. G.*, t. XVIII, col. 473, avec citation d'Isaïe, LXVI, 24. Les traités directement antiorigénistes de l'évêque alexandrin sont malheureusement presque totalement perdus.

Saint Alexandre d'Alexandrie († 328), dans un sermon *De anima et corpore deque passione Domini*, *P. G.*, t. XVIII, col. 585 sq., enseigne l'enfer éternel sous cette forme générale : l'homme était immortel; le péché précipite l'âme en enfer, lieu ténébreux, où elle est enchaînée par le diable, n. 3, col. 590, et pour toujours. Mais le Christ est venu pour nous rendre la vie éternelle, n. 5, col. 595.

Saint Eustathe, évêque d'Antioche († 360), écrivit un long traité sur la pythonisse d'Endor et l'évocation de Samuel, pour attaquer Origène et son réalisme sur ce point particulier en même temps que son allégorisme général. *P. G.*, t. XVIII, col. 707 sq. Entre autres arguments contre la réalité de l'apparition de Samuel, il fait ressortir le mensonge de cette parole : *Cras eris tu mecum.* I Reg., XXVIII, 19. Samuel, en effet, était juste, Saul impie; au premier donc le sein d'Abraham, à l'autre le feu de l'enfer que l'évêque décrit longuement d'après Luc, XVI, 19 sq. Au n. 20, col. 653, il cite Origène parlant des anges (déchus), venant trouver Samuel dans un but de salut et il semble ne pas comprendre la pensée générale d'Origène sur la restitution des démons; il lui reproche, en effet, de mettre les anges (du ciel) en enfer.

Eusèbe de Césarée († vers 340) était, au contraire, origéniste, mais on ne lui a jamais rien reproché en eschatologie. Il affirme l'enfer éternel, par exemple, *Præpar. evangel.*, l. XI, c. XXXVIII, *P. G.*, t. XXI, col. 944 sq., avec Platon et les textes scripturaires classiques; de même, l. XII, c. VI, col. 957 sq.; c. LII, col. 1048 sq.; cf. l. VII, c. XVI, col. 556; *Demonstr. evangel.*, l. III, c. III, *P. G.*, t. XXII, col. 123; l. IV, c. XIV, col. 289; *In. Is.*, LXVI, 24, *P. G.*, t. XXIV, col. 524.

Saint Athanase († 373) fut plutôt favorable à Origène qu'il tâcha d'excuser et de défendre; ici, pourtant comme en tout le reste, il a affirmé l'enseignement de la foi sur le feu éternel de l'enfer. Voir *In Ps. XLIX*, 2, 22, *P. G.*, t. XXVII, col. 229, 236; cf. *Oratio contra gentes*, n. 47, *P. G.*, t. XXV, col. 96; *Vita S. Antonii*, n. 5, 42, *P. G.*, t. XXVI, col. 848, 905.

Saint Cyrille de Jérusalem est un autre témoin de notre foi dans ses belles *Catéchèses. Cat.*, XIII, n. 38, *P. G.*, t. XXXIII, col. 817; *Cat.*, XV, n. 26, col. 908, après la fin du monde et la résurrection, le jugement terrible, qui fixe dans le royaume des cieux ou dans le feu éternel; *Cat.*, XVIII, n. 14 : inconvertibilité des damnés; n. 19, col. 1040, la résurrection est éternelle, le pécheur reprendra donc son corps pour l'éternité, *corpus accipiet æternum*, mais un corps capable de subir la peine de ses péchés, pour que, brûlé éternellement dans le feu, il ne se consume jamais. Cf. *Cat.*, IV, n. 31; II, n. 15, 16. Enfin *Cat.*, IV, n. 1, col. 453, l'obstination immuable du démon est très bien exprimée.

Terminons par quelques voix du désert. Saint Antoine le Grand († 356) d'abord nous parle éloquemment de l'éternité, de l'impénitence, des supplices et du feu de l'enfer dans les divers écrits qui lui sont attribués. *De vanitate mundi et de resurr. mortuorum*, *P. G.*, t. XL, col. 961 sq.; *Serm.*, sect. II, col. 965; *Epist.*, XX, col. 1055 sq., etc. La pensée du salut et du feu éternel à éviter semble enfin avoir été une des fréquentes méditations des pénitents du désert. Cf. S. Athanase, *Vita S. Antonii*, n. 5, 42; S. Orsiesius, abbé de Tabenne, *Doctrina de institut. monachorum*, n. 2, 3, *P. G.*, t. XL, col. 871; *De sex cogitat. sanctorum*, n. 5, col. 896; S. Isaïe, abbé, *Orat.*, I, n. 1, *P. G.*, t. XL, col. 1105; *Orat.*, V, n. 6, col. 1125; *Orat.*, VII, n. 2, etc.; S. Macaire d'Alexandrie, abbé en Nitrie, *Homil.*, IV, n. 23, *P. G.*, t. XXXIV, col. 489 sq.; *Homil.*, V, n. 6; XI, n. 12; XIV, 6, 7, col. 505 sq., 553, 573. On voit par là que la querelle origéniste, si ardente, dans quelques monastères égyptiens, ne devait pas avoir pour objet principal l'eschatologie.

En résumé donc, l'influence d'Origène fut d'abord à peu près nulle, au point de vue de l'éternité de l'enfer, sur l'enseignement catholique, même en Orient et à Alexandrie, au III^e^ et au IV^e^ siècle.

2° *Deuxième phase*, 374-450. — 1. *Lutte violente.* — Saint Épiphane. Dans sa lutte contre l'origénisme (374-403), la doctrine de la damnation éternelle occupe une place très restreinte. L'*Ancoratus* n'y fait que de simples allusions; par exemple, n. 22, *P. G.*, t. XLIII, col. 57; n. 97, col. 193. Dans le *Panarion* ou *adversus hæreses* on trouve, hær. LIX, n. 10, *P. G.*, t. XLI, col. 1033, l'exposé explicite de l'immutabilité définitive de l'au-delà. Le chapitre qui concerne directement Origène, hær. LXIV, col. 1068, n'a rien sur la restitution, la récirculation, etc. L'*Anacephalaiosis*, l. II, I, n. 18, *P. G.*, t. XLII, col. 868, ajoute, il est vrai, que les origénistes osent soutenir que le règne du Christ aura une fin; de même, l. III, t. XLII, col. 885, que, selon l'enseignement de la sainte mère l'Église, chacun après la mort recevra selon ses mérites, que la damnation sera éternelle, que les morts ressusciteront pour la vie éternelle ou pour le jugement éternel. Cf. encore l'*Expositio fidei* qui termine le Panarion, n. 18, *P. G.*, t. XLII, col. 817, 820. Mais l'authenticité de ces textes n'est pas absolument certaine. Cf. Petau, *De angelis*, l. III, c. VI, n. 6; Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 133. En tous cas, saint Épiphane, dans son *Epist. ad Joan. Hierosol.*, n. 5, *P. L.*, t. XXII, col. 522; *P. G.*, t. XLIII, col. 385, traite très explicitement de l'erreur origéniste sur la vie éternelle : *audet dicere diabolum id rursum futurum esse quod fuerat... Proh! nefas! quis tam ve cors et stolidus ut hoc recipiat quod... et reliqui prophetæ cohæredes fiant diaboli in regno cælorum.*

Didyme l'Aveugle († 395), pendant ce temps à Alexandrie, se faisait l'apologiste de son maître et prédécesseur au Didascalée. Sur l'enfer sa pensée n'est pas très claire. Tixeront, *op. cit.*, p. 198, trouve la doctrine de Didyme « correcte » après Mingarelli, *Commentarius de Didymo*, l. II, c. XXII, 14, *P. G.*, t. XXXIX, col. 201 sq. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, in-8°, Paris, 1909, p. 142-143, le croit universaliste; de même P. Batiffol, *Apocatastasis*, dans *Catholic encyclopedia*, t. I, p. 599-600; Lucke, *Comm. prævia* à l'*Enarrat. in Epist. cath.*, t. XXXIX, col. 1738 sq. Voici les principaux textes donnés comme orthodoxes : *De Trinitate*, l. IX, c. III, *P. G.*, t. XXIX, col. 480; c. VII, n. 7, col. 580; c. XII, col. 669; l. III, c. XLII, col. 989; *De Spiritu Sancto*, trad. de S. Jérôme, n. 47, *P. L.*, t. XXIII, col. 1074 : *tradidisse eos sempiterno cruciatui... Ipse igitur... subjecit multiplicibus longisque cruciatibus, ut nec præsenti tempore, nec in futuro consequantur veniam peccatorum;* n. 59, col. 1082 : *lapsus ad prava ad æternam pœnam ducit et tartarum.* Cf. *Contra manichæos*, c. XV, col. 1105.

En faveur de l'apocatastasis origéniste, on cite *Enarr. in I Pet.*, I, n. 12, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1759 : ce que les anges désirent voir, c'est le salut de la fin du monde : ou bien c'est la béatitude, indépendante de la fin du monde, alors *dicendum est et concupiscere in eum prospicere angelos qui in transgressione quadam inventi sunt. Nam licet eorum quidam pravi sint, attamen detenti supplicio respicientes unde ceciderunt (quod etiam studiosis hominibus compromittitur), habebunt desiderium vel per fenestras ea respicere.* Ce texte peut s'entendre, comme le note Lucke lui-même, *loc. cit.*, d'un désir inefficace sans conversion ni effet; à la place de *respicientes*, c'est à tort, en effet, que les anciennes éditions portaient *resipiscentes*; ou du moins on pourrait supposer que *pravi* signifie ici les anges qui avaient commis des fautes légères (opinion de Didyme), non les damnés proprement dits. Cf. Mingarelli, col. 204.

Mais voici un autre texte plus clairement origéniste, *In I Pet.*, III, 22, col. 1770 : *Subjectis sibi angelis et potestatibus et virtutibus : sicut enim homines abstinentes a peccatis subjecti sunt, ita et superiora rationalia correcta spontaneis culpis quæ forsitan habuerunt ei subjecta sunt, completa dispensatione habita, pro salute cunctorum.* D'ailleurs, ajoute le commentateur, même si on comprend dans le texte de saint Pierre les anges qui n'ont pas péché du tout, il restera vrai que tous les genoux fléchiront devant le Christ au ciel, sur la terre et dans les enfers. Est-ce là de l'universalisme absolu? S'agit-il des démons? du salut de tous absolument ou de tous les anges convertis? D'autre part, il faut avouer que les textes orthodoxes ne sont pas d'une parfaite clarté, quand on sait que les mots « éternel, sempiternel » chez Origène ne signifient pas nécessairement l'éternité stricte. Cf. *In. Epist. Judæ*, 12, 13. Enfin, Didyme insiste souvent sur le caractère médicinal des châtiments divins.

A Alexandrie, encore à la même époque et jusqu'en 399, le patriarche Théophile était origéniste. Tout à coup, pour des motifs qui ne semblent pas avoir été tous dignes d'un évêque, il devint violent antiorigéniste. De ses luttes et de ses violences, nous n'avons qu'à citer la condamnation de l'eschatologie origéniste dans ses *Epist. paschales*, de 401 et 402, aux évêques d'Égypte. Dans celle de 401, n. 8, *P. L.*, t. XXII, col. 779, il déclare la *restitutio diaboli, vox impia*, et les circuits de chutes et d'ascensions des âmes, *deliramenta, fabulæ, impiissimum dogma*, emprunté aux philosophes, n. 9, col. 780. Au n. 10, c'est un *impietatis barathrus* de dire que la restitution des démons se fera par la passion du Christ devenu démon, comme il s'est incarné pour les hommes. Cf. n. 15, col. 785; *Epist.*, de 402, n. 9-12, col. 799-800. A l'instigation de Théophile, en 399 ou 401, se tinrent trois synodes contre l'origénisme à Alexandrie, à Jérusalem, en Chypre. L'*Epist. synodica* d'Alexandrie *ad episcopos palæstinos et Cypriæ*, *P. L.*, t. XXII, col. 762, 767, rappelle l'horrible restitution des démons. Chez nous, répondit le synode de Jérusalem, il n'y a pas d'origénistes, ni de défenseurs de ces *pestifera dogmata*, tels que la fin du royaume du Christ et la restitution définitive du diable, soumis avec le Christ à l'empire du Père; ceux qui croient de pareilles choses iront en enfer avec le diable et ses anges, etc. *P. L.*, t. XXII, col. 770. En somme, de nouveau l'origénisme semble avoir été alors plus une sympathie exagérée pour Origène et une discussion de personnes qu'une erreur eschatologique. Ainsi l'évêque Jean de Jérusalem, ami d'Origène, et qui écrivit pour se disculper et aussi pour disculper l'origénisme, n'a très probablement jamais défendu aucune erreur relative à l'enfer; saint Jérôme ne lui reproche guère que des imprécisions. Voir plus haut, col. 59.

2. *Hésitations et éclaircissements.* — A peu près à l'époque de ces luttes violentes en Égypte et en Syrie, ou un peu avant, l'origénisme se glissait pourtant, et sous forme d'erreur eschatologique, plus au nord au sein de la Cappadoce et y déterminait des fluctuations moins violentes, mais plus significatives. Des trois lumières de la Cappadoce, saint Basile sut garder son éclat dans toute sa pureté; quelques-uns doutent de saint Grégoire de Nazianze; saint Grégoire de Nysse fut certainement terni par l'erreur universaliste.

Saint Basile le Grand († 379) expose avec force notre dogme, tout en y joignant ces descriptions imaginatives de la prédication populaire qui ne prétendent pas à la vérité des détails, mais à celle de l'impression générale. Voici d'abord la peine du dam : *De Spiritu Sancto*, c. XVI, n. 40, *P. G.*, t. XXXII, col. 141 : les damnés seront éloignés tout à fait du Saint-Esprit : cette séparation est le principe radical de la damnation. Puis une description de la peine du sens, *In. Ps. XXXIII*, n. 4, *P. G.*, t. XXIX, col. 360 sq. : les méchants ressusciteront pour l'opprobre et la confusion, lorsqu'ils verront la turpitude et les formes honteuses de leurs péchés imprimées en eux. Et cette confusion éternelle est peut-être plus horrible que les ténèbres et que le feu inextinguible lui-même. Au n. 8, une exhortation morale : Si tu te sens porté au péché, pense au tribunal du Christ, au gouffre profond, aux ténèbres impénétrables, au feu sans éclat qui brûle dans les ténèbres sans éclairs, aux vers venimeux qui dévorent les chairs, insatiables et infligeant par leurs morsures des douleurs intolérables, enfin au supplice le plus grave de tous, la honte et le déshonneur éternels. Cf. *In Ps. XXVIII*, 2, 7; *Homil. tempore famis*, n. 9, *P. G.*, t. XXXI, col. 328; *Epist.*, XXIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 293 sq.; XLVI, n. 5, col. 377 sq.; *Ascetica, De judicio Dei*, t. XXXI, col. 653 sq. Saint Basile s'élève directement contre l'apocatastasis dans les *Regulæ breviter tractatæ*, q. CCLXVII, *ibid.*, col. 1264; à la question : *Si alius multis vapulabit, alius vero paucis, quomodo dicunt quidam nullum esse pœnarum finem?* il répond que les textes affirmant l'éternité de l'enfer sont clairs, certains, nombreux et il en cite quatre qui sont classiques. Puis, il indique la raison cachée de la négation de l'enfer : la plupart des hommes prétendent que leur supplice aura une fin, afin de pécher avec plus d'audace. Ensuite, il expose l'argument scripturaire et théologique fondamental : Si le supplice éternel devait avoir une fin, la vie éternelle aurait aussi une fin. Et si on ne peut admettre ceci, on ne peut non plus parler de la fin

du supplice éternel, car l'un et l'autre sont également éternels. Cf. Matth., XXV, 46. Enfin l'enfer saisit le pécheur tout de suite après la mort. *Homil.*, XIII, *Exhort. ad sanct. baptisma*, n. 8, *P. G.*, t. XXXI, col. 441 sq.

Saint Grégoire de Nazianze († 389 ou 390) a-t-il été du nombre de la plupart des hommes, trompés par les artifices du démon et dont parle son intime ami saint Basile, en niant l'éternité de l'enfer, au moins dans certains passages de ses œuvres? Tixeront, *op. cit.*, p. 199; P. Batiffol, *loc. cit.*; Schwane, *loc. cit.*, p. 283, 278, l'admettent après Petau, *op. cit.*, c. VII, n. 14, p. 112. Ch. Pesch, dans *Theologische Zeitfragen*, 2e série, p. 103 sq.; L. Billot, *De novissimis*, Rome, 1903, p. 58, le nient.

Voici d'abord les textes où le saint docteur enseigne nettement l'éternité des peines. *Orat.*, XVI, *in Patrem tacentem*, n. 7, *P. G.*, t. XXXV, col. 944. Les châtiments terrestres nous sont infligés pour nous faire éviter les supplices sans remède de l'enfer; n. 9, col. 946 : après le jugement dernier, plus de recours, plus de temps pour améliorer sa vie, mais seul le jugement terrible et juste, et puis la séparation, le supplice de l'éternelle ignominie. Cf. *Carmen*, XIX : Σκώληξ ἐκεῖθεν ἐσθίων ἀΐδιώς; *Orat.*, XL, *in sanctum baptisma*, n. 36, t. XXXVI, col. 411 : le baptême est une illumination; il faut chercher la lumière, feu purificateur de cette terre. Mais il y a un autre feu, qui ne purifie pas, qui punit les crimes commis, soit celui qui a dévoré les Sodomites, soit celui qui est préparé au diable et à ses anges, soit aussi celui qui sort de devant la face de Dieu et qui brûle ses ennemis, soit enfin celui le plus terrible de tous, qui est joint au ver sans sommeil, qui est inextinguible, et qui punit éternellement les hommes scélérats. Ce texte, en apparence orthodoxe, est cependant le texte le plus incriminé de saint Grégoire. Celui-ci ajoute en effet : à moins toutefois que quelqu'un n'aime mieux entendre en ce lieu aussi, τοῦτο φιλανθρωπότερον, ce feu plus doux et plus digne du Dieu vengeur; d'autres traduisent : entendre tout ceci de façon plus humaine et plus digne de Dieu. Mais reconnaître dans ces derniers mots la négation de ce qui vient d'être affirmé avec tant de force, semble d'abord introduire dans la pensée du saint docteur une singulière contradiction, disent les défenseurs de son orthodoxie. De plus, cette interprétation est loin de s'imposer. Pour Ch. Pesch, *Prælect. theolog.*, t. IX, p. 310, dans ce passage, il s'agit d'un doute, non sur la réalité du feu éternel de l'enfer, mais sur le sens des textes cités, dont saint Grégoire permettrait la discussion, en sauvegardant le dogme. Une autre explication a été donnée en note par les éditeurs bénédictins, *P. G.*, t. XXXVI, col. 412, et elle a été développée par Billot, *loc. cit.*; grammaticalement le *mitior ignis* ne peut être identifié avec tous ces feux ἀφανιστικῆς δυνάμεως; mais, après avoir distingué deux espèces de feux, le feu purificateur du Christ et les divers feux vengeurs (celui de Sodome, celui de l'enfer éternel, etc.), saint Grégoire permettrait de ranger, parmi ces feux vengeurs, le feu qui punit pour guérir, le feu des châtiments terrestres ou du purgatoire en l'autre vie; ce feu est distinct des feux purement vengeurs tels que le feu éternel, quoiqu'il puisse être rangé dans leur catégorie. Cette explication nous semble très probable en soi, et en définitive l'orthodoxie du grand docteur de Nazianze nous paraît certaine. *Orat.*, XXX, 6 : la phrase *Deus omnia in omnibus, illo restitutionis tempore*, ne signifie pas une restitution universelle, mais totale des élus, comme il ressort du contexte. XXXIX, 19, les novatiens refusent la pénitence aux tombés. C'est cruauté, et s'ils ne veulent pas se convertir, ils seront peut-être baptisés dans l'autre monde par le feu : ce dernier baptême n'est pas seulement plus cruel, il est aussi plus durable. Saint Grégoire ne veut pas mettre ses adversaires en enfer; mais, d'après le ton de la discussion, il les suppose de bonne foi, donc capables de faire l'expérience qu'après le péché, on peut être purifié par le feu du purgatoire, qui dévore les scories de la matière comme du foin et consume les légers dérèglements de la nature viciée.

Saint Grégoire de Nysse († après 394). — Saint Germain de Constantinople, au VIIIe siècle dans Photius, *Biblioth.*, cod. 233, *P. G.*, t. CIII, col. 1105, 1106; Nicéphore Callixte au XIVe, *H. E.*, XI, 19, *P. G.*, t. CXLVI, col. 627; récemment, A. Vincenzi, *In sancti Gregorii Nysseni et Origenis scripta et doctrinam nova recensio*, 5 in-8°, Rome, 1864-1869, t. I, c. I-IX, ont soutenu l'orthodoxie de Grégoire de Nysse en attribuant ses textes erronés à des interpolations, ou même, le dernier, en torturant ces textes pour leur donner un sens catholique. Généralement et unanimement à l'heure actuelle on admet un véritable fléchissement dans la pensée du métaphysicien de Cappadoce. Cf. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, t. II, p. 117-121; Tixeront, *op. cit.*, p. 199-200; Schwane, *op. cit.*, p. 279-282, avec réponses à Vincenzi.

Chez l'évêque de Nysse, il y a d'abord, il est vrai, des textes orthodoxes affirmant l'éternité des peines. Il insiste avec énergie sur l'inextinguibilité du feu, sur l'immortalité du ver rongeur, sur l'éternité de la récompense, *Orat. catech.*, c. XL, *P. G.*, t. XLV, col. 105; dans son sermon *Contra usurarios*, il menace l'usurier d'éternelle douleur, des châtiments éternels, t. XLVI, col. 436, 452; *De castigatione*, *ibid.*, col. 312, nous apporte l'écho d'un gémissement continuel et inconsolable durant l'éternité. Cf. encore *Orat. adversus eos qui differunt baptismum*, *P. G.*, t. XLVI, col. 417 sq., en notant, col. 428, que le subtil penseur admet, même pour les adultes, une troisième catégorie entre les bienheureux et les damnés. *Orat. de pauperibus amandis*, *ibid.*, col. 461 : pour les méchants le supplice du feu et un supplice éternel : « tu tomberas dans le gouffre très profond et très obscur duquel ne sortira jamais celui qui y est une fois tombé. » *Orat.*, V, *De beatitudinibus*; *De anima et resurrectione*, *ibid.*, col. 81, il y a deux parts dans la vie humaine : la première courte, l'autre εἰς τὸ ἀΐδιον, pour l'éternité; et le choix est laissé à la liberté pour le bien et le mal, soit pour cette vie, soit pour les siècles sans fin κατὰ τοὺς ἀτελευτήτους ἐκείνους αἰῶνας ὧν πέρας ἡ ἀπειρία ἐστίν.

Pour diminuer la valeur de ces textes, suffit-il de dire que pour l'origéniste cappadocien le mot « éternel » ne signifie qu'une longue suite des siècles, comme parlent d'autres textes dans les mêmes livres et traités, ταῖς μακραῖς περιόδοις, *Orat. catech.*, c. XXVI, *P. G.*, t. XLV, col. 49; τοῖς καθήκουσιν χρόνοις, μακραῖς ποτε περιόδοις, *De anima et resurect.*, t. XLVI, col. 72, 152, 157? Mais αἰώνιος ἀΐδιος signifient l'éternité stricte en plusieurs passages de saint Grégoire, par exemple, vie éternelle du Fils, des bienheureux. Et puis resteraient les textes qui nient toute fin de supplices infernaux, et peut-être n'est-il pas nécessaire de mettre l'unité dans l'enseignement de saint Grégoire, qui hésitait, lui-même, sans doute entre la simple expression de la foi catholique et ses spéculations origénistes.

Ailleurs, il nie donc assez clairement l'éternité de l'enfer pour affirmer l'apocatastase. *Orat. catech.*, c. XXXV, *P. G.*, t. XLV, col. 92. Tout ce que la résurrection ramène à l'existence, ne revient pas à la même vie. Il y a une grande différence entre ceux qui sont purifiés et ceux qui ont besoin de l'être. Ceux qui auront été purifiés, en cette vie, retourneront à l'im-

passible béatitude ; mais à ceux qui ne se seront pas du tout purifiés, comme à l'or souillé, il est clair qu'il leur faut la fournaise dans laquelle, après liquéfaction, le vice mélangé sera séparé, Dieu se conservant leur nature purifiée pour les siècles futurs. Cf. c. VIII, col. 36, *curatio in præsenti vita, vel in futura vita*, et il parle de la chute générale de l'humanité; c. XXVI, col. 68, le Christ est venu sauver, non seulement l'homme qui avait péri, mais encore celui qui nous avait apporté la mort; la vie, la pureté, en effet, revivifie, repurifie tout ce qu'elle approche de mort et de souillé; comme le feu restitue l'or dans sa splendeur avec de la peine et du temps; ainsi la vertu divine; et le démon même ne pourra douter que tout cela (l'enfer) est juste et salutaire, s'il vient à en comprendre le bienfait; mais le travail est long et pénible; à la fin tout étant purifié, et ceux qui gisent maintenant dans le mal ayant été rétablis dans leur premier état, toute créature rendra grâce à Dieu d'une seule voix. Ainsi le Christ a accompli son œuvre, en délivrant l'homme du péché et en guérissant le vice dans son inventeur. On trouve des textes aussi expressifs, *De anima et resurr.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 100, 101, 104, 105, 152, 157-160, la différence d'une vie vertueuse et d'une vie coupable consiste en ce que la première atteint plus vite, la seconde plus tard à la béatitude promise à tous; *Orat. de mortuis*, *ibid.*, col. 524, 525, 536; *Contra Arium et Sabellium*, *P. G.*, t. XLV, col. 1292, 1293; *De hom. opif.*, c. XXI, *P. G.*, t. XLIV, col. 201; *Orat. quando sibi subjecerit omnia*, *P. G.*, t. XLIV, col. 1313 : *Aliquando ad nihilum transibit mali natura, plene et perfecte deleta ex rerum essentia, divinaque et ab omni interitu aliena bonitas in se continebit omnem naturam ratione præditam, nullo ex iis qui a Deo facti sunt excidente a regno Dei, quando omni vitio quod rebus fuerat immistum, tanquam aliqua materia, per ignis purgatorii consumpto fusionem, omne quod a Deo ortum habuit tale factum fuerit, quale erat ab initio; le Christ* est le premier; tous suivent, de plus ou moins près, *donec ad extremum finem mali, boni progressus vitium abolendo pervenerit*, etc.

Sur la nature du feu de l'enfer, saint Grégoire de Nysse repousse-t-il le réalisme, *De anima et resurr.*, *P. G.*, t. XLVI, col. 67 sq.; *Orat. catech.*, c. XL, *P. G.*, t. XLV, col. 106; *Orat.*, III, *De resurr. Domini*, *P. G.*, t. XLVI, col. 679? Voir FEU.

Saint Jean Chrysostome, de 375 à 404 (dernier exil), ne cesse de prêcher et la vérité de l'enfer éternel, jamais peut-être, en Orient du moins, n'a été inculquée avec tant de force et de fréquence que par lui. Il développe une théologie spéculative très riche à certains points de vue, et c'est évidemment une mine incomparable de théologie pastorale; il fait des descriptions sobres de détails imaginaires et fidèles à la méthode exégétique littérale. Enfin, il mène une campagne sans trêve contre l'incrédulité et les opinions erronées et scandaleuses qui circulaient çà et là et qui étaient contraires à l'éternité de l'enfer. Avec saint Basile, il dissipe pour l'Orient les dernières ombres de l'origénisme universaliste et met définitivement en plein jour le dogme de l'enfer.

Ces idées sont simultanément traitées, il faut donc parcourir les textes. *Ad Theodor. lapsum*, I, 9, 10; II, 3, *P. G.*, t. XLVII, col. 277 sq., 313, conciliation de la violence extrême du supplice de l'enfer avec sa durée sans fin pour le corps et pour l'âme; *In Epist. I ad Thess.*, homil. VIII, *P. G.*, t. LXII, col. 441 sq., il résout cette objection : les textes scripturaires ne sont que des menaces, en répondant que c'est un raisonnement satanique, qu'il réfute ensuite avec clarté, en multipliant les preuves positives : nécessité morale, consentement universel et l'histoire montre que Dieu, de fait, réalise ses menaces les plus terribles; *In Matth.*, homil. XI, 7; homil. XIII, 5, 6, *P. G.*, t. LVII, col. 200, 214 sq., après les preuves, il répond à l'objection : personne n'est revenu de l'enfer, en disant que Jésus-Christ est descendu du ciel pour nous le révéler; puis en montrant l'insuffisance des sanctions d'ici-bas; homil. XVI, 7, 8, *ibid.*, col. 248 sq., il dit qui seront les damnés, tous les pécheurs; homil. XXXVI, 3, 4, *ibid.*, col. 416 sq., existence, éternité, justice de l'enfer pour un seul péché; le péché est un mal, plus grand que l'enfer; homil. XLIII, 4, 5, *ibid.*, col. 461 sq., la fournaise de feu, l'horrible éternité; un discours sur l'enfer est attristant, mais nécessaire; homil. XXIII, 7-10, *ibid.*, col. 317 sq., peines du dam et du sens : la première plus terrible que mille géhennes, éternité. *In Joa.*, homil. XII, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 86, résumé de la théologie de l'enfer. De même, *In Epist. ad Rom.*, homil. XXV, 4-6, *P. G.*, t. LX, col. 632 sq., il résout l'objection tirée de la bonté divine et de la justice contre l'éternité châtiant la faute d'un instant; sa réponse propose l'exemple de la justice humaine, et prouve la nécessité morale de cette sanction, autrement Paul, Néron et le diable seraient heureux ensemble; il démontre l'existence de l'enfer, puis fait une charge à fond contre l'apocatastasis : il n'y a pas d'insensé qui la puisse soutenir; ceux qui l'affirment en porteront le châtiment terrible, car ils perdent les âmes, de même ceux qui les écoutent; mais non, revenez à la vérité et craignez la géhenne qui est nécessaire pour vous convertir. De même, homil. XXXI, 4, 5, col. 673 sq., sortie contre les universalistes et démonstration de l'éternité et de l'inégalité des peines; la racine de l'incrédulité ici, c'est la corruption du cœur; il réfute les objections des incrédules qui se plaignent de ce que Dieu ne punit pas (ici-bas) et de ce qu'il punit (en enfer); le lieu de l'enfer importe peu à connaître; il doit être, simple opinion, totalement en dehors du monde; il faudrait parler de l'enfer, partout; toutes les peines d'ici-bas sont des plaisirs en comparaison de l'enfer; il résout l'objection des *miséricordieux* : les incrédules seuls seront en enfer, car les chrétiens auront cru au Seigneur; la foi sans les œuvres méritera une damnation encore plus terrible : dangers des pensées légères et fausses sur ce sujet, résumé de preuves. *In Iam ad Cor.*, homil. IX, 1-3, *P. G.*, t. LXI, col. 75 sq., il veut traiter *ex professo* l'importante question que tous désirent savoir : si le feu de la géhenne aura une fin. Son éternité est affirmée par le Christ et par Paul; l'objection tirée de la justice est résolue : il y a justice, car le pécheur persiste incorrigible dans sa révolte après tant de bienfaits; ce discours est terrible, mais nécessaire; l'orateur tremble le premier; de multiples raisons enlèvent toute excuse aux pécheurs; la justice humaine agit ainsi. Si on objecte l'amour de Dieu, il répond que Dieu impose des préceptes faciles, toujours possibles et que sa bonté offensée exige l'enfer; si on objecte le texte de Paul : *Salvabitur quasi per ignem*, il répond que ce texte signifie que les actions mauvaises périront et le pécheur avec elles, puis il observe que le texte dit : *salvabitur*, c'est-à-dire que le pécheur subsistera, qu'il ne sera donc pas anéanti et qu'il sera dans le feu; *In IIam ad Cor.*, homil. IX, *ibid.*, col. 463 sq., nouveau sermon avec considérations habituelles; de même plus ou moins complètement *In Epist. ad Phil.*, homil. III, 4; XIII, 2, *P. G.*, t. LXII, col. 203 sq., 279, le dam, plus terrible que le feu. *In Epist. IIam ad Thess.*, homil. II, 3, 4; III, 1, col. 475 sq., 479, illusion chez beaucoup sur la terrible éternité. *In Iam ad Tim.*, homil. XV, 3, *ibid.*, col. 583 sq., enfer, effet de l'amour de Dieu qui par la crainte conduit au salut; sans les menaces de la géhenne, nous y tomberions tous :

nouvelles preuves, *In Epist. ad Philem.*, homil. III, 2, *ibid.*, col. 717. Enfer et amour de Dieu : discours pour vider la question. Dieu donne par pur amour tout ce qu'il donne et il nous a donné le surabondant ; mais le plus grand don de sa bonté, c'est la liberté responsable ; la perspective de la sanction est nécessaire à la vie humaine ; maintenir la responsabilité morale, c'est donc l'essence même de la bonté. Donc Dieu, parce qu'il est bon, a créé la géhenne. Objection : il n'a fait que des menaces ; mais elles seraient un vain fantôme inefficace. *In Epist. ad Heb.*, homil. I, n. 4, col. 18 sq., feu éternel, société des démons, ténèbres qui font isolement complet au milieu de cette foule ; plus de pitié de la part de personne ; homil. XX, 1 ; XXVIII, 4, *ibid.*, col. 143 sq., 196 sq. : terrible éternité. *In ps. VII*, 11-12, *P. G.*, t. LV, col. 97 sq., enfer et conduite de Dieu sur ce point, preuves de son amour miséricordieux infini ; de même, *Ad Stagyrium*, I, 3, 4, *P. G.*, t. XLVII, col. 430 sq., Dieu a permis qu'il y ait des damnés pour les élus qui méritent la gloire par la liberté victorieuse du démon, etc. Les homélies *De pœnitentia*, celles *In Lazarum et divitem*, le *De sacerdotio*, etc., sont aussi explicites, inculquant la foi, expliquant le dogme et développant magistralement l'apologie.

A Antioche et à Constantinople, saint Jean Chrysostome prêche donc comme continuellement l'enfer aux chrétiens de cette civilisation grecque raffinée, jouisseuse et souvent corrompue.

On a cru voir l'opinion de la mitigation, *In Epist. ad Philip.*, homil., III, 4 ; *In Act. Apost.*, homil. XXI, 4. Voir MITIGATION.

Saint Cyrille d'Alexandrie, neveu et successeur du farouche antiorigéniste Théophile, va nous faire constater le triomphe du dogme de l'enfer à Alexandrie même, dans la première moitié du Ve siècle († 444). Il affirme l'éternité du feu et des supplices de l'enfer. *In ps. X*, 6, *P. G.*, t. LXIX, col. 793, il déclare que les méchants qui sont tombés en enfer n'en sortiront plus. *In ps. XXXV*, 13, col. 921 ; *In ps. LXII*, 10, col. 1125 ; *In Is.*, LV, 11, l. V, tom. VI, *P. G.*, t. LXX, col. 1413 : ce supplice éternel est la punition de leurs fautes, et la raison de son éternité est que leur malice ne peut cesser. Cyrille applique le texte d'Isaïe, LXVI, 24, littéralement à la prise de Jérusalem ; il ajoute que d'autres l'entendent de la fin du monde et de l'époque à laquelle les méchants seront jetés dans les flammes éternelles où leur ver vivra toujours, où le feu est inextinguible. *Ibid.*, col. 1449. Dans l'homil. XIV, *De exitu animi et de secundo adventu*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1072 sq., il trace une vive image de l'éternité du feu et de la justice de l'enfer, de la domination des démons, des peines diverses, dam, remords, désespoir, ténèbres, dans un lieu souterrain, etc., de la continuité de l'éternité de toutes ces peines. Sur un point, saint Cyrille d'Alexandrie semble revenir en arrière, lorsque, *Advers. anthropomorphitas*, c. XVI, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1104, il affirme le délai de l'enfer : avant la résurrection, il est absurde de croire à une rétribution des justes et des méchants. Cf. *In Luc.*, XVI, 19, *P. G.*, t. LXII, col. 821 sq., mais ceci peut s'entendre d'une rétribution corporelle. Voir S. CYRILLE, t. III, col. 2522.

Théodoret de Cyr, vers le même temps enseigne le dogme intégral de l'enfer aux Grecs de Syrie. Aux païens d'abord. *Græcar. affection. curatio*, c. XI, *De fine et judicio*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1093 sq. Après avoir exposé les opinions des philosophes, de Platon surtout dont il cite longuement les textes sur l'enfer éternel pour les « incurables », il arrive aux dogmes sacrés de l'Évangile : le jugement, surtout d'après Matth., XXV, les sentences de condamnation au feu et aux supplices éternels pour les incrédules et de récompense éternelle aux justes. La même doctrine est donnée aux catholiques dans le *Hæretic. fabular. compendium*, l. V, c. XX, *De judicio*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 517 ; il y aura résurrection des corps et l'âme ne subira pas seule les châtiments des péchés, et ce sera, non pas pour quelque temps, mais pour les siècles infinis, puisque l'Écriture affirme la vie éternelle et le supplice éternel ; c. VIII, col. 473 sq., il montre la justice de l'enfer, spécialement pour les démons : le péché est un acte libre ; *In Mich.*, V, *P. G.*, t. LXXXI, col. 1764, les démons, restant inguérissables, seront à jamais séparés du troupeau élu ; *In Is.*, LXVI, 20, col. 485, dans l'autre vie les justes et les pécheurs vivront les uns autant que les autres, car ils sont immortels et la punition des pécheurs est éternelle comme le bonheur des justes est éternel. Il semble inutile de disculper Théodoret de « miséricordisme » ; les *increduli* du premier texte cité sont les païens incrédules, auxquels parle l'évêque de Cyr, mais sans exclure évidemment les pécheurs chrétiens. Cf. Garnier, *Dissert. de fide Theodoreti*, c. VI, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 443 sq.

L'Église syriaque finalement enseigne elle aussi, au IVe siècle, le dogme catholique de l'enfer éternel.

Aphraate affirme l'éternité de l'enfer, *Demonst.*, XXII, 18 ; VIII, 19, 20 ; VI, 18, *Patrologia syriaca* de Mgr Graffin, Paris, 1894, t. I, col. 1028, 396, 400, 309. Le premier texte dit : *neque impii resipiscent regnumque ingredientur* ; *neque justi peccabunt amplius ut ad cruciatum abeant*. Il admet l'inégalité des peines, les ténèbres, le feu, le ver, XXII, 22, 23. *Ibid.*, col. 1032, 1033.

Saint Éphrem enseigne aussi ces deux points de dogme : le second, *Opera*, Rome, t. III, p. 243, 637, 638 ; *Hymni et sermones*, t. II, p. 423 ; le premier, *Opera*, t. III, p. 243 ; *Hymni et sermones*, *ibid.* Les deux textes, *Opera*, t. III, p. 205 ; *Carmina nisib.*, LIX, 8, ne nient pas l'éternité de l'enfer, mais font simplement une hypothèse impossible. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 209, 220, 221.

II. CONTROVERSE ORIGÉNISTE SUR L'ENFER EN OCCIDENT. — 1° *Origénisme.* — A partir de 380, l'influence d'Origène pénètre en Occident par saint Ambroise qui « remanie » ses commentaires, dit saint Jérôme, *Epist.*, XLVIII, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 749 ; par saint Jérôme lui-même, qui traduit les homélies du grand exégète alexandrin. Mais c'est surtout Rufin, par la traduction du *De principiis*, en 397, qui fait connaître aux Latins quelques principes erronés de l'origénisme. Le traducteur infidèle supprima, en effet, les erreurs concernant la sainte Trinité, mais laissa entières celles qui concernaient l'eschatologie. L'effet fut considérable et les esprits furent bientôt bouleversés. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 334-336. L'origine du péché, la résurrection, la conversion du démon et la *restitutio omnium in æqualem statum*, le feu métaphorique de l'enfer, voilà ce qui séduisit de très nombreux prêtres, moines, surtout hommes du monde. Cf. S. Jérôme, *Apol. adv. libr. Rufini*, I, 6, 7, *P. L.*, t. XXIII, col. 419 sq. ; *Epist.*, LXII, 2 ; LXXXV, 3 ; CXXVII, 9, *P. L.*, t. XXII, col. 606, 753, 1092 ; *In Jonam*, III, 6, etc. ; S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XX, c. XXII ; l. XXI, c. IX, 2 ; X, 2 ; XVII-XXII, *P. L.*, t. XLI, col. 694, 723, 725, 731 sq. ; *Enchiridion*, CXII, *P. L.*, t. XL, col. 284.

Outre cette influence générale sur une foule anonyme qui vraisemblablement ne put être qu'une petite minorité relativement à la masse catholique, il faut rechercher si l'origénisme s'est introduit dans l'enseignement des docteurs et des Pères de ce temps, saint Ambroise, l'Ambrosiaster, Rufin, saint Jérôme. Pour saint Ambroise, on trouvera un résumé suffisant des divers points de sa doctrine, t. I, col. 950, 951. Cf. de plus Tixeront, *op. cit.*, p. 347, 348 ; D. J. E. Nie-

derhuber, *Die Eschatologie des heiligen Ambrosius*, Paderborn, 1907; Billot, *De novissimis*, p. 58, note 1. Une étude détaillée des textes permet d'affirmer que l'évêque de Milan prêche sur l'enfer presque aussi souvent et avec autant de force, sinon de talent et de vérité intégrale, que son modèle saint Basile ou son contemporain saint Jean Chrysostome.

L'Ambrosiaster enseigne clairement l'éternité de l'enfer. *In Epist. ad Rom.*, II, 4, 5, *P. L.*, t. XVII, col. 65; *In Epist. II*am *ad Thess.*, I, 6-9, col. 455. Il semble parler d'une restauration des anges déchus, *In Epist. ad Eph.*, III, 10, col. 382, 383; ou du moins d'une restauration universelle des chrétiens, *In Epist. ad Rom.*, V, 14; *In Epist. I*am *ad Cor.*, XV, 53; III, 10-15; *In Epist. II*am *ad Tim.*, II, 20; *In Epist. ad Eph.*, I, 10, 22, 23, col. 374, 376; mais les textes sont obscurs. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 340; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, t. I, p. 187.

Rufin et saint Jérôme ont été mêlés aux controverses origénistes nées en Orient. Rufin resta attaché à la mémoire d'Origène, mais il ne défendit pas les erreurs origénistes pour cela. Saint Jérôme l'ayant suspecté sur l'apocatastasis, il s'en défend vigoureusement dans l'*Invectiva adv. Hier.*, l. I, n. 10 sq., *P. L.*, t. XXI, col. 547 sq.; de même dans l'*Apolog. ad Anastasium*, n. 5, *ibid.*, col. 625, 626 : *Si quis ergo negat diabolum æternis ignibus mancipandum partem cum ipso æterni ignis accipiat ut sentiat quod negavit.* Cf. *Comm. in symbol.*, n. 47, 48, *ibid.*, col. 385, 386 : la restauration du diable est une hérésie; les pécheurs *absque interitione sua debitas luant pœnas*; résurrection pour l'immortalité dans la peine comme dans le bonheur. Il n'y a pas de raison pour subtiliser avec saint Jérôme sur l'insuffisance prétendue de pareilles déclarations. Cf. *Apol. adv. Ruf.*, II, 6, *P. L.*, t. XXIII, col. 428; Petau, *loc. cit.*, c. VIII, n. 11, p. 117.

Le cas de saint Jérôme est plus compliqué. Cf. Tixeront, *op. cit.*, p. 341-343; L. Sanders, *Études sur S. Jérôme*, in-8°, Bruxelles, 1903, p. 345-382; Schwane, *op. cit.*, p. 290-295; Petau, *op. cit.*, c. VII, 9-11; c. VIII, 9, 10; Ch. Pesch, *Theologische Zeitfragen*, 2e série, p. 190 sq.; Batiffol, *loc. cit.*; Turmel, *op. cit.*, p. 187.

En 394, on s'accorde à constater un changement d'attitude chez l'exégète déjà célèbre, à l'égard d'Origène et de ses erreurs. Auparavant qu'était-il? Simple admirateur du génie d'Alexandrie qu'il mettait copieusement à contribution, citant même ses commentaires eschatologiques erronés, ou de plus partisan des idées mêmes, contenues dans ces citations? Les principaux textes incriminés sont *In Epist. ad Eph.*, II, 7; IV, 16, *P. L.*, t. XXVI, col. 463, 503; *In Eccl.*, I, 15, *P. L.*, t. XXIII, col. 1017, 1024; *In Habac.*, III, 2, *P. L.*, t. XXV, col. 1310; *In Epist. ad Gal.*, V, 22, *P. L.*, t. XXVI, col. 367 sq. Saint Jérôme lui-même répondit à Rufin qui les lui jetait à la face : ce ne sont que des citations, conformément à ma méthode exégétique, *Apol. adv. Ruf.*, I, 24, 26, *P. L.*, t. XXIII, col. 418; et on peut, semble-t-il, s'en tenir là, car dans les commentaires de la même époque, il a des passages très orthodoxes. Cf. *In Eccl.*, VII, 16, *P. L.*, t. XXIII, col. 1066; II, 16; IV, 9-12; IX, 4-6; XI, 3, col. 1031, 1047, 1081, 1082, 1102, qui renferment des affirmations explicites de l'éternité de l'enfer. Cf. *In Epist. ad Gal.*, I, 8, *P. L.*, t. XXVI, col. 319, 320. On peut admettre une complaisance exagérée pour le maître génial que fut Origène et des citations sans correction suffisante.

En tout cas, après l'intervention de saint Épiphane à Jérusalem, saint Jérôme se pose en antiorigéniste ardent; il poursuit les idées et les personnes, spécialement Jean de Jérusalem et Rufin pour celles-ci, et l'apocatastase universelle pour celles-là. Cf. *Liber adv. Joan. Hierosol.*, n. 7, 17 sq., *P. L.*, t. XXIII, col. 360, 368 sq.; *Adv. Vigilant.*, *P. L.*, t. XXII, col. 603; *Ad Theophil. adv. errores Joan. Hieros., Epist.*, LXXXII, *P. L.*, t. XXII, col. 740; *Ad Pammach. et Ocean. de error. origen., Epist.*, LXXXIV, col. 744 sq.; *Epist.*, CXXIV, *ad Avitum*, col. 1061; *Apol. adv. Ruf.*, II, 12, *P. L.*, t, XXIII, col. 435; *Dial. adv. Pelag.*, I, 28, *ibid.*, col. 522. Dans ses œuvres exégétiques, mêmes affirmations insistantes, *In Matth.*, X, 28; XII, 32; XXII, 11, 12; XXV, 10; XXV, 46, *P. L.*, t. XXVI, col. 66, 81, 161, 185, 190; *In Is.*, V, 14-15; VI, 7, 20; XXXI, 30; IX, 2-4; XVII, 12, *P. L.*, t. XXIV, col. 84, 218, 224, 354, 126, 246; surtout *In Jonam*, III, 6, *P. L.*, t. XXV, col. 1141, 1142 : l'éternité de l'enfer pour le démon est prouvée par la sainte Écriture, par la nécessité de la sanction morale efficace, et par la nature du péché et de la vertu. *Quæ differentia erit inter Matrem Dei et... victimas libidinum publicarum...; si finis omnium similis est præteritum omne pro nihilo est quia non quærimus quid aliquando fuerimus sed quid semper futuri sumus... dogma perversum σύμφραγμα diabolicum. In Dan.*, III, 96; IV, 23, 33, *P. L.*, t. XXV, col. 512, 516, 518; *In Ezech.*, XIV, 12, 13 sq.; XXVI, 19; XV, *ibid.*, col. 120-121, 124, 245-246. Tous ces textes ne renferment guère que l'affirmation du dogme et pas de théologie. Bien plus, ils ne concernent presque tous que l'enfer des démons et des impies, par opposition aux chrétiens pécheurs. Saint Jérôme, en effet, aurait gardé toute sa vie cette tache d'origénisme qui fut le *miséricordisme* ou le salut universel des chrétiens. Les textes sont ceux-ci : *In Is.*, LXVI, 24, *P. L.*, t. XXIV, col. 678; *Apol. adv. Ruf.*, II, 7; *Adv. Jovin.*, II, 30; *Epist.*, CXIX, 7; *Dial. adv. Pelag.*, I, 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 522; *In Ezech.*, XXVI, *P. L.*, t. XXV, col. 245, 246. Saint Jérôme applique à ce sujet une distinction sur laquelle il insiste fréquemment, celle des *impii*, incrédules ou apostats, et des *peccatores*, chrétiens fidèles bien que pécheurs (coupables de péchés mortels). Cf. *Dial. adv. Pelag.*, I, 28, *P. L.*, t. XXIII, col. 544 sq. Aux premiers, l'enfer éternel avec les démons; pour les seconds, la question est bien diversement traitée. En effet, le premier texte s'en remet d'abord à la science divine qui seule sait *quem, quomodo aut quamdiu debeat judicare*; puis, maintenant l'éternité pour les démons et les impies, *hoc est a fide alienos*, il déclare que les pécheurs restés chrétiens, *quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mistam clementiæ sententiam judicis.* L'annotateur de Migne, *loc. cit.*, et Ch. Pesch, *Præl. theol.*, t. IX, p. 310, 311, veulent sous-entendre « pécheurs chrétiens, supposés convertis »; mais, comme le remarque Petau, *loc. cit.*, il s'agit dans le contexte des supplices éternels niés par les origénistes; et c'est de leur application que discute saint Jérôme. Le dialogue antipélagien semble imposer le même sens et rejeter le même sous-entendu : Origène voulait le salut de toutes les créatures raisonnables; mais nous *diabolum et satellites ejus omnesque impios et prævaricatores dicimus perire perpetuo, et christianos, si in peccato præventi fuerint, salvandos esse post pœnas.* Ailleurs, il est vrai, l'illustre exégète envoie en enfer avec l'Écriture tous ceux en qui n'habite pas le Christ, *In Eccl.*, IV, 9, 12, *P. L.*, t. XXIII, col. 1047; qui, *sous le nom chrétien*, ne portent pas la robe nuptiale, *In Matth.*, XXII, 11, 12, *P. L.*, t. XXVI, col. 161; *In Is.*, V, 14, 15, *P. L.*, t. XXIV, col. 84. Sur *In Is.*, XXIV, 21 sq., voir MITIGATION; pour *In Is.*, LXVI, 24; *In Eph.*, V, 6; *Epist. ad Avit.*, n. 7, voir FEU. Quelques-uns voient une certaine dilation pour les damnés dans *In Dan.*, VII, 9; *Epist.*, XXXIX, 3; *In Luc.*, XVI.

La lutte violente terminée, tous les nuages ne furent pas dissipés. L'orthodoxie complète domine par sentiment traditionnel dans les auteurs secondaires, saint Pacien de Barcelone, *Parænes. ad pæn.*, 11, 12,

saint Paulin de Nôle, *Carmen*, I, *ad Deum*, v. 133; *Epist.*, XL, *ad Sanct. et Amand.*; *Poem.*, XXXV, *De obitu Celsi*, v. 460 sq., etc.; Prudence, *Hamartigenia*, v. 890-904, etc. Cependant on trouve clairement exprimée une idée de mitigation dans Prudence, *Cathemerinon*, hym. V, *ad incens. cer. pasch.*, v. 128-139, et puis surtout et toujours des idées d'universalisme restreint. Cf. Orose, *De arbitr. libert.*, 16; *Commonitorium*, 3; saint Jérôme et la foule anonyme dont parle plusieurs fois saint Augustin.

2° *Éclaircissements.* — Saint Augustin fit enfin en Occident la lumière à peu près complète sur le dogme, résuma l'apologétique et commença, en la poussant plus loin qu'aucun autre Père, la théologie de l'enfer. Tout cela a déjà été exposé en un bon résumé, t. I, col. 2443-2445, 2450-2452. Saint Augustin prouve l'existence de l'enfer par l'Écriture surtout et aussi par quelques arguments de raison; il en donne les fins providentielles en le mettant en rapport avec les attributs divins; il dissipe le dernier reste d'universalisme origéniste, le miséricordisme restreint; il étudie la nature des peines de l'enfer : dam, *alienatio a vita Dei*, et peine du sens, ver métaphorique, feu réel torturant les corps et les esprits, comment? *miris tamen veris modis*; graduation depuis l'enfer des enfants morts sans baptême jusqu'à celui de Satan. Quelques points restent indécis et obscurs chez saint Augustin : l'état des âmes jusqu'au jugement dernier; toute mitigation *certis temporum intervallis*, pas assez franchement repoussée, bien que non admise; quels péchés pourront être remis dans l'autre vie, *difficillimum est invenire, periculosissimum est definire*, enfer des enfants morts sans baptême, etc.

III. Le dogme défini de l'enfer éternel. — 1° *La définition.* — Le trouble plus ou moins général causé par l'origénisme, était bien calmé définitivement vers le milieu du Ve siècle. On a cru trouver, il est vrai, dans le pseudo-Denys l'Aréopagite, des tendances universalistes, avec sa théorie mystique du retour de toutes choses à l'unité, ἐπιστροφή; mais pour la foi des Églises, ce vague néoplatonisme ne tirait pas à conséquence et pouvait être compris en un sens orthodoxe. Un autre petit groupe d'origénistes universalistes fit plus de bruit et occasionna ainsi une définition solennelle du dogme de l'enfer éternel. Cf. l'ouvrage classique sur la matière de Diekamp, *Die origenistichen Streitigkeiten im VI Jahrhundert*, in-8°, Munster, 1899; Prat, *Origène et l'origénisme*, dans les *Études*, janvier 1906, t. CVI, p. 13 sq.; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, avec les notes érudites du traducteur, p. 1174-1196; Schwane, *Histoire des dogmes*, Paris, 1903, t. III, p. 298-302.

Le conflit commença, vers 520, parmi quelques moines de Palestine. Il y eut des violences répétées entre origénistes et antiorigénistes dans certaines lauras. Deux origénistes ayant été élus évêques, au milieu des intrigues de cour, Domitien à Ancyre et Théodore Askidas à Césarée de Cappadoce, puis le moine édessénien Étienne Bar Sûdaili étant venu dans les couvents palestiniens prêcher une sorte d'apocatastase panthéiste et d'absorption dans le Logos de Dieu (secte des isochristes), les antiorigénistes effrayés recoururent à l'empereur Justinien; Pélage, représentant du pape, et Ménas, patriarche de Constantinople, appuyèrent la requête et préparèrent pour l'empereur une liste des erreurs origénistes. Là-dessus, Justinien donna son fameux *édit contre Origène*, entre 538-543, qui rejette en particulier la théorie de l'apocatastase et la réfute, spécialement par la tradition.

L'édit se terminait par 10 anathèmes, Denzinger-Bannwart, n. 203 sq.; le neuvième dit : *quiconque dit ou pense que la peine des démons et des impies ne sera pas éternelle, qu'elle aura une fin et qu'il se produira alors une ἀποκατάστασιν des démons et des impies, qu'il soit anathème.* L'édit fut signé par le synode de Constantinople de 543, par tout l'Orient, par le pape Vigile, enfin on peut dire, grâce aux soins de Justinien, par tout le monde chrétien. C'est bien une condamnation officielle et infaillible. Le même synode de 543 fut probablement l'auteur des 15 anathèmes contre Origène, qu'on a attribués parfois au Ve concile œcuménique de Constantinople (553); le 1er, condamne la monstrueuse apocatastase, τερατώδη ἀποκατάστασιν; le 5e, la circulation des âmes aux divers degrés du bien et du mal; le 12e, l'unification finale universelle dans le Logos de Dieu et de même le dernier. Denzinger, n. 187, sq., supprimés dans la 10e édit. Le Ve concile œcuménique condamna certainement Origène *in globo*, can. 11, Denzinger-Bannwart, n. 223; s'occupa-t-il aussi des 15 anathèmes susdits? C'est très douteux; ils furent pourtant publiés avec les actes du concile; et les trois conciles œcuméniques suivants, VIe de Constantinople, 680, VIIe de Nicée, 787, VIIIe de Constantinople, 869, renouvelèrent la condamnation d'Origène en se référant au Ve concile de 553. Pour plus de détails, voir Origène et Origénisme. Mais il faut remarquer que la controverse origéniste était alors devenue surtout eschatologique.

Il est bon d'observer enfin que l'éternité de l'enfer a toujours été de foi catholique explicite dans l'Église, bien que non de foi définie avant la controverse origéniste; l'apocatastase d'Origène était donc hérétique, bien qu'Origène lui-même n'ait été sans doute que matériellement hérétique.

2° *Époque de transition.* — 1. *En Orient.* — Au milieu du dernier conflit origéniste, vers 534, Énée de Gaza publia son *Theophrastus* ou de l'immortalité de l'âme, si célèbre au moyen âge. On y trouve de beaux développements sur les sanctions morales et la justice de Dieu, la réfutation de la métempsycose, spécialement comme châtiment de vies antérieures; la liberté, le péché et la providence; enfin et conséquemment l'existence et la raison des supplices éternels de l'enfer, *P. G.*, t. LXXXV, col. 944; l'âme des méchants doit être immortelle pour la sanction de ses péchés, quand elle est tombée au fond de l'enfer, elle n'en sortira jamais. Cf. col. 984 sq. Vers 553, Théodore, évêque de Scythopolis, écrit une lettre touchante aux patriarches de l'Orient pour rétracter publiquement ses opinions origénistes : préexistence et restitution; il les condense en 12 propositions qu'il anathématise. Voir spécialement, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 233, 236. Aussi vigoureuse condamnation des mêmes erreurs dans le traité intitulé : *Sancti Barsanuphii doctrina circa opiniones Origenis, Evagrii et Didymi*, et qui a dû sortir vers le même temps de quelque monastère palestinien, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 892 sq.; la condamnation est à la fois dogmatique et ascétique; le « frère inquisiteur » qui pose des difficultés objecte entre autres l'autorité de saint Grégoire de Nysse. Encore au milieu du VIe siècle, Léonce de Byzance, le premier théologien de son temps (Mai), réfuta aussi l'apocatastase origéniste dans ses *Scholia* ou *De sectis*, act. X, n. 6, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1265 sq. A la fin de ce siècle, saint Jean Climaque prêche la méditation du feu éternel. *Scala paradisi*, grad. III, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 664; grad. V, col. 764, avec malédiction de l'impie doctrine d'Origène; et au commencement du VIIe siècle, Dorothée, abbé en Palestine *Doctrina*, XII, 1-5, et *De timore et pœnis inferni*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 1748 sq., fait de même et donne un bon résumé du dogme de l'enfer et de ses supplices, avec une discussion pour savoir si les damnés se rappellent tous leurs péchés, *in specie* ou *in indi-*

viduo. Parmi les *quæstiones*, pas toutes authentiques, du zélé polémiste, Anastase le Sinaïte, fin du VII^e^ siècle, la XC^e^ expose sommairement l'état des âmes actuellement dans l'au-delà et déclare que le paradis ou l'enfer sont éternels. *P. G.*, t. LXXXIX, col. 721. La question suivante expose la théorie de la dilation; contre l'apocatastase, il rappelle les décisions conciliaires, *Viæ dux*, c. V, col. 101, et fait quelques bonnes remarques de critique traditionnelle contre les origénistes qui invoquaient pour leur « restitution » les deux saints Grégoire de Nazianze et de Nysse, c. XXII, col. 289 sq.; la q. XXII, col. 536 sq., prouve par la raison, l'Écriture et la tradition (textes de Denys l'Aréopagite, des Constitutions apostoliques, de saint Épiphane, de saint Chrysostome), que la prière pour les morts n'est pas pour les impies et les pécheurs damnés. Saint Maxime le Confesseur, le plus grand théologien sans doute de l'Église grecque au VII^e^ siècle, a été accusé d'origénisme universaliste, comme son maître préféré le pseudo-Denys. Voici quelques-uns de ses principaux textes sur la question. *Quæst. ad Thalassium*, q. XI, *P. G.*, t. XC, col. 292, *ex professo* sur l'enfer des démons : *æterna vincula : eorum voluntatis est atque animi omni ex parte fugisque circa bonum motus absentia ac inertia; ex qua est ut divina nunquam jucunditatis fiant compotes; caligo*, c'est l'absence de tout bien divin en eux; *judicio reservati*, ce sont les supplices que la sentence divine *in sæcula nullum unquam finem habitura*, prononcera contre eux. Cf. q. LIX, LXI. Dans *Quæst. et respons.*, q. X, le feu purificateur est dit réservé aux seuls possesseurs de *virtutes peccatis commistas*, col. 792. Des *Loci communes*, le sermon LIII, *P. G.*, t. XCI, col. 956, donne une citation de Clément très explicite sur l'enfer éternel et sans fin; cf. *Serm.*, XLV, *de futuro judicio*; mais surtout les *Epist.*, I, IV, V, XXIV, XLIII, *P. G.*, t. XCI, col. 364, etc., on ne peut plus explicites sur l'éternité de diverses peines de l'enfer, puissamment décrites, avec profondeur et compréhension, et toujours avec le terrible *in sempiternum, juges, semper, nunquam finis, nulla spes evadendi, exspectent nihil, interminabilibus in perpetuum suppliciis;* l'*Epist.*, I, en particulier (*sermo epistolaris*), est un des plus beaux sermons de l'antiquité sur l'enfer. A côté de cela, on signale quelques passages ambigus, *Quæst. et resp.*, q. LXXIII, sur I Cor. III, 13-15, et principalement q. XIII, qui traite directement de l'apocatastase de saint Grégoire de Nysse. L'Église, dit ce pa sage, *P. G.*, t. XC, col. 845 sq., connaît (reconnaît) une triple apocatastase : la première individuelle par la pratique accomplie de la vertu; la deuxième, *naturæ universalis*, par la résurrection qui immortalisera et rendra tout incorruptible; la troisième, enfin, et c'est celle de Grégoire de Nysse, est la restitution, *qua animi vires quæ peccato succubuerant, in pristinum illum restituantur in quo conditæ erant*. La résurrection, en effet, restaurera la nature; de même les puissances de l'âme viciées devront, pendant la longue durée des siècles, perdre cette *vitiositas*, *cunctisque separatis sæculis nec requiem aliquam nactum, ad Deum qui fine caret venire*; ainsi il sera clair que le créateur n'était pas l'auteur du péché. Le texte est obscur. Est-ce, jusqu'au bout, simple citation de l'opinion de l'évêque de Nysse, ou doctrine absolue? et, dans ce dernier cas, s'agit-il de la restitution universelle de tous les hommes ou de la restitution *totale* de chaque homme sauvé dans le sens du *Deus omnia in omnibus* de saint Paul ? Vu les autres textes cités plus haut, en plus des raisons intrinsèques, le sens hérétique nous semble devoir être certainement écarté.

Le théologien compilateur, saint Jean Damascène, au VIII^e^ siècle, résume le développement du dogme pour l'Orient. Son résumé est suffisamment complet, *De fide orthodoxa*, l. II, c. IV, *P. G.*, t. XCIV, col. 877; il indique d'abord l'immutabilité de l'ordre ultraterrestre pour les méchants; l. IV, c. XIX, XXI, il donne les principes généraux de la permission du mal éternel; enfin le c. XXVII et dernier, col. 1228, condense le dogme de la vie future : existence pour le corps et pour l'âme, pour les justes et pour les pécheurs, et en quelques lignes, le jugement, le feu éternel. Cela est abondamment développé ailleurs. Voici d'abord une très copieuse théologie positive de l'enfer : Écriture sainte et tradition grecque, dans les *Sacra parallela*, litt. A, tit. XII, *De impiis... et eorum suppliciis*, *P. G.*, t. XCV, col. 1148; tit. XV, *De resurrectione, judicio et pœna æterna*, col. 1176 sq.; litt. M, tit. IV; litt. Θ, tit. VI, *De infernorum statu*, *P. G.*, t. XCVI, col. 28; l. Ω, *De loco et descriptione inferni*, *P. G.*, t. XCVI, col. 436 sq. *Parall. Rupefucald.*, litt. A, tit. LXXI, col. 484, des sanctions futures éternelles, récompenses et supplices; tit. LXXIII, *De terribili resurrectione*, col. 485 sq.; citation surtout d'Antipater de Bostra qui à la fin du V^e^ siècle avait écrit une longue réfutation de l'*Apologie d'Origène* de Pamphile-Eusèbe. Le compilateur de Damas condense sa théologie spéculative sur l'enfer dans le *Dialogue contra manich.*, *P. G.*, t. XCIV; les n. 33-50, col. 1540, 1549, étudient avec profondeur les rapports de l'enfer avec les attributs divins, prescience, justice, bonté; de même, n. 68-75, col. 1564-1573; la théodicée chrétienne a peu ajouté depuis à ces vigoureux développements; remarquons seulement que le théologien Chrysorrhoas, n. 75, donne, comme dernière explication de l'enfer, l'obstination des damnés, *ex conditione naturæ. Deus in omnes bona profundit... Post mortem vero nec conversionis, nec pœnitentiæ locus est. Non quod Deus pœnitentiam non suscipiat* (*neque enim seipsum negare potest*), *nec miserationem suam abjicit, sed conditio animæ est quæ converti nequeat... Sicut enim dæmones post lapsum non resipiscunt neque etiam angeli nunc peccant, sed utrique hoc habent ut nulla in ipsos mutatio cadat, sic homines post obitum.* Saint Jean Damascène n'a pas admis la réalité matérielle du feu de l'enfer. Voir FEU. C'est enfin son autorité, qui, par l'homélie *De iis qui in fide dormierunt*, à lui faussement attribuée, a fourvoyé tout le moyen âge dans la discussion de la délivrance miraculeuse des damnés : histoire de la délivrance de Trajan par saint Grégoire le Grand, etc., si bien que plus tard Benoît XII ne définira l'enfer éternel pour tous les hommes morts en péché mortel que *secundum Dei ordinationem communem*. Voir plus loin.

2. *Époque de transition en Occident.* — Dans la décadence des études qui va du milieu du V^e^ siècle au XI^e^ siècle, se poursuivent d'abord quelque temps, bien que sur un terrain diminué, les grandes controverses de l'âge précédent, en particulier celle de l'origénisme, sous forme de miséricordisme, comme l'a appelé saint Augustin. Les « miséricordieux » ne sont plus qu'une foule plus ou moins vague et anonyme. Contre eux, est écrite, vers 430, l'année de la mort de saint Augustin, l'*Epist. De malis doctoribus et operibus fidei et de judicio futuro*, tout entière, dans Caspari, *Briefe, Abhandlungen und Predigten*, in-8°, Christiania, 1890, p. 67 sq.; vigoureuse réfutation de la théorie du salut sans les œuvres chrétiennes, au nom de la raison, III-VI, p. 70-74; de l'Écriture sainte, VII-XI, p. 75-85; XV-XVI, p. 94-100, solution des difficultés classiques.

Saint Césaire d'Arles appelle encore, fin du V^e^ siècle, les miséricordieux *multi. Serm.*, CIV, dans les *Opera S. Augustini*, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1946. Sa réfutation tend à expliquer le texte principal de la controverse, I Cor., III, 11-15 : *si quis superædificat... salvus*

erit quasi per ignem; le prédicateur populaire distingue nettement les *capitalia peccata* et les *minuta*, seuls purifiés par le feu de l'au-delà; et même, ce que n'avait su faire saint Augustin, il détaille assez longuement ces deux espèces de péchés. Le l. I du *Prædestinatus* (milieu du v^e^ siècle, peut-être d'Arnobe le Jeune), dans sa liste de 90 hérésies, inclut, au n. 13, l'apocatastase interpolée dans les livres d'Origène, *P. L.*, t. LIII, col. 600. Gennade de Marseille, *De eccl. dogmatibus*, c. IX, *P. L.*, t. LVIII, col. 983, rappelle, lui aussi, la *restitutio quam delirat Origenes*. Enfin l'abbé Eugippius, au commencement du VI^e^ siècle, popularise les enseignements de saint Augustin sur l'enfer avec ses textes, dans ses *Excerpta ex operibus S. Augustini*, qui eurent tant de vogue au moyen âge, c. XXXII, XCIX, CXLII-CLII, CCXXVIII, *P. L.*, t. LXII, col. 625 sq., 710, 783-801, 889.

Pendant ce temps, les autres maîtres de la vie chrétienne continuaient à exposer le dogme, y ajoutant çà et là quelques réflexions personnelles, en général de peu d'importance. Salvien, dans un but apologétique et pour appeler le monde romain à la pénitence, *De gubernatione Dei*, l. IV. n. 8, l. VIII, n. 1, *P. L.*, t. LIII, col. 78, 79, 153; Claudien Mamert en philosophie, *De statu animæ*, l. III, t. VIII, XI, *P. L.*, t. LIII, col. 768, 773. Fulgence de Ruspe, le plus grand théologien latin du VI^e^ siècle († 533), résume le dogme de main de maître, *De fide ad Petrum*, en particulier celui de l'enfer; n. 31, *P. L.*, t. LXV, col. 687 sq., péché et supplice des anges *in eodem instanti*, feu éternel dans lequel *nec mala voluntate possint unquam carere, nec pœna, sed permanente in eis injustæ aversionis malo, permaneat etiam justæ retributionis æterna damnatio;* n. 33-36, enfer des hommes damnés : sont damnés tous ceux qui meurent en état de péché mortel, car cette vie est l'unique épreuve morale; obstination naturelle de la volonté dans le mal dans l'autre vie, *in supplicio ignis æterni... nullam ulterius habebunt requiem... bonam nullatenus habere poterunt voluntatem;* cf. n. 39, 40, et parmi les *Regulas fidei*, n. 69, 70, sur le jugement de la vie éternelle, n. 79, 81, sur les *damnandi*, spécialement tous les fidèles de l'Église catholique, s'ils sont pécheurs à la mort.

En Italie, Boèce ne s'occupe guère que de philosophie et n'aurait parlé de l'enfer que dans le traité : *Brevis fidei complexio*, s'il est authentique, *P. L.*, t. LXIV, col. 337, 338; rien dans le *De consolatione philosophiæ*, dont le l. IV fait pourtant la théodicée du bien et du mal. Un peu plus tard, Cassiodore retourne dans son *De anima*, c. XII, *P. L.*, t. LXX, col. 1302, à la considération philosophique de l'enfer : *Dolor sine fine, pœna sine requie, afflictio sine spe, malum incommutabile*. Cf. son *Expositio in Psalterium*, *In ps. IX*, 16, col. 84, 85; en enfer, il n'y a pas que la peine intérieure, mais encore *extrinsecus pœnale malum*; *In ps. LXXXVI*, 13, lieu de l'enfer sous terre, col. 615.

Mais le grand effort des maîtres des V^e^ et VI^e^ siècles est tout tourné à la vie pratique, tout appliqué à faire vivre la doctrine chrétienne soit par les ascètes que la ruine du monde ancien précipite nombreux dans la vie religieuse, soit par le nouveau monde en formation pendant et après les invasions des barbares. Le dogme de l'enfer tient évidemment une large place dans cette prédication. Parmi les ascètes, citons Jean Cassien, *Coll.*, I, c. XIV, *P. L.*, t. XLIX, col. 499 sq. et *passim*; Julien Pomère, *De vita contemplativa*, l. III, c. XII, *de futuro judicio vel æternitate supplicii ac de qualitate gehennæ*, *P. L.*, t. LIX, col. 491 sq., *continuus gemitus, cruciatus æternus, dolor summus, pœnalis sensus torquent animam, non extorquent, puniunt corpora, non finiunt*; saint Eucher de Lyon, *Homil.*, I, *ad monachos*, sur l'enfer, *P. L.*, t. L, col. 833 sq.; de même l'homil. I, de Valérien de Cemelum, *P. L.*, t. LII, col. 691 sq. Parmi les prédicateurs, saint Léon le Grand, *Serm.*, VIII, *P. L.*, t. LIV, col. 160 sq.; *Serm.*, XXXV, col. 252; Fauste de Riez, *Serm.*, IV, *P. L.*, t. LVIII, col. 876 sq.; saint Pierre Chrysologue, *Serm.*, LXVI, CXXI-CXXIV, *De divite et Lazaro*, *P. L.*, t. LII, col. 386, 529 sq.; *Serm.* XCVI, *De zizaniis*, col. 469; le fameux *Serm.*, CV, sur les fêtes du jour de l'an : *qui jocari voluerit cum diabolo, non poterit gaudere cum Christo*; saint Césaire d'Arles, le grand orateur populaire de l'ancienne Église latine, *Serm.*, LXVIII, LXIX, LXXVII, LXXVIII, CIV, etc., *P. L.*, t. XXXIX, col. 1875 sq.; t. LXVII, col. 1080.

Tous ces noms sont éclipsés par saint Grégoire le Grand. Il dit, en effet, le dernier mot sur les controverses qui viennent de mourir; il donne la grande impulsion chrétienne au moyen âge; il condense la doctrine morale des Pères pour l'usage des nouvelles générations; tout cela en particulier pour l'eschatologie infernale. Il réfute d'abord vigoureusement un dernier reste d'origénisme : délivrance par le Christ des âmes qui voulurent croire en lui lors de sa descente aux enfers; son argument est tiré de l'absurdité du miséricordisme, *Epist.*, l. VII, epist. XV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 869; ailleurs la vraie théorie des conditions du salut est fréquemment répétée, par exemple, *Dial.*, l. IV, c. XXXIX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 396. Sur un autre point, la doctrine de l'enfer doit beaucoup à saint Grégoire; en Occident jusqu'à saint Augustin et au-delà, jusqu'aux derniers auteurs ici énumérés, l'état des damnés immédiatement après la mort est très obscurément exprimé lorsque des doctrines de délai ne sont pas explicitement affirmées; saint Grégoire met fin à ces fluctuations par ses enseignements très nets sur l'entrée immédiate des damnés en enfer après la mort, *Dial.*, l. IV, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 365 : *sicut electos beatitudo lætificat, ita credi necesse est quod a die exitus sui, ignis reprobos exurat.*

C'est lui aussi qui a le plus contribué à imposer à l'Occident le réalisme du feu de l'enfer. *Dial.*, l. IV, c. XXIX; *Moral.*, l. XV, c. XXIX. Pour le reste, saint Grégoire ne fait qu'exposer, et il le fait excellemment, le dogme catholique; surtout *Dial.*, l. IV, c. XLII-XLV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 400-405 : lieu de l'enfer, pas de certitude, le plus probable, c'est qu'il est *sub terra*; inégalité des peines dans un même feu; éternité, les paroles de Jésus-Christ ne sont pas de simples et vaines menaces; justice de cette éternité, car le pécheur s'attache au péché pour l'éternité; Dieu bon ne se plaît pas au châtiment, mais à la justice des supplices des impies; utilité de l'enfer pour les hommes ici-bas, et pour les élus au ciel; immutabilité dans le mal, d'où plus de pitié pour les damnés : ce sont tous textes exploités par la scolastique. Cf. c. XXXIII et XXXV, de la connaissance mutuelle des damnés; c. XXXVI : apparitions des damnés, col. 381-385; *Moral.*, l. IX, c. LXIII-LXVI, longue description détaillée des peines positives de l'enfer, *P. L.*, t. LXXV, col. 911-916 : sobre, assez complète, etc. Voir les index de Migne. Comme idée générale, il est clair que, pour le grand pape de la fin du VI^e^ siècle, il n'y a pas de consolation ni de bien en enfer, mais le mal et la souffrance tout seuls et à un degré incompréhensible. Voir plus loin.

Après saint Grégoire, commence l'époque des compilateurs encyclopédistes, simples transmetteurs. Sur l'enfer, on répète saint Augustin et saint Grégoire. Inutile de relever ces travaux, qui eurent leur influence comme canaux, mais pas plus; la prédication continue aussi évidemment à secouer les consciences par la crainte de l'enfer. Les écrivains s'occupent surtout de quelques points de détail avec insistance :

mitigation et suffrages, voir MITIGATION; et même, après Jean le Diacre (IX^e siècle), délivrance de l'enfer, voir plus loin; feu et ténèbres : est-ce que le feu de l'enfer éclaire, en sorte que les damnés puissent se voir? est-ce qu'ils voient la gloire des bienheureux? est-ce qu'ils conservent la mémoire et la science, la raison (folie)? société des démons et des damnés, horrible guerre perpétuelle, état des corps damnés, maladies, infirmités, laideurs, douleurs intérieures, confusion, ennui, désespoir; comment l'enfer est une mort perpétuelle; réalisme ou symbolisme du *vermis*, du *fletus et stridor dentium*; modes de distribuer les peines inégales d'après les espèces de péchés; enfin les raisons de l'enfer éternel : raisons de finalité; raison psychologique *ex æternitate culpæ*, le plus souvent. Cf. *Index*, t. CCXX de Migne, col. 244-247 : nombreuses citations pour cette époque. Signalons seulement quelques traités consacrés plus spécialement à la théologie de l'enfer. S. Isidore de Séville, *Sent.*, l. I, c. XXVIII-XXIX, *De gehenna et de pœnis impiorum*; l. III, c. LXII, *De exitu*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 597-599, 736-738; S. Julien de Tolède (au VIII^e siècle), *Prognosticon futuri sæculi*, le premier traité spécial *De novissimis*, assez bien ordonné et assez complet pour l'enfer, mais peu profond; solutions surtout avec des textes de saint Augustin et de saint Grégoire, *P. L.*, t. XCVI, col. 461-524; Taion de Saragosse, dans sa Somme, *Sent.*, l. V, c. XX, XXIX-XXXIII, *P. L.*, t. LXXX, col. 974-990.

III. ENFER D'APRÈS LES THÉOLOGIENS. — On trouve de la théologie de l'enfer, dans les Pères, spécialement chez saint Augustin et saint Grégoire le Grand; mais elle est fragmentaire et rudimentaire ou superficielle. En Occident, au XII^e siècle, on commence à examiner plus profondément et plus méthodiquement les questions *De novissimis*. Cf. Schwane, *op. cit.*, t. V, p. 221-228; Turmel, *op. cit.*, p. 356 sq.

Hugues de Saint-Victor, le premier, introduit systématiquement dans sa synthèse théologique le *De inferno*. *De sacram. fidei*, l. II, part. XVI, *De fine hominis*, c. III-V, *De pœnis animarum*; *De locis pœnarum*; *De qualitate tormentorum gehennalium*, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 584 sq. D'ailleurs, à peu près rien de personnel et d'ajouté à la tradition; à signaler quelques opinions, restes de vieilles obscurités : les *damnati minus mali* ne sont peut-être pas encore en enfer; les démons peuvent avoir des corps éthérés pour souffrir du feu; le théologien de Saint-Victor fait en général son possible pour retenir l'élan de l'investigation rationnelle sur les peines de l'enfer et pour ramener d'autres docteurs (ceux de Sainte-Geneviève sans doute, disciples d'Abélard) à la *simplicitas credendi*. Cf. part. XVIII, *de statu futuri sæculi*, c. II, III, V, VI, VIII, XV, nouvelles questions sur l'enfer.

Pierre Lombard reste encore, lui aussi, dans la ligne simplement traditionnelle et compilatrice de textes · *Sent.*, l. IV, dist. XLIV-XLVII, XLIX-L, *P. L.*, t. CXCII, col. 945 sq.; il est incomplet et indécis sur plusieurs questions déclarées insolubles, sur les corps des âmes séparées, sur la mitigation, etc., comme saint Augustin.

Alexandre de Halès, *Summa theol.*, part. IV, q. XV, m. IV, a. 4, § 4, rejette nettement toute dilation : les sentences, portées par Dieu au jugement dernier, concernent les corps ressuscités. De même, saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, p. II, a. 1, q. I. Mais c'est Albert le Grand, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, qui a eu surtout le mérite de briser les vieux cadres imparfaits du *De inferno* et de dessiner le premier la synthèse complète de ce traité en y introduisant sa méthode rationnelle, *loc. cit.*, a. 33-42, *Opera*, Lyon, 1651, 20 in-fol., t. XVI, p. 855 sq. Si, sur ce point, Albert est l'initiateur, saint Thomas conduit le traité à son achèvement; dans la synthèse théologique, nous citerons assez souvent le docteur angélique. Au point de vue de la systématisation, saint Thomas traite séparément de l'enfer des anges, *Sum. theol.*, I^a, q. LXIV, et de l'enfer des hommes, III^a *Supplem.*, q. LXIX sq., tiré comme l'on sait de l'*In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV sq. C'est pourquoi tant de théologiens postérieurs, commentant saint Thomas, traitent surtout de l'enfer dans le *De angelis*, par exemple, Suarez, les Salmanticenses, Billuart, etc., de même Petau; au XIX^e siècle, Perrone, Mazzella ajoutent le *De inferno* au *De Deo creante, de homine*. Mais, en général, les théologiens récents ont enfin détaché en traité spécial tout le *De novissimis*, avec son *De inferno*, pour en faire le dernier traité de la théologie.

Après saint Thomas, les opinions ne diffèrent guère que sur trois points au sujet de l'enfer : le mode de l'action du feu de l'enfer, la raison de l'éternité du supplice et de l'obstination des damnés dans le mal, la mitigation, dont il sera question dans trois articles spéciaux. Voir FEU, MITIGATION, OBSTINATION.

Sur le reste de la doctrine, il n'y a rien de spécial à signaler, et, pour éviter d'inutiles répétitions, on trouvera dans la synthèse théologique les principales opinions et les principaux auteurs qui ont contribué à développer la théologie intégrale de l'enfer.

IV. ENFER D'APRÈS LES OPINIONS ERRONÉES. — Il ne s'agit ici que des erreurs répandues dans le monde chrétien. Pour plus de simplicité, nous les rangerons suivant l'ordre logique.

1° *Contre l'existence de l'enfer éternel.* — 1. Bien que la négation de l'enfer ait été souvent, et soit maintenant de plus en plus répandue sous l'une ou l'autre de ses formes générales, nous n'avons pas à exposer ici l'évolution du pessimisme absolu, ni du monisme matérialiste, ou panthéiste, ni du scepticisme subjectiviste, phénoméniste, etc. (théories générales et destinées). Voir MAL. Henri Martin, *op. cit.*, p. 234-287, a fait une étude développée et très suggestive de ces erreurs modernes au point de vue eschatologique. Notons seulement ce que Kant croyait tirer de sa raison pratique au sujet de l'enfer. Cette raison postule l'immortalité pour que l'âme (autre postulat de la raison pratique) reçoive de Dieu récompense ou punition. Mais la question de la nature de cette sanction est puérile, car qui peut penser les conditions de la liberté dans l'autre vie? D'ailleurs, la morale ne postule pas ici-bas cette éternité; la crainte de persévérer dans le même état de perversité durant la vie future doit suffire pour détourner du mal. *La religion dans les limites de la raison*, trad. Trullard, p. 101-104, 104-108, note.

Depuis Kant, ce qu'on veut, surtout, c'est *l'autonomie absolue* de l'homme en face d'un Dieu indifférent ou trop bon, ou plutôt l'autonomie de l'homme divinisé, sans Être au-dessus de lui, pour qu'il soit sans responsabilité future, sans enfer à redouter. On en arrive là par le panthéisme ou l'idéalisme ou le matérialisme évolutionniste, ou par les trois à la fois : c'est toute la philosophie moderne incrédule dans son fonds, et c'est la mentalité qu'on tend maintenant à propager dans le peuple. « Le peuple français (les autres suivront), proclame-t-on partout, ne prie plus, ne croit plus, *ne craint nul châtiment*, ne désire ni même n'accepte aucune récompense après la mort, et s'attribue le droit d'*user de la vie en toute indépendance.* » Cf. *L'Univers*, 9 juin 1910. L'école philosophique spiritualiste a pris, en face de ces négations, différentes positions : croyance de l'école écossaise et doute du déisme français qui n'arriva pas à une conviction ferme contre l'enfer

(Voltaire, Diderot, etc.), au XVIIIe siècle; hésitations de l'école éclectique au XIXe siècle. Finalement, le spiritualisme indépendant sombra, lui aussi, dans le rationalisme et la négation de l'enfer. Cf. J. Simon, *La religion naturelle*, p. 333.

2. Quant à ceux qui croient à un certain enfer ou mieux à une certaine sanction dont ils nient l'éternité, ils rentrent dans trois catégories, selon qu'ils admettent le conditionalisme, la variabilité indéfinie ou l'universalisme.

a) *Conditionalisme.* — Selon cette conception, les hommes qui, finalement, ne peuvent arriver à l'heureuse immortalité sont anéantis. La vie est un don; un don ne s'impose pas. Un don que personne ne vous a demandé, vous le retirez lorsqu'il est mal employé; mais vous ne faites pas exprès de le maintenir, pour faire souffrir celui qui n'en veut pas. L'homme est donc libre de se préparer une immortalité de bonheur, en employant bien, vertueusement, le don divin de la vie, ou d'y renoncer en renonçant à la vertu. Ainsi, qu'il fasse ce qu'il voudra ici-bas de crimes, d'impiétés, d'infamies, son châtiment sera simplement l'anéantissement, le retrait du don de la vie. La vie éternelle est conditionnelle et facultative. — Cela est d'ailleurs nécessaire, afin que l'homme n'ait pas à reprocher, finalement, à Dieu de lui avoir donné la vie — et surtout afin qu'un mal relatif ne se change pas en un mal absolu; l'enfer ne ferait, en effet, que prolonger le mal en face de la sainteté de Dieu, pour toujours insultée. Cela est impossible : le mal doit finir, non par la restauration universelle, théorie immorale, donc par l'anéantissement. — C'est enfin la seule conception qui s'accorde avec les théories scientifiques modernes de l'âme et de l'évolution de la vie.

Cette conception, sous une forme très vague, semble avoir été assez répandue chez les peuples primitifs. On en trouve comme des velléités dans quelques passages des midraschim juifs. C'est la croyance théorique, très restreinte quant à son objet, du zoroastrisme et plus tard, en partie, du dualisme gnostique et manichéen. On en a cherché à tort, nous l'avons constaté, des traces douteuses dans quelques écrivains ecclésiastiques de l'antiquité. S. Justin, *Dial. cum Tryphone*, 5; S. Irénée, *Cont. hær.*, II, XXXIV, 3; IV, XX, 5, 6; V, IV, 1; Tatien, *Adv. Græcos*, 13. Seul, Arnobe, *Adv. gentes*, II, 8, 9, 14, 19, a été un vrai conditionaliste il faut entendre aussi dans le même sens divers passages des pseudo-clémentines. *Homil.*, III, 6, 59; VII, 7; XVI, 10. Contre ce conditionalisme, d'origine juive ou païenne gnostique, combattirent Tertullien, *Adv. valentin.*, c. XXIX, XXXII; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II; Origène, *De princip.*, III, IV, 5; S. Épiphane, *Hær.*, hær. XXXI, n. 7. Cf. F. Tournebize, dans les *Études*, 1893, t. LX, p. 621 sq..

On ne trouve plus de trace du conditionalisme jusqu'au milieu du XIXe siècle. La plus grande partie des théologiens protestants, ayant alors admis l'universalisme, une minorité refusa de reconnaître la réconciliation finale de Satan et de Dieu; d'autre part, n'osant plus défendre l'éternité de l'enfer, elle se lança dans le conditionalisme. En Allemagne, Rothe, Nietzsche, Plitt, *Doctrine évangélique*, 1864, t. II, p. 416, où il concède que ce n'est pas une doctrine à enseigner au peuple. Cf. Lange, *Dogmatique chrétienne*, t. II, p. 1291. En Angleterre, Drummond, professeur d'histoire naturelle à Glasgow, *Les lois de la nature dans le monde spirituel*, un des plus puissants propagateurs du conditionalisme, dans le monde protestant. En France, Ch. Byse, *Revue chrétienne*, novembre 1892; avant lui Petavel-Ollif, *Le problème de l'immortalité*, 2 in-8°, 1891-1892 (point de vue théologique); Renouvier, *La critique philosophique*, 31 octobre 1878, 19 janvier 1884 (sur le terrain philosophique et avec conclusion finale sceptique); Charles Lambert, *L'immortalité facultative*, thèse absolue. Le conditionalisme s'est surtout développé en Amérique: le Rév. Edw. White, *Life in Christ*, New York, 1846, en fut le principal initiateur. La secte des *adventistes*, presque tout entière avec ses cinq ou six fractions, est conditionaliste; cependant, la fraction : *Life and advent Union*, ne croit qu'à un sommeil sans fin pour les méchants; et la fraction : *Evangelical Adventists*, admet l'enfer éternel. Cf. F. P. Havey, *Catholic encyclopedia*, art. *Adventists*, New York, 1907, t. I, p. 166, 167, avec bibliographie spéciale, notamment Long, *The end of the Ungodly*, 1886; Pile, *The doctrine of conditional Immortality*, Springfield, etc.

Le conditionalisme n'a jamais été bien répandu nulle part; il est plutôt traité avec mépris par ses adversaires de tous les autres systèmes. Il ne touche pas la vraie difficulté, dit, par exemple, Salmond, *The christian doctrine of immortality*, Édimbourg, 1895, p. 627, et il proclame que le péché remporte parfois sur l'homme et sur Dieu une telle victoire, qu'il ne reste à celui-ci qu'à se débarrasser de lui par un coup de main. Il a été caractérisé comme la plus malheureuse (*wret ched*) et la plus poltronne de toutes les théories; théorie qui livre à la panique, devant une objection, tout sentiment de noblesse humaine; et, comme toutes les poltronneries, fait tomber précisément sur l'objet qu'on fuyait.

Ajoutons ici une brève réfutation directe de la théorie et des arguments conditionalistes. En soi, d'abord, Dieu n'est pas tenu évidemment d'anéantir une liberté rebelle parce qu'elle est rebelle. Mais la conserver sans fin, dit-on, ce serait le mal prolongé et devenu absolu. Absolu, c'est-à-dire interminable, oui; c'est-à-dire sans correction, sans réparation et adéquate et parfaite, nous le nions. L'enfer est la prolongation du péché par la liberté elle-même et non par Dieu qui ne fait que prolonger sa sanction tant que dure le désordre moral à réparer. Et ainsi, il n'y a pas de mal absolu en enfer, mais l'ordre absolu jusque dans le mal permis. Mais la vie, objecte-t-on, est un don gratuit, qu'on peut, par conséquent, refuser à volonté. Ici se trouve l'erreur radicale du conditionalisme; nous sommes des créatures, faites uniquement pour le service et la gloire de Dieu : voilà la vérité; la liberté n'a là rien à accepter ou à refuser : c'est l'obligation absolue fondamentale de tout notre être. Obéir, c'est notre bonheur dans la gloire de Dieu; désobéir, c'est notre malheur, toujours dans la gloire de Dieu, fin inéluctable de la créature. Et si on objecte les attributs divins de sainteté, justice, amour, etc., voir plus loin la synthèse théologique. Noter enfin que la théorie de l'autonomie immanente absolue n'a rien à répondre à la dernière objection. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, *Supplem.*, q. XCIX, a. 1, ad 6^um; *De potentia*, q. V, a. 4, ad 6^um (la sanction doit être positive).

b) *Variabilité indéfinie et métempsycosisme.* — Ni anéantissement, ni glorification définitive universelle. La liberté est un attribut essentiel de l'homme, soit pour monter soit pour descendre, pécher ou se convertir, faire le bien en ascensions et descensions indéfinies. L'éternité sera donc une suite indéfinie de mondes, heureux ou malheureux, pour les hommes indéfiniment libres de mener des vies bonnes ou mauvaises.

Bien que non primitive, la conception des renaissances ultra-terrestres a été très répandue dans le monde païen, indien, égyptien, gréco-romain, sans doute parce que, tout en accordant suffisamment

en apparence à la sanction morale, elle écartait de la vie d'ici-bas ces responsabilités et décisions définitives si redoutables. Mais la série métempsycosiste aboutissait à l'universalisme ou au conditionalisme, ou peut-être même à l'éternalisme en général; elle ne fut affirmée indéfinie que dans le *palingénésisme* absolu gréco-romain, d'origine stoïcienne.

Dans l'antiquité chrétienne, nous ne trouvons qu'Origène qui ait défendu, non pas précisément l'universalisme, comme on le répète souvent, mais la variabilité indéfinie de toutes les intelligences créées. Voir plus haut, col. 60.

On est revenu au XIX^e siècle à l'origénisme eschatologique, dans le monde des métaphysiciens transcendentalistes d'abord, Schelling, Krause, Gœthe, Herm. Fichte, etc.; cf. Henri Martin, *op. cit.*, p. 248 sq.; puis, dans le monde des utopistes, des rêveurs pseudo-scientifiques et des spirites. Citons quelques ouvrages: Fourier, *L'harmonie universelle*, 2 in-12, Lyon, 1849 (rêveries de métempsycose sidérale, corps terrestre, corps aromal, corps cométaire par dépersonalisation successive, etc.); J. Reynaud, *Terre et ciel*, in-8°, Paris, 1854 (discussion spéciale dans H. Martin, *op. cit.*, note XV, p. 562-573; l'auteur veut nous ramener au druidisme, puis à la métempsycose indéfinie dans le monde infini); L. Figuier, *Le lendemain de la mort ou la vie future d'après la science*, in-12, Paris, 1874; *Les bonheurs d'outre-tombe* (métempsycose solaire seulement et circulation indéfinie de la Terre au Dieu-Soleil par des corps éthérés, redescente sur Terre, etc.); C. Flammarion, dans ses nombreux ouvrages: *Lumen ou Récits de l'infini*, in-8°, Paris, 1872; *Uranie*, Paris, 1891; *Dieu dans la nature*, in-8°, 1866, etc.

On trouve des idées semblables, quoique sous des formes différentes, chacun ayant ses rêves, dans Pelletan, *La profession de foi du XIX^e siècle*, Paris, 1852; Laurent, *Études sur l'histoire de l'humanité*, in-8°, Bruxelles, 1860-1869, tit. I-XVI; Rouzier-Joly, *Les horizons du ciel;* Buret, *L'esprit de vérité ou métaphysique des esprits*, Paris, 1856; Pezzani, *La pluralité des existences de l'âme*, in-8°, Paris, 1864; cf. H. Martin, *op. cit.*, p. 272 sq.; Th. Ortolan, *Astronomie et théologie*, Paris, 1894, p. 327-343 (étude de J. Reynaud, L. Figuier, C. Flammarion).

Contre le fond de ces rêves et de cette conception métempsycosiste indéfinie, il suffira d'observer que la liberté n'est un attribut essentiel de l'homme qu'en tant que faculté. La relation de cette faculté à ses divers objets n'est pas nécessairement toujours identique; Dieu est libre et ne peut pécher; la liberté humaine peut donc être constituée en un état de fixité par rapport à certains objets sans qu'elle soit détruite. Dans l'autre vie, elle sera ainsi fixée dans le choix de sa fin dernière concrète, Dieu ou soi; dès lors fixité morale absolue; donc, possession ou privation de Dieu, ciel ou enfer. Nous prouverons cela plus bas. Contre les réincarnations spécialement, voir MÉTEMPSYCOSE.

c) *Universalisme.* — Toute peine est médicinale et temporaire; le mal doit donc finir. Cela est exigé par tous les attributs divins : sagesse, justice, bonté. D'autre part, Dieu ne peut créer pour anéantir : ce serait absurde. Enfin, il est de la nature de l'être libre de pouvoir toujours se repentir. Tous les êtres libres le feront donc un jour ou l'autre, après les expiations nécessaires, aussi longues qu'on voudra, et sous l'impulsion des grâces triomphantes de Dieu. Un jour, tous les êtres libres seront saints et heureux, et Dieu ne saura plus distinguer, Père ébloui de joie, Bélial de Jésus. V. Hugo, *Contemplations*.

Parmi ceux qui croient à l'immortalité et ne veulent pas de l'éternité de l'enfer, voilà l'opinion la plus répandue. Dans l'antiquité païenne, ce fut l'affirmation explicite du zoroastrisme. D'après les gnostiques, quoi que fissent ici-bas les pneumatiques, ils étaient nécessairement sauvés. Origène admettait une réconciliation universelle à la fin de notre monde, l'apocatastasis, quitte à faire répéter ensuite de nouvelles chutes et de nouveaux mondes. Les origénistes des IV^e, V^e et VI^e siècles insistèrent plus sur l'universalisme de leur maître que sur son palingénésisme indéfini. Voir plus haut, col. 58, 67. La secte des *miséricordieux*, en particulier, aux V^e et VI^e siècles, affirma simplement l'universalisme pour tous les chrétiens ou pour les catholiques, ou pour les catholiques charitables, etc. Dans le haut moyen âge, nous trouvons le panthéisme évolutionniste de J. Scot Érigène, *De divisione naturæ*, *P. L.*, t. CXXII, par exemple, l. V, col. 1020, qui aboutit finalement à une franche négation de l'enfer éternel, dans *De prædestinatione*, c. XVII, 7, *ibid.*, col. 428 sq.; le rationaliste irlandais avait déjà commencé à n'interpréter le supplice éternel que d'une simple privation, état négatif, dit éternel par tradition, mais en contradiction avec l'esprit panthéiste du traité. Même universalisme panthéiste dans les sectes des amauriciens (Amaury de Bène † 1204, avec son disciple David de Dinan) et des albigeois pour qui l'unique enfer était la prison du corps terrestre, punition des âmes ou anges déchus. La Renaissance commença, XV^e et XVI^e siècles, le mouvement général d'incrédulité systématique de l'époque moderne. Les protestants affirmèrent d'abord l'enfer et nièrent le purgatoire, prétendant défendre la pure doctrine contre l'Église catholique, cf. Confession d'Augsbourg, I, c. XVII, ; dès l'origine, pourtant, les anabaptistes furent universalistes; un peu plus tard, les sociniens nièrent en Dieu toute justice vindicative, n'admettant de lui que des peines médicinales. Actuellement, presque toute la dogmatique protestante orthodoxe ou rationaliste a fait volte-face et ne veut plus que du purgatoire. On trouvera de nombreuses références détaillées pour l'Allemagne dans J. Köstlin, *Apokatastasis*, dans *Realencyklopädie*, t. I, p. 616-661; Hettinger, *Apologie du christianisme, les dogmes*, t. II, p. 387, 388. Citons Bengel, Schleiermacher, Reinhardt, Martensen, Strauss et surtout Ritschl qui a comme imposé le sentiment universaliste, malgré le scepticisme de la thèse, à tout le protestantisme libéral. En Angleterre, le porte-drapeau de l'universalisme fut le chanoine anglican F. Farrar, *Eternal hope : five sermons preached in Westminster Abbey nov.-dec. 1877*, livre qui fut très discuté et très lu. Cf. dans *Contemporary review*, l'article : *The future punishment*, avril, mai, juin 1878, décembre 1880. Comme document sur l'état actuel des esprits dans le protestantisme plus ou moins orthodoxe, on peut voir Köstlin, *loc. cit.*, et Milton S. Terry, *Biblical Dogmatics*, in-8°, Londres, 1907, p. 128-136; en principe, dit celui-ci, il faut savoir discerner la pure doctrine de la rétribution morale et de l'enfer de toutes les imaginations qu'y avait surajoutées un esprit barbare et grossier. Avec notre sens moral plus développé, plus fin, plus humain, notre vue plus profonde sur la nature intime des choses, il faut, dans l'Écriture, dans l'Évangile même, dégager l'idée pure de la destinée humaine? Quelle est-elle? Le conditionalisme? Non, certainement. Alors, l'universalisme? C'est une hypothèse possible; qui sait ce que Dieu fera en l'autre vie? Quelques textes lui sont favorables : I Cor., XV, 24-28, mais d'autres affirment assez clairement la fixité éternelle dans le mal; en tout cas, mieux vaut la liberté avec péché possible, même éternel, qu'un monde sans liberté et sans péché. Le dernier mot est : Dieu peut faire cela, mais le fera-t-il? *Ignorabimus;* la

plus parfaite eschatologie qui ait jamais été écrite, c'est Job. Voir les mêmes indécisions, p. 482, 483. C'est de nouveau en Amérique que l'universalisme s'est, non pas le plus développé, mais le mieux organisé. Aux États-Unis, sur la fin du XVIII^e siècle, un groupe d'universalistes s'était déjà formé en secte indépendante, dont les principaux organisateurs furent John Murray et le Rév. James Relly. Elle s'appela d'abord *Independant christian church;* vers 1790, après réorganisation et entente sur un credo en cinq articles, elle prend le titre : *Universalist general convention.* En 1803, nouveau credo plus large en trois articles; le deuxième dit : *Nous croyons en un seul Dieu, dont la nature est amour, révélé en un Seigneur Jésus-Christ par un Esprit-Saint de grâce, qui finalement rétablira l'entière famille du genre humain dans la sainteté et le bonheur.* Malgré les credo, il y eut bientôt des divisions, à la suite d'un traité sur l'expiation de Hosea Ballou : *A Treatise on atonement,* Winchester, 1805 (réédité, *ibid.*, 1903). Vers 1831, une fraction s'appela les *restorationists.* Les *universalists* ont encore remanié leur organisation et leur credo en 1870 et en 1899, « conformément au développement du savoir humain... et de l'esprit libéral de notre temps. » Pour être « fidèle », il suffit d'admettre, quatrième principe, « la certitude d'une juste sanction pour les péchés, » et, cinquième principe, « l'harmonie finale de toutes les âmes avec Dieu. » En 1904, la secte comprenait 982 paroisses avec 54619 familles; elle compte, parmi ses membres, 750 clergymen; elle possède des collèges qui sont de vraies universités. Cf. Elmer Hewit Capen, ex-recteur de l'un de ces collèges, *Tufts coll. mass., Universalism,* dans l'encyclopédie *The Americana,* New-York, 1904, t. XVI; Grétillat, *Exposé de théologie systématique,* Paris, 1890, t. IV, p. 603.

Bornons-nous à quelques observations directement antiuniversalistes Nous avons déjà remarqué que la liberté humaine peut être fixée dans le mal et donc devenir incapable de se convertir; et nous allons bientôt en démontrer le fait pour l'au-delà. Ainsi Bélial restera en toute nécessité éternellement dans la haine de Jésus. *Ad hominem* nous ajoutons que, si la liberté peut toujours se convertir, elle doit pouvoir toujours aussi se pervertir; et c'est le palingénésisme indéfini, ou c'est encore le mal gardé sans fin par une liberté qui le veut ainsi. Alors que ferait Dieu? Embrasser, malgré tout, ce Bélial qui le hait, pour réaliser, malgré tout, le salut universel? C'est absurde et Bélial même n'en voudrait pas. Forcer cette liberté à se convertir? C'est détruire et la liberté et la notion de l'amour repentant. Surtout, Dieu est-il tenu de donner ces grâces triomphantes à toutes les libertés finalement, quoi qu'elles fassent? Nous revenons ici à la question de l'enfer et des attributs divins. Voir plus loin. Quant à ce principe que toute peine est médicinale, il est parfaitement absurde, comme le prouvent l'expérience humaine sociale quotidienne et la notion même de sanction punitive. Il faut punir et ceux qui veulent se corriger, et ceux qui ne le veulent pas, et ceux même qui sont déjà corrigés, car la peine est avant tout la réparation de l'ordre violé, et la punition du péché s'impose avec la même nécessité absolue que la réparation de l'ordre absolu ou divin.

2° Sur le *mode de durer* de l'enfer, il y a eu des systèmes erronés de *mitigations.* Voir MITIGATION.

Sur le moment où commence l'enfer, il faut signaler l'erreur, qui serait actuellement une hérésie, de la *dilation* des peines infernales jusqu'à la fin du monde. Dans l'antiquité, nous avons trouvé cette erreur dans saint Justin, Tatien, Minucius Félix, Tertullien, saint Irénée, saint Hippolyte, saint Cyprien, saint Ambroise; Hugues de Saint-Victor la croyait encore possible, bien que moins probable. Enfin, l'ensemble des théologiens se rangea du côté de la tradition antidilationniste, et le concile de Florence put définir le *mox in infernum descendere,* en 1439. Denzinger-Bannwart, n. 693.

3° *Sur les damnés.* — Contre la vérité que tous les hommes morts en état de péché mortel sont damnés, il faut mentionner l'erreur des *miséricordieux* en faveur des chrétiens, etc.; l'erreur contraire, qui a survécu jusqu'à nos jours, d'une miséricorde pour les *païens adultes ni sauvés, ni damnés,* c'est-à-dire n'ayant pas pu parvenir à la fin surnaturelle, tout en faisant leur possible au point de vue moral et devant ainsi parvenir à leur prétendue fin naturelle, voir plus loin; l'erreur d'une conversion possible dans l'au-delà, au moins pour certains pécheurs (Hirscher, † 1865), opinion qui était qualifiée d'hérétique dans un schéma du concile du Vatican, *Collectio lacensis,* t. VII, p. 750; enfin l'erreur, hérétique aussi, d'un enfer restreint aux seuls péchés de malice, de révolte formelle contre Dieu. Schell, *Katholische Dogmatik,* t. III, p. 721.

4° *Sur le lieu de l'enfer,* on ne peut appeler erronée que l'opinion des *ubiquistes* ou *ubiquitariens,* secte protestante, qui mettait l'enfer partout. Son principal représentant fut Jean Brentz, un des compagnons de Luther et rédacteur de la *Confessio wurtembergica.*

5° *Sur la nature des peines.* — Il n'y a pas d'erreur directe à propos du dam. Quant à la peine du sens, supplice positif infligé directement par Dieu, elle fut niée par J. Scot Érigène, qui n'admettait que des *peines négatives* . ne pas jouir, et, en particulier, faisait du feu de l'enfer un simple remords intérieur. Elle fut aussi niée par quelques inconnus du XI^e ou XII^e siècle signalés par les docteurs d'alors, comme transportant toute la peine du sens dans l'ordre *intentionnel* : rêve ou pensée de souffrir. Sur le feu de l'enfer, voir FEU.

6° *Sur la graduation des peines.* — Les stoïciens, Jovinien au IV^e siècle et puis Luther affirmèrent l'égalité de tous les péchés, et, conséquemment, de tous les châtiments dans l'autre vie.

7° Puisque Dieu est cause efficiente de l'enfer, formellement par justice vindicative, c'est donc une erreur de nier en Dieu cette justice *pure vindicativa* avec Vasquez. Voir JUSTICE. Il est donc faux, aussi, de dire que Dieu ne peut infliger que des peines médicinales. Il serait non moins faux et dangereux de conclure de l'existence de l'enfer à l'idée d'un Dieu sans amour et sans miséricorde infinie; l'enfer n'est, en effet, qu'un aspect de la providence, et il n'en est pas le plus fondamental ni le plus essentiel.

V. ENFER D'APRÈS LES DÉCISIONS DE L'ÉGLISE. — Dans les symboles primitifs de la foi, l'enfer était implicitement enfermé dans l'article du *jugement universel,* dont on précisait seulement la sentence de vie éternelle. Cf. Denzinger-Bannwart, 1908, n. 2, 6, 9, 13.

La double sentence est précisée dans la formule dite *Fides Damasi,* de la fin du IV^e siècle, probablement : *aut pœnam pro peccatis æterni supplicii. Ibid.,* n. 16.

Le symbole dit de saint Athanase, probablement du V^e siècle, fait un article de foi de l'enfer éternel : *qui vero mala in ignem æternum (ibunt). Hæc est fides catholica, quam nisi quisque fideliter firmiterque crediderit, salvus esse non poterit. Ibid.,* n. 40.

Une lettre du pape saint Simplicius (476) dit des hérétiques détachés de l'Église, qu'ils sont destinés au feu éternel de l'enfer. *Ibid.,* n. 160.

Nous avons vu que dans la lutte contre l'origénisme, le synode de Constantinople de 534, dont les canons ont été approuvés par le pape Vigile et, grâce à la vigilance de l'empereur Justinien, ont été souscrits par un très grand nombre d'évêques, a, peut-on dire, défini l'éternité des peines de l'enfer : *Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse dæmonum et impiorum hominum supplicium ejusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem fore dæmonum aut impiorum hominum, anathema sit.*, can. 9, n. 211. Le V^e^ concile œcuménique, II^e^ de Constantinople, renouvela ces condamnations contre Origène et ses erreurs, en particulier la *monstruosa restitutio*. Can 1, 12, 13, 14; Denzinger, n. 187 sq. Il en fut de même dans les trois conciles œcuméniques suivants.

Dans les documents concernant la prédestination, on trouve la doctrine de la non-réprobabtion antécédente et l'affirmation par concomitance des supplices éternels. Denzinger-Bannwart, n. 321-328.

Toutes ces décisions ne portent que sur l'existence et l'éternité de l'enfer.

Au commencement du XIII^e^ siècle (1201), Innocent III, dans une lettre insérée ensuite dans les Décrétales, l. III, tit. XLII, c. 3, *Majores*, Denzinger-Bannwart, n 410, distingue deux peines, l'une, purement privative, l'autre, positive : *pœna originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero pœna peccati est gehennæ perpetuæ cruciatus.*

Le XII^e^ concile œcuménique, IV^e^ de Latran (1215), c. I, exposant la foi catholique contre les albigeois, dit des réprouvés qu'après la résurrection générale, en raison de leurs mauvaises actions, ils reçoivent *cum diabolo pœnam perpetuam.* Denzinger-Bannwart, n. 429.

Au XIV^e^ concile œcuménique, II^e^ de Lyon (1274), on approuva cette profession de foi de Michel Paléologue, qui affirmait la disparité des peines des damnés et l'entrée en enfer aussitôt après la mort. *Illorum animas qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, pœnis tamen disparibus puniendas. Ibid.*, n 464.

Ce dernier enseignement est donné par Benoît XII, dans sa constitution *Benedictus Deus* (1336), sous forme de définition : *Definimus quod secundum Dei ordinationem communem animæ decedentium in actuali peccato mortali mox post mortem suam ad inferna descendunt ubi pœnis infernalibus cruciantur. Ibid.*, n. 531. Voir du même pape, dans le catalogue des *erreurs des Arméniens* (1341), les art. 4 et 18, sur l'enfer, considéré comme la peine du seul péché originel. *Ibid.*, n. 532, 536. Voir aussi t. II, col. 699.

Le concile de Florence, XVII^e^ œcuménique, définit, en 1439, dans les mêmes termes que le II^e^ concile de Lyon, l'entrée des pécheurs en enfer, de suite après la mort, et la disparité des peines.

Le concile de Trente ne donna aucune décision spéciale sur l'enfer, que les protestants du XVI^e^ siècle ne niaient point. Il eut cependant l'occasion de rappeler la doctrine catholique sur la damnation. Cf. sess. VI, can. 25, 30, *ibid.*, n. 835, 840.

A signaler encore la proposition condamnée par Alexandre VIII *Ibid.*, n. 1290.

Le 28 août 1794, Pie VI a condamné la doctrine du synode janséniste de Pistoie au sujet de la peine éternelle du dam pour les enfants morts sans baptême. *Ibid*, n. 1526.

Enfin, le 30 avril 1890, la S. C. de la Pénitencerie a déclaré que les pénitents qui ne croient pas au feu de l'enfer *diligenter instruendos esse* et *pertinaces non esse absolvendos*. Cette décision disciplinaire atteste que la croyance au feu de l'enfer est au moins une opinion catholique qu'on ne peut rejeter sans péché grave de témérité.

VI. SYNTHÈSE DE L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE SUR L'ENFER. — I. Existence. II. Origine et commencement. III. Éternité de l'enfer. IV. Damnés. V. Lieu de l'enfer. VI. Nature des peines de l'enfer. VII. Leur graduation. VIII. Cause efficiente. IX. Cause finale de l'enfer. X. Applications pratiques.

I. EXISTENCE DE L'ENFER. — Elle est de foi définie, ainsi qu'il résulte des décisions du magistère ecclésiastique que nous venons de citer. Elle est affirmée par l'Écriture sainte, tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, et par toute la tradition catholique; les origénistes eux-mêmes croyaient à l'enfer et ne se trompaient que sur sa durée.

La raison naturelle spéculative et le consentement universel des peuples fournissent aussi sur ce point des arguments certains. Voir SANCTION (nécessité de la sanction, laquelle n'est évidemment pas complète en ce monde). P. Bernard, art. *Enfer*, dans *Dictionnaire d'apologétique*, Paris, 1910, t. I, col. 1377 sq.; Monsabré, *Carême 1888*, XCIII^e^ conférence. Enfin l'existence de l'enfer est en connexion logique avec d'autres dogmes. Cette connexion est profonde et universelle : tout dans le christianisme évidemment tend à procurer aux hommes le salut éternel, que tous n'atteignent pas. Il y a donc des damnés. Contre l'existence d'une punition des pécheurs après la vie, il n'y a, d'ailleurs, guère d'opposition ni aucune difficulté.

II. ORIGINE ET COMMENCEMENT DE L'ENFER. — 1° Le feu éternel a été préparé pour le diable et ses anges. Matth., XXV, 41. L'enfer, séjour définitif des damnés, a donc été créé d'abord pour les anges déchus avant la création des hommes.

2° Quand commence l'enfer pour chaque damné? — Pour les anges déchus, le châtiment a commencé tout de suite après leur chute, au moins quant à la peine substantielle du dam; pour la peine du feu, il peut se faire que beaucoup de démons ne la souffrent pas, directement du moins, pendant qu'ils sont sur terre à tenter les hommes, c'est-à-dire jusqu'au jugement dernier. Voir t. IV, col. 404-405.

Pour les hommes qui meurent en état de péché, ils vont en enfer tout de suite après leur mort et le jugement particulier. C'est une vérité de foi définie. Voir col. 91. Celle-ci a été incluse dans les professions de foi imposées par Urbain VIII et Benoît XIV aux Orientaux, parce qu'il y avait encore, au moyen âge, quelques sectes orientales qui renvoyaient, après la fin du monde, l'entrée au ciel et en enfer. Cf. S. Thomas, *Contra gentes*, l. IV, c. XCI. Dès le moment de leur mort, les damnés souffrent donc, non seulement du dam, mais de tous les supplices de l'enfer.

Cette doctrine est prouvée : *a*) *Par l'Écriture sainte.* — Le mauvais riche est en enfer aussitôt après sa mort. Luc., XVI, 25. Il est dit aussi de Judas : *prævaricatus est ut abiret in locum suum.* Act., I, 25. Cf. encore les textes qui affirment le jugement de rétribution pour le moment de la mort, par exemple, Eccli., XI, 28. Voir JUGEMENT PARTICULIER.

b) *Par la tradition.* — Elle est, on peut le dire, unanime, au moins à partir du V^e^ siècle. Voir col. 80 sq. Saint Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 365, résume ainsi la tradition patristique : *Sicut electos beatitudo lætificat, ita credi necesse est quod a die exitus sui, ignis reprobos exurat.*

c) C'est aussi l'enseignement commun des théologiens. Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^æ^ *Supplem.*, q. LXIX, a. 2; *Cont. gentes*, l. IV, c. XCI, le résume ainsi *ex professo*. Toute chose qui tend à une fin est comme un poids qui y tombe dès qu'elle n'est pas empêchée.

Dans les âmes, le mérite et le démérite ont ainsi une tendance essentielle à la récompense ou au châtiment. En cette vie, ils sont comme suspendus, l'âme étant en état de voie; mais la mort brise leurs liens et aussitôt l'âme *vel in infernum immergitur vel ad cælos evolat*; la révélation est là-dessus manifeste : *unde contrarium pro hæresi est habendum*. Le sentiment universel des fidèles a suivi cette doctrine des théologiens, ou plutôt du magistère de l'Église.

d) *Par la raison théologique*. — Il n'y a d'abord aucune apparence de raison pour retarder le châtiment des pécheurs. Une fois sortis de l'état de voie, ils sont dans leur éternité, fixés dans le mal et la haine de Dieu, avec une vie psychique toute nouvelle; il ne s'agit plus pour eux de compter des années ou des siècles, avant d'être châtiés éternellement de leurs fautes; ils sont destinés à l'enfer éternel et ils y vont tout de suite. De plus, il n'y a pas de milieu dans l'autre vie : ou la charité parfaite ou l'*aversio a Deo*, immuable; donc, la peine du dam; et c'est la substance de l'enfer; le reste ne peut que suivre naturellement. Enfin, le bonheur du ciel n'est certainement pas différé pour les âmes pures, donc, *a pari*, les peines pour les âmes mauvaises ne sont pas non plus différées; cette parité est un principe général très important de la doctrine chrétienne des fins dernières : le ciel et l'enfer sont en opposition parfaite, bien que dans le même ordre.

Prévenant une objection dialectique, saint Thomas ajoute cette raison de convenance. Le péché dérive de l'âme au corps; il est donc juste que le châtiment suive l'ordre du péché, c'est-à-dire qu'il commence par l'âme séparée et ainsi parvienne au corps, et non pas qu'il attende la résurrection des corps pour atteindre l'âme.

e) *Difficultés*. — Le délai de la damnation n'est appuyé ni sur l'Écriture, ni sur la tradition, ni sur la raison théologique. Nous avons expliqué déjà le sens de ces affirmations apostoliques : *in diem judicii reservare cruciandos* (*cruciatos*), II Pet., II, 9; Jud., 5: le jour du jugement sera pour les damnés un jour de confusion et de peine spéciale, de confirmation plus immuable encore dans les mêmes supplices, d'augmentation enfin en quelques châtiments secondaires, corps ressuscités (hommes damnés), prison absolue de feu (démons). Voir col. 46. Ce qui a amené plusieurs anciens à admettre la remise de la damnation jusqu'après le jugement dernier, c'est l'habitude de l'Écriture d'associer, presque toujours, l'entrée en enfer avec celui-ci : *ite... in ignem æternum*. Mais, comme en matière prophétique et eschatologique, en général, ce n'est là qu'un procédé descriptif, condensant en une seule perspective autour d'un point central et définitif, tous les éléments qui lui sont ordonnés de quelque manière; on démêle ceux-ci à l'aide d'autres textes.

Des témoignages des anciens qui étaient partisans d'une *dilatio inferni*, saint Justin, Tatien, saint Irénée, Tertullien, saint Hippolyte, saint Cyprien, saint Ambroise, plus tard, comme possibilité, Hugues de Saint-Victor, on ne peut tirer aucune conclusion théologique. Ils n'énoncent qu'une opinion, qui n'est pas reçue de tous, et ses tenants témoignent, eux-mêmes, de l'existence de l'opinion contraire. D'ailleurs, même à leur sentiment, ce délai n'était que partiel et ne concernait que la réclusion dans l'étang de feu : dès après leur mort, les pécheurs subissaient des supplices et la peine du dam avec le désespoir, etc.

Enfin, l'argument suivant de raison théologique n'a pas plus de valeur. Si les justes, non entièrement purifiés, vont au purgatoire, malgré le droit qu'ils ont d'aller au ciel, les âmes damnées pourraient bien, au moins les moins mauvaises, souffrir quelques peines en dehors de l'enfer proprement dit, jusqu'à la fin du monde. Hugues de Saint-Victor, *De sacram. fidei*, l. II, part. XVI, c. IV. La parité ainsi établie n'est qu'apparente; l'âme juste est faite pour le ciel, mais ne peut y entrer sans être parfaitement pure, tandis que l'âme coupable est destinée à l'enfer et rien n'empêche qu'elle y soit précipitée tout de suite après la mort. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a, *Suppl.*, q. LXIX, a. 7, ad 9^um.

Les âmes séparées sont-elles, jusqu'à la résurrection, unies à quelque corps subtil, éthéré, soit en vertu de leur nature de substances non purement spirituelles, soit afin de pouvoir subir le supplice du feu de l'enfer? Origène, Tertullien, saint Augustin l'ont pensé, ainsi que, au moyen âge, Pierre Lombard et Dante; mais cette opinion est certainement fausse, fondée qu'elle était sur une notion imparfaite de la substance spirituelle. Voir col. 51.

III. ÉTERNITÉ DE L'ENFER. — Elle est de foi définie. Voir les définitions citées col. 90-91, en particulier celles concernant l'origénisme, explicitement dirigées contre la négation de l'éternité de l'enfer.

Comme les anciennes erreurs à ce sujet ont été renouvelées par plusieurs écrivains au XIX^e siècle, le concile du Vatican avait préparé de nouvelles définitions et de nouveaux anathèmes contre elles. *Collectio lacensis*, t. VII, col. 517, 567. *Sicut vero Ecclesia catholica docet, nulla esse peccata... quorum remissionem homines in hac vita... obtinere non possint; ita sacrarum Scripturarum et sanctorum Patrum doctrinæ et ipsius Ecclesiæ catholicæ consensui inhærentes docemus et definimus post viam hujus vitæ, quando homines jam ad terminum retributionis pervenerunt, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit sive bonum sive malum* (II Cor., V, 10) *pro nulla lethali culpa relictum esse locum salutaris pœnitentiæ et expiationis, sed cuivis peccato mortali, quo maculata anima mox post obitum coram sancto et justo judice Deo comparuerit, pœnam constitutam esse perpetuam, sicut ipse æternus judex testatur : Vermis eorum non moritur et ignis non exstinguitur. Unde tanquam hæreticam damnamus doctrinam tum eorum qui negaverint pœnas damnatorum in gehenna fore perpetuas; tum eorum qui dixerint quædam esse peccata mortalia quorum expiatio et remissio post mortem sperari possit atque ita eos qui cum hujusmodi culpæ reatu ex hac vita decesserint, non in æternum damnari*, c. XVII; et le canon 5, *De gratia redemptionis*, aurait défini : *Si quis dixerit, etiam post mortem hominem justificari posse, aut pœnas damnatorum in gehenna perpetuas futuras esse negaverit, anathema sit.*

L'éternité de l'enfer est, en effet, prouvée par des arguments sans réplique pour un chrétien.

1. *Écriture sainte*. — La plupart des textes, qui prouvent l'existence de l'enfer, sont explicites sur l'éternité de cette damnation, opposée sans cesse à la vie éternelle. Is., LXVI, 24; Dan., XII, 1, 2; Judith, XVI, 20, 21 : le feu qui brûle les damnés est inextinguible, le ver qui les ronge ne meurt pas. Matth., III, 12; Marc., IX, 42-48; Luc., XVI, 26; Apoc., XIV, 11; XX, 9-11 : l'enfer n'aura pas de fin, il durera pendant les siècles des siècles.

Dans une autre série de textes, l'éternité des peines de l'enfer est positivement affirmée. II Thess., I, 8; Matth., XXV, 41. Le mot αἰώνιος y désigne l'éternité proprement dite. Voir DAM, t. IV, col. 13; P. Bernard, art. *Enfer*, dans le *Dictionnaire d'apologétique* de d'Alès, t. I, col. 1390; Billot, *De novissimis*, 2^e édit., Rome, 1905, p. 50 sq. En résumé la signification précise d'un mot, qui peut en avoir plusieurs, se détermine par le contexte ou, pour l'Écriture, par l'explication authentique de l'Église. Or, celle-ci, dans le cas présent, est donnée par l'interprétation tradi-

tionnelle. Le contexte, d'ailleurs, n'a rien qui s'oppose à prendre le mot dans son sens naturel et il ne laisse aucune ambiguïté. Éternel, dans les textes cités, désigne certainement l'éternité proprement dite, pour la vie des bienheureux; donc aussi pour le supplice des réprouvés, et non pas simplement une très longue durée. Le contexte général évangélique est aussi lumineux : dans le Nouveau Testament, αἰώνιος, appliqué au siècle futur, signifie toujours une durée sans fin. Cf. Billot, *loc. cit.*

Une objection contre la preuve scripturaire de l'éternité de l'enfer a été faite par les miséricordieux du v^e^ siècle. Cf. S. Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. XXIV, 4, *P. L.*, t. XLI, col. 739, puis par Le Clerc, *Bibliothèque choisie*, t. IX, Tilotzonus, etc., cf. V. Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, Vérone, 1748, l. III, c. IX, X : la sainte Écriture prouve que Dieu a menacé les pécheurs de l'enfer éternel, mais non pas qu'il mettra ses menaces à exécution. A cela il faut répondre que des menaces en paroles seulement sont indignes de Dieu et de l'homme et que des menaces à exécution incertaine seraient inefficaces et inutiles. La plupart des textes, de plus ne contiennent, pas une simple menace, un décret purement comminatoire, mais un décret absolu, Matth., XXV, ou des affirmations narratives absolues : le décret a reçu son exécution, l'enfer est un fait. Les passages qui ne contiennent qu'un décret comminatoire doivent être entendus en ce sens qu'en cette vie le pécheur peut échapper à la menace de l'enfer par la conversion (il en est ainsi de la menace contre Ninive), mais que si la mort le surprend dans le péché, le comminatoire devient décret absolu, puisque Dieu veut que ses menaces se réalisent, lorsque la volonté libre des hommes donne lieu à leur exécution. Cf. S. Augustin, *De fide et operibus*, c. XV, n. 25, *P. L.*, t. XL, col. 213. Résoudre cette objection par l'immutabilité de Dieu, comme le fait Mazzella, *De Deo creante*, 2^e^ édit., Rome, 1880, disp. VI, p. 896, ne suffit pas, car Dieu pouvait *ab æterno* décréter la remise des peines dont il avait menacé les pécheurs, et, dans l'hypothèse, sa volonté demeurait immuable.

2. *Tradition.* — Tous les Pères sont unanimes, sauf peut-être saint Grégoire de Nysse, à admettre l'éternité de l'enfer; tous les écrivains et tous les fidèles ont accepté constamment cette doctrine, sauf Origène et les origénistes du commencement du v^e^ siècle, et la discussion qu'ils ont soulevée n'a fait que mettre davantage en lumière la clarté et la force de la foi universelle.

On trouvera plus haut, col. 47-83, les témoignages des Pères et, en première ligne, ceux qui ont été rendus avant Origène. L'enseignement est alors universel et explicite. Ébloui par la philosophie grecque, Origène se laisse aller à des rêves d'un optimisme idéaliste de restauration universelle. L'Église condamne ses partisans, après que les Pères de l'Orient et de l'Occident ont réfuté Origène et les origénistes. Voir col. 77-78.

Les Pères parlaient avec insistance de l'enfer éternel, peut-être plus que les prédicateurs modernes. Ils prouvent de façons diverses l'éternité de l'enfer. Tous font appel à l'Écriture sainte; ils en expliquent directement les textes et ils rejettent les fausses interprétations qui en étaient données. Cf. *Index* spécial de Migne, *P. L.*, t. CCXX, col. 246. Quelques-uns invoquent la tradition (S. Méthode, S. Épiphane, Justinien); la plupart recourent aussi à la raison soit naturelle, soit théologique. Cf. un très court et très incomplet résumé, parfois discutable, dans J.Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, t. I, p. 187-194, 250, 251.

3. *La raison.* — *a*) Au point de vue purement rationnel, on peut dire que l'enfer doit être éternel.

Ce point très important a été étudié par toute la science chrétienne dès l'origine. Résumer ce travail serait une œuvre utile et nécessaire, et surtout en faire un examen critique complet. Voir une esquisse dant l'art. *Enfer* de P. Bernard, *loc. cit.* L'explication rationnelle étant partie essentielle de la théologie spéculative, et parfois la partie la plus profonde, nous ne pouvons nous dispenser de résumer ici la substance de cette affirmation rationnelle de l'enfer éternel.

L'enfer est, du côté de Dieu, sanction du mal moral; du côté de l'homme, perversion continuée de sa liberté.

Comme *sanction*, l'enfer doit être éternel. La sanction intimée, en effet, doit d'abord être efficace; or, elle ne peut être efficace si elle n'est pas éternelle : c'est un fait reconnu par tous, croyants et incrédules. Cf. Lucrèce, *De natura rerum*, I, 108; S. Jérôme, *In Jonam*, III, 6. Le motif de crainte n'est pas le plus noble, mais il est bon et nécessaire toujours, M^gr^ Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, t. I, tr. IV, p. 191 sq., et les seules craintes proportionnées à la psychologie humaine, ce sont les craintes éternelles. Cf. Monsabré, *Carême de 1889*, XCVIII^e^ conf.; A. Nicolas, *Études philos. sur le christianisme*, l. II, c. I. La sanction appliquée, de plus, doit être proportionnée au mal commis; or, le péché mérite un châtiment éternel. Ceci peut se démontrer de deux façons générales. Le péché, disent tous les théologiens, est un mal, offense de Dieu, en quelque manière vraiment infini; son châtiment proportionné doit donc être, lui aussi, en quelque manière infini; il ne peut l'être en intensité; il le sera, par conséquent, en durée, c'est-à-dire, il sera éternel. Pour l'antécédent, voir PÉCHÉ; la conséquence est claire. Le péché, à un autre point de vue, c'est le mal, le désordre. Or, jamais le mal ne peut devenir le bien, le désordre l'ordre; éternellement donc, ces deux contradictoires seront séparés, en eux-mêmes et dans leurs conséquences, bonheur et malheur. Cf. Fonsegrive, dans la *Quinzaine*, 1897, p. 278; Bougaud, *Le christianisme et les temps présents*, t. V, p. 337; Hettinger, *Apologie*, p. 392. D'autre part, la séparation du conditionalisme est insuffisante, car ce serait finalement la victoire du mal sur le bien. Cf. Laxenaire, *L'au-delà ou la vie future d'après la science et d'après la foi*, Paris, 1909, p. 51-55. Voir col. 86. Enfin, la séparation de l'enfer temporaire, de l'universalisme, en face de l'éternité identiquement heureuse pour le bien et pour le mal, ne serait qu'une différence infinitésimale, alors qu'elle doit être absolue. Cf. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, 1851, LXXII^e^ conf., *De la sanction.*

Il faut pourtant observer que tous ces arguments prouvent le droit, non le fait, car tous les péchés mortels, par la grâce de Dieu, n'iront pas en enfer comme ils le méritent. L'enfer de fait n'existera que s'il y a des péchés non expiés dans l'autre monde et s'ils sont alors inexpiables. Le premier point est évident d'expérience; toute la preuve rationnelle de l'enfer éternel se réduit donc au second problème indiqué plus haut : celui de la perversion immuable de la liberté en enfer.

On peut prouver cette fixité de perversion de trois manières. Premièrement, en prouvant que notre vie ici-bas est notre unique épreuve. Cf. FIN DERNIÈRE, MÉTEMPSYCOSE, MORT. Le péché, deuxièmement, est, de soi, irréparable, et la grâce de la conversion n'existe plus dans l'au-delà, cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^ II^æ^, q. LXXXVII, a. 3; mais cet argument complexe ne vaut rien ici, car il est certain que le pécheur, tant qu'il vit, peut aimer Dieu *super omnia* et ainsi mériter, *de congruo infallibili*, la rémission

de son péché. L'âme séparée enfin et radicalement, de par sa psychologie intuitive, est à jamais fixée dans l'immobile par rapport à sa fin dernière; la mobilité morale supposant essentiellement une psychologie abstractive. Et là se trouve, en effet, pour saint Thomas, l'explication dernière de l'enfer : l'enfer est éternel, non parce que Dieu punit éternellement, mais Dieu punit éternellement parce que le péché est éternel. *Sum. theol*, Iª, q. LXIV, a. 2; *Contra gentes*, l. IV, c. XCIII. Voir OBSTINATION.

Le fond du problème de l'enfer se trouve donc dans la nature du péché non expié et non expiable en l'autre vie. « L'enfer, si nous l'entendons, disait Bossuet, c'est le péché », le péché dans l'état de terme.

b) Pour la raison théologique, la connexion de l'éternité de l'enfer avec le dogme révélé est profonde et universelle; et l'existence de l'enfer éternel est une conclusion logique de tout l'ordre surnaturel. La conduite de Dieu à l'égard de l'humanité, les interventions répétées de révélation, de miracles, de grâces sans nombre, de sacrements, d'institutions religieuses spéciales, la loi judaïque, l'Église avec tous ses constitutifs surnaturels divins, enfin la direction particulière de toute l'histoire, selon les fins d'une providence spéciale, supposent pour l'homme l'obligation morale du salut éternel et la sanction éternelle pour les hommes qui, par leur faute, n'ont pas fait leur salut. Pourquoi, de la part de Dieu, tant de menaces contre les pécheurs impénitents, tant de préceptes difficiles à pratiquer, tant de sacrifices, même héroïques, imposés à l'homme pour le salut, si quelques années de souffrances dans l'autre vie suffisent à expier les plus grands crimes? Pourquoi l'incarnation, la rédemption par la mort du Fils de Dieu incarné, s'il ne s'agit que d'arracher l'homme coupable à une peine finie et passagère, si longue qu'on la suppose? Ces mystères d'amour infini ne s'expliquent que si l'humanité pécheresse avait besoin d'être rachetée d'une peine, elle aussi infinie, c'est-à-dire éternelle. Cf. Hottinger, *op. cit.*, p. 396; A. Nicolas, *op. cit.*, p. 472.

IV. LES DAMNÉS. — Qui sont ceux qui sont en enfer? — 1° Les démons ou anges déchus. Voir t. IV, col. 104-105. — 2° Tous les hommes morts en état de péché mortel actuel. C'est de foi définie, au moins *secundum Dei ordinationem communem*. Voir col. 91, et la proposition condamnée par Alexandre VIII. Denzinger-Bannwart, n. 1290.

1. L'Écriture sainte est explicite à ce sujet. Notre-Seigneur a déclaré qu'il fallait supprimer tout scandale et toute cause de péché pour ne pas s'exposer à la géhenne du feu inextinguible. Marc., IX, 42-48. Le mauvais riche est en enfer, parce qu'il n'a pas fait un bon usage de ses richesses. Luc., XVI, 19, 25. Saint Paul a donné à trois reprises un catalogue des péchés qui méritent l'enfer. I Cor., VI, 9, 10 : *neque molles,... neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt*; Gal., V, 19-21 : *fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, inimicitiæ, contentiones, æmulationes, iræ, dissensiones, sectæ, invidiæ, homicidia, ebrietates, comessationes, et his similia... regnum Dei non consequentur*; Eph., V, 5 : *omnis fornicator aut immundus, aut avarus, quod est idolorum servitus, non habet hereditatem in regno Christi et Dei.*

A la thèse que tout péché mortel non expié à la mort mérite l'enfer, on a opposé le jugement dernier uniquement basé sur les œuvres de miséricorde tant du côté des élus que du côté des réprouvés, Matth., XXV, 34-46; mais cette description n'est pas exclusive; les œuvres de miséricorde accomplies ou omises ne sont qu'un exemple, et un exemple bien choisi d'ailleurs, de la matière du jugement général, puisque la loi et les prophètes se résument dans le précepte de la charité et que la charité effective, celle qui sauve, c'est celle qui s'exerce dans les œuvres à l'égard du prochain, faites surnaturellement pour Dieu. Voir t. II, col. 2256.

2. La tradition ecclésiastique, dès le principe et sans discontinuité, répéta les menaces évangéliques et apostoliques de l'enfer contre tout péché, non seulement contre tout péché d'impiété, d'incrédulité ou d'apostasie, mais contre tous les péchés mortels des chrétiens eux-mêmes. Les Pères apostoliques ne s'adressent qu'aux fidèles et leur pensée est claire dans l'enseignement des deux voies, *via vitæ, via mortis*. Voir col. 48. Les Pères apologistes disent que l'enfer est préparé pour tous les pécheurs païens et chrétiens. Voir col. 49-52. La controverse avec l'origénisme et la discussion de saint Augustin contre les miséricordieux confirment l'enseignement catholique. Voir col. 64-77. Après saint Augustin, il n'y eut plus dans l'Église le moindre dissentiment. Les théologiens qui pensèrent que les damnés sont soulagés par les prières qu'on fait pour eux, ne prétendirent jamais qu'ils sont ainsi délivrés de leur peine.

3. La raison reconnaît clairement qu'il en doit être ainsi. La vie éternelle, c'est l'amour de Dieu, la sainteté béatifiée; l'enfer, c'est le rejet de Dieu, la fixation dans la fin dernière désordonnée, ou le désordre moral radical, désordre qui résulte du choix décisif de la fin dernière elle-même. Or, tout péché mortel non pardonné établit définitivement le pécheur dans cet état tout de suite après la mort. Au point de vue surnaturel, la vie éternelle, c'est la grâce sanctifiante; le péché mortel, quel qu'il soit, détruit cette grâce et avec elle la vie éternelle et le droit à l'héritage céleste. Tout homme qui meurt en état de péché mortel, y restant à jamais, ne peut obtenir la vie éternelle ni l'héritage céleste. Il est donc nécessairement destiné à l'enfer. Mais y aura-t-il au moins un milieu après la mort entre le ciel et l'enfer? Pour les enfants, voir LIMBES.

3° Tout homme mort à l'âge de discrétion qui ne sera pas au ciel, sera en enfer. On s'est donc demandé si, après avoir atteint l'âge de raison, un homme pourrait mourir sans avoir ni commis de péché mortel, ni fait d'acte de charité justifiante, ni reçu le baptême, ne méritant ainsi ni le ciel ni l'enfer. Quelques-uns l'ont soutenu, pensant sans doute que le cas se vérifierait pour beaucoup de païens en particulier. Ainsi Dante, *Inferno*, canto IV, met dans les limbes, avec les enfants morts sans baptême, les meilleurs païens de l'antiquité, Aristote, Homère, etc. L. Picard, *La transcendance de Jésus-Christ*, Paris, 1905, t. II, p. 102, 103 : « Là aussi (dans les limbes) sans doute, se trouvera la masse innombrable des infidèles, morts dans l'infidélité; cette cohue d'êtres humains qui ont traversé l'existence, comme des flocons de neige..., ces innombrables adultes morts après avoir suivi autant que possible les dictées de leur conscience ne seront pas damnés. » Saint Thomas tient pour absolument impossible que des hommes capables de faire des actes libres, moraux, ne soient ni justifiés, ni personnellement pécheurs. *Sum. theol.*, III[ae] *Suppl.*, q. LXIX, a. 7, ad 6[um]; surtout Iª IIæ, q. LXXXIX, a. 6. La raison qu'il en donne est celle-ci : *Cum usum rationis... habere inceperit... primum quod tunc homini cogitandum occurrit est deliberare de seipso et si quidem seipsum ordinaverit ad debitum finem per gratiam consequitur remissionem originalis peccati; si vero non ordinet seipsum ad debitum finem secundum quod in illa ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est.* C'est là une observation très psychologique : un des premiers actes libres, moralement accompli par l'homme, est natu-

rellement de choisir son bonheur. Prenant conscience de soi, il veut son bonheur et il choisit parmi les biens qu'il connaît : il doit y avoir là et il y a de fait une fin dernière, voulue plus ou moins confusément : le bien, l'ordre moral et ainsi Dieu, ou soi-même, recherché définitivement, malgré tout, même malgré l'ordre moral à violer. Cf. S. Thomas, *ibid.*, ad 3um. Dès que l'homme en est capable, il doit donc absolument accomplir le premier précepte essentiel de la loi naturelle, aimer Dieu comme sa fin dernière. Toutefois, cet argument, *ex ratione præcepti charitatis in primo instanti libertatis* (opinion thomiste), est rejeté par plusieurs théologiens, Vasquez, Suarez, etc., voir CHARITÉ, t. II, col. 2253 sq. ; et cependant à peu près tous admettent que Dieu par sa providence pourvoit à ce que les enfants ne meurent pas, après l'usage de la liberté morale, avant un péché mortel ou un acte de charité justifiante. Très rares ont été ceux qui supposaient un lieu spécial, inconnu de la tradition, pour les adultes, qui seraient coupables du péché originel et de péchés véniels seulement. Surtout le dogme de la nécessité de la grâce, pour éviter le péché, écarte sans conteste ces vies d'adultes sans grâces ni péché. Actuellement on qualifierait donc cette opinion d'au moins téméraire. Voir t. IV, col. 22, 23. Cf. Pie VI, bulle *Auctorem fidei*, Denzinger-Bannwart, n. 1526.

Les propositions précédentes sont comme des principes abstraits. Concrètement, quels sont les damnés? Sauf de Judas, Act., I, 25; Joa., XVII, 12; Matth., XXVI, 24, on ne peut dire d'aucune personne individuelle, qu'elle est damnée. Au moins, les damnés sont-ils plus nombreux, ou moins nombreux que les élus? Voir ÉLUS (*Nombre des*).

4° Mais on fait à la doctrine de l'universalité de l'enfer pour tous les pécheurs l'objection que des âmes damnées ont été délivrées de l'enfer.

1. *Les faits et les autorités.* — Un écrit admis longtemps comme l'œuvre de saint Jean Damascène, *De iis qui in fide dormierunt*, *P. G.*, t. XCIV, col. 247-278, rapporte que Notre-Seigneur, lorsqu'il descendit aux enfers, délivra beaucoup d'honnêtes païens qui étaient morts sans la foi et qui crurent alors à sa parole, que saint Grégoire le Grand, par ses prières, délivra de l'enfer l'âme de Trajan et que sainte Thècle enfin délivra par le même moyen l'âme d'une païenne nommée Falconilla. Jean Diacre, au IXe siècle, recueillit pour l'Occident cette histoire qu'il dit avoir apprise des Églises anglaises ou saxonnes. *Vita Gregorii*, l. II, n. 44, *P. L.*, t. LXXV, col. 104, 105.

Une autre série de miracles fut colligée de la vie de divers saints : miracles de résurrection d'âmes mortes en état de péché mortel, mais par grâce de Dieu, avant d'être condamnées à l'enfer, revenant à la vie, pour se purifier par le baptême ou la confession. Saint Grégoire le Grand raconte un fait de ce genre, de saint Silvère, *Dial.*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 212-213; Sulpice Sévère, un autre de saint Martin, *P. L.*, t. XX, col. 164; Évodius (?), un autre de saint Étienne, *De miraculis S. Stephani*, l. I, c. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 842, pour un enfant mort sans baptême. Le pseudo-Ambroise, *Serm.*, XLVIII, *P. L.*, t. XVIII, col. 727, en réalité, saint Maxime, *Serm.*, LVI, *De S. Agnete*, *P. L.*, t. LVII, col. 646, rapporte encore un autre exemple, de sainte Agnès, en faveur du fils du préfet, mort subitement au lupanar. Enfin, plus tard, on rapportera des miracles semblables de saint Patrice, *Vie*, par l'abbé Riguet, 1911, de saint Philippe de Néri pour Paul Fabricius de la famille princière Massimo (résurrection, confession, mort définitive), *Vie*, dans Guérin, *Petits bollandistes*, 26 mai, t. VI, p. 219, etc. Spécialement sur la délivrance de damnés par le Christ descendu aux enfers, voir t. IV, col. 597-602.

2. *Critique théologique des faits.* — Les théologiens hésitèrent d'abord à admettre toutes ces histoires, surtout les premières. Cf. Robert Pullus, *Sent.*, l. VII, c. XXVII, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 945, cf. col. 1128, note de dom Mathoud. Saint Thomas semble admettre les faits, à cause des autorités qu'il ne savait récuser, mais veut aussi les faire tous rentrer dans la seconde catégorie. *Sum. theol.*, IIIe *Supplem.*, q. LXXI, a. 5, ad 4um : *Non erant finaliter in inferno deputati, sed secundum præsentem propriorum meritorum justitiam; secundum autem superiores causas quibus prævidebantur ad vitam revocandi, erat aliter de eis disponendum.* D'autres, ajoute saint Thomas, n'admettent, pour les damnés proprement dits (faits de la première catégorie), qu'une suspension de l'enfer jusqu'au jugement dernier. Jean le Diacre avait admis une libération complète des supplices infernaux, mais sans faire aller Trajan au ciel, ni le faire sortir de l'enfer. En tous cas, pour saint Thomas, ces pécheurs qui étaient en enfer, sans être damnés, ont dû, pour être sauvés, revenir à la vie, à l'état de voie; on ne peut admettre qu'ils aient été justifiés en enfer, comme semble le dire pourtant le texte du pseudo-Jean Damascène. De plus, c'est un miracle qui ne dépend que de Dieu seul et qui est tellement contre la loi commune, qu'on ne peut prier pour le demander. Saint Thomas sauvegarde ainsi les deux vérités catholiques : l'enfer est éternel; il ne faut pas prier pour les damnés. Jean Diacre avait distingué entre prier et pleurer pour les damnés; saint Grégoire avait pleuré sur Trajan, mais non prié pour lui. Enfin, le récit lui-même de ce miracle confirmait ces deux vérités, car Dieu aurait dit à saint Grégoire : Trajan sera sauvé, *tu autem posthac caveto ne mihi pro impiis supplex sis.* En admettant les explications de saint Thomas, tous les théologiens postérieurs ont reconnu qu'il ne répugne pas absolument que Dieu suspende la fixation en l'état de terme de certaines âmes mortes en état de péché mortel (comme de celles qui, mortes en état de grâce, furent ressuscitées), pour leur laisser encore durant quelque temps la liberté morale nécessaire à leur conversion. Ces âmes ne seraient pas damnées bien que peut-être souffrant en enfer, et ainsi il reste vrai que pour tous les damnés l'enfer est éternel. C'est cette possibilité qui a fait poser par Benoît XII, dans sa constitution *Benedictus Deus*, Denzinger-Bannwart, n. 1336, la restriction : *secundum Dei ordinationem communem.* Voir col. 91. Cf. Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. VIII, *Opera*, Naples, 1872, t. II, p. 397 sq.; Sylvius, *In Suppl.*, q. LXXI, a. 5; Suarez, *In* IIam, *De mysteriis vitæ Christi*, disp. XLIII, sect. III, n. 10, *Opera*, t. XIX, p. 737, Mazzella, *loc. cit.*, a. 5, n. 1261, p. 889, 890. Voir t. IV, col. 613, 614.

3. *Critique historique des faits.* — Les Orientaux nièrent, dès le XIe siècle, l'authenticité de l'écrit attribué au Damascène. Cf. Le Quien, *Dissert. Damasc.*, diss. V, *P. G.*, t. XCIV, col. 197. Ce ne fut que plus tard que les latins la rejetèrent avec les histoires qu'elle garantissait. On pensa d'abord que saint Jean de Damas avait vécu 200 ans avant saint Grégoire. Medina, *In* IIIam, q. LII, a. 6; Joseph du Saint-Esprit, au XVIIIe siècle encore, *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ*, 5 in-fol., Séville, 1721, t. II, dist. VI, q. III, p. 154, etc. Puis après Melchior Cano, *De locis theol.*, l. XI, c. II, Bellarmin, *loc. cit.*, abandonna cette attribution pour de justes arguments de critique interne (contradictions avec la doctrine certaine des deux saints, cf. *De fide orthodoxa*, II, 4; *Moral.*, l. XXXIV, c. XIII), et surtout de critique externe, silence absolu des Occidentaux, Paul Diacre, Anastase le Bibliothécaire, Adon, le V. Bède, etc., des traditions et des archives de Rome, jusqu'à Jean

Diacre. La dernière tentative en faveur de l'authenticité du salut de Trajan, par Ciaconio, fut magistralement réfutée par Bellarmin, *loc. cit.* Aujourd'hui, aucun doute n'est possible. Cf. Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, Paris, 1905, t. III, p. 90.

Quant à la seconde série de faits : résurrections d'enfants ou de pécheurs, il est impossible d'en faire ici la critique détaillée; il semble que plusieurs sont certainement authentiques : théologiquement, aucune raison ne s'y oppose. La thèse de l'universalité de l'enfer pour tous les hommes morts en état de péché est la loi générale que n'infirmeraient pas des exceptions très rares et souverainement miraculeuses.

V. Le lieu de l'enfer. — Être dans le lieu n'appartient directement qu'à la quantité corporelle. Les substances spirituelles cependant peuvent avoir un certain contact avec cette quantité, et ainsi par elle se trouver en quelque manière dans le lieu. Les démons et les damnés, avant la résurrection, peuvent donc être dans l'enfer comme dans un lieu.

1° *L'enfer est un lieu déterminé.* — C'est *certissima Ecclesiæ doctrina*, dit Mazzella, *De Deo creante*, p. 886; de *foi catholique*, dit Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. XVI, n. 2, p. 1054.

1. Le fondement de cette affirmation se trouve dans l'Écriture. Il n'y a pas de doute que pour celle-ci le *še'ôl* en général était un lieu spécial. Cf. Num., XVI, 31; Job, X, 21, 22, et souvent ailleurs; Ps. XLVIII, 18-20; LIV, 16; LXII, 10, etc. Or si le *še'ôl* est un lieu, *a fortiori* la géhenne, celle-ci étant d'ailleurs comme localisée au fond du *še'ôl*. Ezech., XXVI, 26; Is., V, 14; XIV, 15; XXIV, 21, 22; Ps. XLVIII, 15. Dans le Nouveau Testament, il suffit de mentionner Matth., XIII, 42, 50; Luc., VIII, 31; XVI, 19, 31; Act., I, 25; Phil., II, 10; II Pet., II, 4; Apoc., IX, 11; XX, 1; V, 3, etc. On peut citer aussi tous les textes qui envoient au feu matériel, donc, occupant un lieu.

2. La tradition catholique est unanime. Il suffit de citer saint Augustin, *Retract.*, II, 24; saint Jean Chrysostome, *Homil.*, XLIX, L, *ad popul.*; saint Cyrille d'Alexandrie, *In Is.*, l. I, c. V; saint Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. XLIII. Le consentement des théologiens, la croyance ferme des fidèles et de toute l'Église sont manifestes. Cf. Bellarmin, *De Christo*, l. IV, c. VIII sq.; *De purgatorio*, l. II, c. VI.

3. La raison naturelle n'a rien à dire ici, car, comme le remarque Suarez, *loc. cit.*, n. 10, p. 1057, cette localisation des supplices des damnés ne dépend que de la libre volonté de Dieu. Il y a cependant des raisons de convenance. Celles de saint Thomas, *Sum. theol.*, III[a] *Suppl.*, q. LXIX, a. 1, sont influencées par la physique ancienne des lieux naturels, ou proportionnellement convenables. Celles de Suarez, *loc. cit.*, sont basées sur sa théorie de la création des anges *intra mundum*, c'est-à-dire sur sa théorie de la présence essentielle des anges en quelque lieu. Une raison plus solide sera tirée de la convenance de la punition par le feu corporel qui évidemment est localisé quelque part.

Et c'est ici un point où la révélation complète la raison. Celle-ci admet des supplices pour les méchants, celle-là ajoute qu'ils seront infligés en un lieu spécial avec du feu horrible : cela frappe davantage les hommes : raison de convenance pour nous.

Ce lieu est unique et identique pour tous les damnés : cela semble tout naturel; c'est la pensée traditionnelle fondée sur la façon de parler de la révélation écrite : une géhenne de feu où les impies sont précipités comme liés en gerbe, l'enfer, la géhenne, le lac de feu, l'abîme, la prison éternelle, etc.

Voir plus haut, col. 90, les opinions contraires à cette doctrine du lieu spécial et déterminé de l'enfer.

2° *Où est l'enfer?* — Ici, il n'y a plus rien de certain, mais une succession d'hypothèses plus ou moins fondées. Voir une liste dans Suarez, *loc. cit.*, n. 14, p. 1058, et elle n'est pas complète.

L'enfer a été mis de l'autre côté de la terre par quelques anciens; dans la vallée de Josaphat ou la gehinnom; en dehors de notre monde (S. Chrysostome, *In Epist. ad Rom.*, homil. XXXI, *P. G.*, t. LX, col. 674); dans l'air ténébreux (S. Grégoire de Nysse, *De anima et resurrectione*, *P. G.*, t. XLVI, col. 67); au troisième ciel, en face du paradis (*Secrets d'Hénoch*, voir col. 42); dans le soleil (Swinden, théologien anglais, † 1740); pour d'autres, il est dans la lune, dans Mars, à l'extrême limite inférieure de l'univers (Wiest, *Inst. theol.*, 1789, t. VI, p. 869). Cf. V. Patuzzi, *De sede inferni in terris quærenda*, Venise, 1763 (contre Swinden); J. Gretser, *De subterraneis animarum receptaculis*, Ingolstadt, 1595.

Mais en définitive ce sont opinions particulières, bien que non condamnées. Saint Augustin disait en effet, *De civitate Dei*, l. XX, c. XVI, *P. L.*, t. XLI, col. 682 : *in quæ mundi vel rerum parte futurus sit, hominum scire arbitror neminem, nisi forte cui spiritus ostendit.* Saint Chrysostome dit aussi : *Ne igitur quæramus ubi sit sed quomodo eam effugiamus. In Epist ad Rom.*, homil. XXXI, n. 5, *P. G.*, t. LX, col. 674. Enfin saint Grégoire le Grand : *Hac de re temere definire non audeo. Dial.*, l. IV, c. XLII. On voit si Wiggers avait raison de dire que l'enfer au centre de la terre est de foi. Cf. Dens, *De novissimis*, dans Migne, *Theol. cursus*, t. VII, col. 1594. Petau lui-même semble exagérer quand il dit : *communis, et ut apparet certissima, loc. cit.*, c. V, n. 7; de même Suarez, *loc. cit.*, n. 17.

L'opinion à peu près commune a toujours été cependant que l'enfer est à l'intérieur de la terre. La façon de parler des saintes Écritures lui est clairement favorable. Pour la tradition nous citerons seulement Tertullien, *De anima*, c. V; saint Irénée, *Cont. hær.*, V, XXXI; saint Hippolyte, *Adv. Græcos*, 1; saint Augustin, après avoir fait des difficultés, *In Gen.*, l. XII, c. XXXIII, XXXIV, se rétracte ainsi, *Retract.*, l. II, c. XXIV, n. 2 : *magis mihi videor docere debuisse quod sub terris sint (inferi) quam rationem reddere cur sub terris esse credantur sive dicantur quasi non ita sint.* Saint Jérôme à plusieurs reprises l'affirme sans hésitation, par exemple, *In Epist. ad Eph.*, IV, 9. Saint Grégoire le Grand traite la question *ex professo*, *Dial.*, l. IV, c. XLII, XLIX; cf. l. XV, c. XVII, etc., et conclut à la plus grande probabilité de l'opinion commune. De même, S. Isidore de Séville, *Orig.*, l. XV, c. IX; Hugues de Saint-Victor, *De sacram. fidei*, l. II, part. XVI, c. IV; S. Thomas, III[a] *Supplem.*, q. XCVII, a. 7; Suarez, *loc. cit.*, n. 17 sq., p. 1059; *De purgatorio*, disp. XLV, *Opera*, t. XXII, p. 879-902. Les raisons de convenance indiquées par ces auteurs sont les suivantes. D'abord, rien ne s'y oppose : l'espace, le feu, etc., peuvent se trouver à l'intérieur de la terre. Le mot enfer et la croyance universelle qu'il inclut indiquent un lieu souterrain. Analogie avec les désirs charnels, terrestres des pécheurs. Analogie de la prison ténébreuse avec l'état de désespoir et de méchanceté des damnés, etc.

3° *Comment les damnés sont-ils enfermés dans l'enfer?* — Pour les corps des hommes damnés, après la résurrection, il n'y a pas de difficulté.

Pour les âmes et les démons, ils sont en enfer de la façon dont les substances spirituelles sont en un lieu; et là-dessus les théologiens ne s'accordent pas. Voir Angélologie, t. I, col. 1231 sq.; Feu de l'enfer.

Les damnés peuvent-ils quitter ce lieu infernal? Les démons, oui. Voir Démons, t. IV, col. 404. Pour les hommes et la question des revenants d'enfer, voir dans Apparitions, t. I, col. 1688-1692, les principes

théoriques généraux. Par la permission divine et pour l'utilité des vivants, il ne répugne pas que quelque damné apparaisse sur la terre, pour un instant, S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a^ *Supplem.*, q. LXIX, a. 3, soit dans une apparition purement représentative (causée par Dieu ou les anges; nous ne parlons pas des tromperies du démon), soit même par une apparition substantielle avec un corps apparent, ou dans son cadavre, ou dans le feu, etc.

Les faits d'ailleurs, dit J. Ribet, *La mystique divine*, t. II, p. 221, sont tellement multipliés, qu'il serait déraisonnable de les révoquer tous en doute; par exemple, l'apparition de ce docteur à l'université de Paris, en des circonstances si dramatiques, et qui aurait déterminé la conversion de saint Bruno, voir t. II, col. 2275, et *Acta sanctorum*, t. LI, p. 538-595; l'apparition d'un prélat indigne et damné à Denys le Chartreux, *Acta sanctorum*, t. VIII, p. 248. Cf. Lopez Ezquerra, *Lucerna myst.*, tr. IV, c. XIII, n. 116, pour d'autres faits; J. Ribet, *op. cit.*, c. XII, p. 225-229.

La situation (*situs*) locale des damnés en enfer est en dehors de nos connaissances et ce que les poètes, les ascètes, les orateurs anciens développent à ce sujet est œuvre d'imagination plus ou moins droite. Par exemple, Bail, *Théologie affective*, Paris, 1845, t. V, p. 379 sq., examine s'il vaut mieux se représenter l'enfer comme un ensemble de lieux divers à différents tourments ou comme un étang unique où les damnés sont entassés l'un sur l'autre comme des poissons frits ensemble; on trouve de semblables préoccupations en beaucoup d'auteurs de méditations. Quant aux localisations des grands poètes chrétiens, Dante, *Divine Comédie*, part. I, l'enfer; Le Tasse, *Jérusalem délivrée*, c. IV; Milton, *Paradis perdu*, l. II; Klopstock, *La Messiade*, c. IX, dans leurs rapports avec la théologie, voir Th. Ortolan, *Astronomie et théologie*, Paris, 1894, p. 155-159, 171, 173 sq., 191.

Après cet exposé on gardera peut-être l'impression que c'est trop peu de regarder comme plus probable l'opinion de l'enfer intra-terrestre, et que Suarez avait raison de la donner comme certitude catholique. Mais il faut observer que la façon de parler au sujet des dogmes qui touchent à la cosmologie et à l'astronomie est fondée sur les apparences vulgaires et sur le système astronomique admis à chaque époque. Dans la physique géocentrique, avec haut et bas cosmiques proprement dits, l'enfer était naturellement conçu comme placé en bas sous la terre, de même que le ciel en haut dans l'empyrée. Indépendamment d'ailleurs de cette conception scientifique regardée aujourd'hui comme fausse, le langage populaire, de même qu'il fait habiter à Dieu spécialement en haut, dans les cieux où se manifestent, de la façon la plus sublime, sa gloire et sa puissance, placera naturellement les êtres mauvais à l'opposé dans les ténèbres de la terre. On ne pourrait guère se représenter Satan ayant sa demeure propre dans les splendeurs du firmament. Mais ces façons métaphoriques de parler n'ont aucune prétention scientifique et leur seule vérité absolue est une vérité morale; saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Grégoire en avaient déjà conscience. Cf. Th. Ortolan, *op. cit.*, p. 62 sq., 122 sq., 149 sq.; A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1910, p. 104-106. Voir DESCENTE AUX ENFERS, t. IV, col. 566, 583. Comme le sens métaphorique pourtant ne s'impose pas, il reste plus probable que le sens naturel doit être conservé.

VI. NATURE DES PEINES DE L'ENFER. — 1° *Généralités.* — L'enfer, c'est le péché, non pas le *reatus culpæ*, mais le *reatus pœnæ*, ou plutôt les peines dues à ce *reatus* et appliquées enfin dans l'état de terme. Comme le *reatus pœnæ* dépend essentiellement du *reatus culpæ*, la théologie de ces peines est, par toute sa nature intime, absolument commandée par la théologie du *reatus culpæ* et du *reatus pœnæ*. Voir PÉCHÉ, PEINE.

Dans tout péché, il y a un double désordre responsable (*reatus culpæ*) : le rejet de Dieu comme fin dernière, *reatus aversionis a Deo*; le choix d'une créature à sa place, *reatus conversionis ad creaturam*, le tout est une offense de Dieu. Tout péché mérite un châtiment, *reatus pœnæ*, car tout désordre moral doit être réparé, compensé; cette compensation réparatrice est une privation proportionnelle du bien contre lequel on a péché. Au double *reatus culpæ* correspond donc proportionnellement un double *reatus pœnæ*; pour le rejet de Dieu (péché mortel), la privation de Dieu, le *dam*; pour l'usage désordonné de la créature, quelque peine spéciale dans cet usage même, la peine du *sens*.

Quant aux façons dont ces peines sont appliquées, il faut distinguer la peine concomitante : tout désordre moral entraîne, en effet, de par sa nature, une peine : la privation de la beauté morale d'abord et puis un trouble dans les facultés violentées, qui, devenu conscient, constitue le remords, la honte, l'angoisse, etc., enfer intérieur parfois si terrible, inexorable comme un ver rongeur; et puis la *peine infligée* du dehors, la seule que regarde directement le *reatus pœnæ*, celle que le gardien de l'ordre inflige au coupable. Cette peine, considérée avant la faute, est la sanction à l'état de menace; les peines de l'enfer ne sont évidemment pas de cette espèce; considérées après la faute, elles sont châtiment appliqué. Celui-ci enfin est ici-bas vengeur de l'ordre moral et médicinal en même temps, mais dans l'autre vie, il ne pourra plus être que purement vindicatif : tel est le supplice de l'enfer.

Dans les éléments de ce supplice, la division en peine du dam et peine du sens est faite d'après certaines formalités des châtiments infligés. Concrètement on a donné d'autres divisions. Par exemple, peines dans l'intelligence : *cæcitas mentis;* peines dans la volonté : *obstinatio in malo*; souffrances intérieures, douleur, désespoir, remords : *exclusio a gloria seu a beatitudine;* souffrances venant de l'extérieur : feu, lieu, société, etc. C'est l'ordre de saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a^, q. LXIV, a. 1-4, développé d'une façon oratoire par le P. Monsabré, *Carême de 1889*. Une autre division comprend les peines subjectives : dépravation des facultés, intelligence et volonté; les peines objectives : privations de Dieu et de tous les autres biens, objets des diverses facultés, supplices positifs infligés par le feu, etc. Cf. encore *Contra gentes*, l. III, c. CXLII, privation de la béatitude, des vertus, de l'ordre des facultés, des biens du corps et des biens de la société.

Il est de fait que toutes ces peines concourent à constituer le châtiment de l'enfer. Les théologiens ont raisonné parfois longuement, pour faire entrer ces divisions réelles dans la division formelle : dam et sens; ainsi ils se sont demandé si la tristesse de la perte de Dieu, l'obstination dans le mal appartiennent au dam ou au sens. Cf. Suarez, *De angelis*, l. VIII, c. IV-VI, p. 972-983; Salmanticenses, *De vitiis et peccatis*, disp. XVIII, dub. I, n. 4 sq., t. VIII, p. 398 sq. Comme il a été expliqué, DAM, t. IV, col. 6, les mots, peine du dam et peine du sens, peuvent prendre des sens différents, lorsque ces peines sont mises en relation avec Dieu, avec le pécheur ou avec le péché. Ajoutons toutefois que l'essence de la peine étant précisément dans la privation d'un bien, comme la récompense est dans sa possession ou sa donation, la douleur conséquente n'est pas la peine elle-même, ni une peine spéciale, mais un effet, comme une propriété qui doit se référer, *reductive*, à la privation qui la cause, comme la joie paradisiaque, à la possession

de Dieu dans la constitution de la béatitude céleste.

Pour étudier les peines de l'enfer, nous pouvons recourir à deux principes : un principe de position, les peines sont conformes à la nature du péché dans l'homme, et un principe d'opposition, l'enfer, c'est la fin dernière manquée, une privation qui doit se mesurer à l'objet dont on est privé, le ciel. S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. CLXXII-CLXXVI.

2° Peine du dam, comme peine du *reatus aversionis a Deo.* — 1. *Privation de Dieu et douleurs conséquentes.* — *a*) La privation de Dieu, c'est le *dam* proprement dit. Voir DAM.

Cette privation de Dieu entraîne celle de tout don surnaturel : grâce, vertus, etc., dans une âme toute aménagée pour ainsi dire pour le surnaturel. Cependant il faut faire une exception pour le caractère sacramentel du baptême, de la confirmation et de l'ordre, qui demeure dans le damné comme signe éternel des hauteurs dont l'âme est déchue par sa faute, comme marque d'ignominie et comme preuve d'une plus grande scélératesse. Cette exception est théologiquement certaine, à cause de l'enseignement de l'Église sur la nature indélébile du caractère. Voir CARACTÈRE.

b) *Douleurs conséquentes.* — Voir DAM, pour la douleur en général. Pour en venir aux détails, on peut résumer ces souffrances, comme l'a fait le P. Monsabré, *loc. cit.* Le pécheur a rejeté le souverain bien; il perd tout bien; c'est la *douleur suprême*, ou la conscience du mal total, de la perte de tout bien en perdant Dieu. Le péché est le rejet éternel du souverain bien et la perte éternelle de tout bien; c'est le *désespoir suprême*, douleur sans ombre d'espérance et de soulagement, douleur ainsi élevée à un autre degré souverain par la certitude de cet à-jamais insondable. Toujours vouloir ce qui ne sera jamais : la fin de ses maux; toujours être privé de tout bien qu'on désire; repousser sans cesse la main de justice qui tourmente toujours, vouloir ne plus être et continuer sa vie de souffrance intense pour l'éternité en cet abîme de désespoir absolu dans la douleur absolue. Le péché est enfin le rejet volontaire du souverain bien, d'où le *remords suprême*, lorsque trop tard le damné est saisi du regret d'une telle conduite; il voit sa faute sous la lumière inexorable de la science infuse; il voit ses conséquences; il voit la facilité de l'éviter. Il voit le bonheur perdu ainsi; et c'est pour lui le remords suprême dans le désespoir et la douleur suprêmes. Cf. Sauvé, *L'homme intime*, 4e édit., Paris, t. IV, p. 143-155, 167-175.

2. *Aveuglement de l'esprit.* — Voir DÉMONS, t. IV, col. 403. Cet aveuglement comprend la privation de toute lumière surnaturelle venant de Dieu; mais non de toute connaissance surnaturelle venant de l'objet révélé, Jésus-Christ, l'Église, etc. Les damnés croient et craignent. Ils ne sont pas non plus privés de leur intelligence ni de leurs *habitus* et connaissances naturelles de science acquise ou de science infuse; leur maintien découle de la nature des choses que Dieu ne violente pas. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXIV, a. 1; q. LXXXIV; IIIa *Suppl.*, q. XCVIII, a. 7. Les damnés ont donc les connaissances qu'ils doivent avoir pour leur état d'êtres moraux châtiés; vue ineffablement vive et continuelle de Dieu, bien suprême, unique fin dernière, pureté infinie, là présente, mais de présence sans union; vue immensément profonde de l'horreur et du désordre du péché, de leur histoire de péchés et de grâces, etc. Ils confessent ainsi que Dieu est saint, juste, infiniment bon et miséricordieux, qu'ils sont le péché justement puni et que le Christ ainsi triomphe par sa justice. Cette science doit croître avec le degré du châtiment à subir, celui-ci supposant une conscience plus grande du bien perdu et de l'abîme du péché choisi. Mais ce ne sont que connaissances spéculatives, tournées toutes pratiquement non pas en amour et en joie, mais en haine et en souffrances Cette lumière, en effet, fait que la peine du dam est immensément plus grande que la peine du sens. Elle est la source de cette tempête éternelle de remords, de tristesses mortelles, de colères, de terreurs, de désespoirs, qui sans cesse désole l'abîme creusé au cœur des damnés par le départ de Dieu. Cf. Sauvé, *op. cit.*, p. 166-167.

Pour les connaissances pratiques, jugements sur les choses, les événements, les personnes, il faut remarquer que, bien que gardant la puissance de leur faculté, la passion et le vice doivent, chez les grands dévoyés, la faire mal employer continuellement, au moins pour ce qui regarde l'ordre moral et la sagesse non pas mondaine, mais céleste. Cf. S. Thomas, *De malo*, q. XVI, a. 6, ad 13um, 15um; Suarez, *loc. cit.*, c. VI. Les damnés verront-ils jamais Dieu? Non, jamais autrement que dans ses œuvres. Verront-ils une fois au moins Jésus-Christ? Voir JUGEMENT. Verront-ils les saints bienheureux au ciel, avant le jugement? après le jugement? Cette question, souvent discutée dans le haut moyen âge, était un reste de l'opinion du *še'ôl* universel (*dilatio inferni*). Saint Thomas, *Sum. theol.*, IIIa *Supplem.*, q. XCVIII, a. 9, spiritualise cette vision précédant le jugement : *solum cognoscent eos esse in gloria quadam inæstimabili* : après le jugement, ils n'auront que la seule mémoire de cette gloire vue maintenant ou au jugement. Pour les textes depuis saint Ambroise jusqu'au XIIe siècle, cf. Migne, *Index, P. L.*, t. CCXX, col. 245.

3. *Perversité obstinée de la volonté.* — *a*) *Obstination dans le mal.* — Le fait est de foi catholique; la nature de cette obstination est discutée dans les écoles. Vu l'étendue et l'importance de la controverse, effleurée, t. IV, col. 403, il y aura un article spécial OBSTINATION DES DAMNÉS.

b) *Dépravation totale de la volonté.* — Est-ce que les damnés ne peuvent en tout acte délibéré que vouloir le mal, n'agir que pour une fin mauvaise? Est-ce que ces actes de volonté pervertie sont des péchés sans être pourtant déméritoires? Est-ce que les damnés sont continuellement en acte de péché, n'ayant plus jamais de sommeil ni de temps d'inconscience? Est-ce que le damné veut à ce point le mal qu'il haïsse Dieu et que de même que tout dans le ciel est amour, tout dans l'enfer soit haine, haine de Dieu, haine des compagnons de supplice, haine de tout, haine chez tous, haine blasphématoire? A toutes ces questions, il faut certainement répondre affirmativement avec l'ensemble des théologiens, malgré l'opposition d'un petit nombre. Voir DÉMONS, t. IV, col. 403; OBSTINATION; Ch. Sauvé, *loc. cit.*, p. 155-167.

En résumé, les damnés ont une science suréminente de Dieu et du péché; ils souffrent épouvantablement de leur péché qui les prive de Dieu et ils s'y obstinent éternellement; s'obstiner dans la volonté d'un objet malgré tout ce qu'il fait souffrir, c'est le propre de tous les passionnés à idée fixe; en enfer, c'est l'intuition fixe, la volonté fixe, la douleur suprême fixe.

3° *Peines du sens* ou peines du *reatus conversionis.* — 1. *Définition.* — Ce nom, peine du sens, a été donné à la seconde espèce de peine des damnés, parce que la principale souffrance de cette nature vient d'objets matériels sensibles. Cette peine atteint premièrement les démons et les âmes séparées, et secondairement le corps des hommes damnés. La peine du sens ne signifie donc pas une peine sensitive.

Quant à la chose désignée, sont peines du sens tous les supplices venant d'un objet extérieur par opposition aux douleurs intérieures analysées plus haut.

C'est Dieu qui inflige toujours ces supplices, car il est le juge qui châtie; mais ce n'est plus seulement en se retirant et en emportant avec lui tout bien de perfection et de bonheur, c'est en faisant pâtir les damnés par l'action positive de diverses créatures, ses instruments. L'existence d'une certaine peine du sens ainsi comprise est d'une certitude théologique absolue. Il suffit de mentionner l'opinion singulière de Durand qui n'admettait, cependant en hésitant, que la peine du dam et la douleur qui s'ensuit; celle-ci serait le *feu* de la révélation. Il ne suffit pas non plus de dire avec « quelques-uns » que saint Thomas réfute, *De veritate*, q. XXVI, n. 1; *De anima*, a. 21, que la peine *ex rebus sensibilibus* sera comme la peine d'une âme qui a des rêves pénibles sur des choses corporelles, ou même la pensée seulement. la croyance que telle chose lui fait du mal, car le rêve n'est pénible qu'à l'imagination et les âmes séparées n'ont plus l'exercice de leur imagination; quant à la pensée de n'importe quel objet, elle n'est pas, par elle-même, une peine, mais une perfection; d'ailleurs, la croyance fausse qu'on pâtit d'une chose qui réellement ne fait pas pâtir, n'est pas admissible chez les démons ou les damnés. Cf. Suarez, *loc. cit.*, c. XIII, p. 1022 sq.; Salmanticenses, *loc. cit.*, disp. XVIII, dub. II, p. 408 sq. D'une manière générale, il faut donc admettre que les âmes et les démons en enfer sont torturés réellement et physiquement d'une certaine manière par des créatures instruments de Dieu; et en cela consiste la peine du sens. Pour plus de détails, voir FEU DE L'ENFER.

Pourquoi ce châtiment spécial? Saint Thomas en développe la raison fondamentale : *Sicut recte agentibus debentur bona, ita perverse agentibus debentur mala; sed illi qui recte agunt, in fine ab eis intento percipiunt perfectionem et gaudium; e contrario ergo debetur hæc pœna peccantibus ut ex his in quibus sibi finem constituunt, afflictionem accipiant et nocumentum. Hinc est quod divina Scriptura peccatoribus comminatur non solum exclusionem a gloria, sed etiam afflictionem ex aliis rebus. Cont. gentes*, l. III, c. CXLVI; *Compendium theologiæ*, c. CLXXIX. Nous avons là l'explication par la cause méritoire; voici quelle serait la cause formelle des peines du sens. Chez les bienheureux, les joies et les gloires secondaires venant de l'usage des créatures, en particulier dans leur corps, découlent par surabondance, pour ainsi dire, de la béatification essentielle de leur âme; l'âme divinisée voit cette divinisation se répandre en toutes ses puissances jusque dans son corps, lui assurant par là la possession de tous les biens secondaires dus aux enfants de Dieu. Ainsi, chez les damnés, l'âme privée de Dieu voit toute participation aux biens divins se retirer de ses puissances et de son corps : Dieu s'est retiré totalement du damné; de là des privations de multiples satisfactions secondaires; bien plus, de là des révoltes de toutes les créatures contre cette âme révoltée contre Dieu. *Et pugnabit... orbis terrarum contra insensatos.* Sap., V, 21.

2. *Quelles sont ces peines et comment sont-elles appliquées?* — On en distingue trois espèces : les peines venant de l'action des créatures matérielles, dont la principale est le feu; la peine de la société des autres damnés, créatures spirituelles; enfin les peines diverses, privations de multiples satisfactions secondaires.

a) La peine du feu. — Voir FEU DE L'ENFER.

b) Peines provenant d'autres créatures matérielles. — Y en a-t-il? Faut-il admettre avec divers auteurs, Pères et théologiens (nous ne parlons pas des poètes), outre le feu, de la glace, des vers réels, des océans d'immondices, etc.?

a. Glace et eau. — Interprétant de l'enfer le texte de Job, XXIV, 19 : *Ad nimium calorem transeat ab aquis nivium et usque ad inferos peccatum illius*, plusieurs Pères ont cru au supplice de l'eau glacée au moins pour les corps des damnés après la résurrection, ou bien pour diverses catégories de damnés, ou le plus souvent par mode de successions de supplices, du feu à la glace, etc. Ainsi saint Jérôme, *In Matth.*, X, 28, *P. L.*, t. XXVI, col. 68; *In Job*, XXIV, *ibid.*, col. 725, où il insinue la possibilité de ce sens dans Matth., XXII, 13; pseudo-Augustin, *De triplici habitaculo*, c. II, *P. L.*, t. XL, col. 993 (ce traité a probablement été écrit dans la Grande-Bretagne, cf. dom Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 282; cf. p. 285); Bède, Haymon d'Halberstadt, Hugues de Saint-Victor, Innocent III, S. Pierre Damien, etc. Saint Thomas se fait l'écho de ces pensées, *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. II, a. 3, q. I, ad 3um; cf. *Sum. theol.*, III^a *Suppl.*, q. XCVII, a. 1, ad 3um; *Quodl.*, VIII, a. 18; *Sum. theol.*, I^a, q. X, a. 3, ad 2um; cf. Suarez, *loc. cit.*, l. IV, c. XII, n. 22-30, p. 1016-1019. Cette exégèse du texte de Job est inexacte. Il s'agit, en réalité, de la mort de l'impie rapide comme l'absorption de l'eau par une terre brûlée. L'opinion des glaces de l'enfer n'a pas d'autre fondement; aucun autre texte n'en parle; jamais Jésus-Christ, qui rappelle souvent le feu de l'enfer, ne fait allusion au froid de l'enfer; le *stridor dentium*, Matth., XXII, 13, qui a aussi été interprété d'un effet du froid, ne signifie que la rage désespérée des damnés. Enfin aucune raison théologique n'impose cette opinion et l'ensemble de la tradition patristique et théologique la rejette.

b. Vers. — L'opinion, qui a été toujours la plus commune et qui est aujourd'hui unanime, n'admet pas non plus le réalisme du « ver qui ne meurt pas », défendu par Tirin, *Comment. in S. Script.*, sur Judith, XVI, Turin, 1882, t. II, p. 597; Serarius, sur Judith, XVI, dans Migne, *Cursus S. Script.*, t. XII, col. 1239-1248; Corneille de la Pierre, *In Is.*, LXVI, Paris, 1863, p. 767 sq. Ces commentateurs citent diverses autorités : S. Basile, S. Chrysostome, S. Jérôme, S. Augustin, Théophylacte, Maldonat, etc. Suarez, *loc. cit.*, n. 34-35, croit cette opinion *satis probabilis*. Mais les autorités invoquées et l'exégèse réaliste adoptée n'ont pas de valeur; les textes patristiques ne signifient pas généralement ce qu'on leur fait dire; ainsi, par exemple, saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XXI, c. IX, *P. L.*, t. XLI, col. 23. Il rapporte trois opinions : réalisme du feu et du ver de l'enfer; symbolisme de tous deux; réalisme du feu, symbolisme du ver. La première est possible au moyen d'un miracle et quelques textes lui sont favorables, mais on peut adopter aussi la troisième opinion : *Eligat quisque quod placet, aut ignem tribuere corpori, animo vermem, hoc proprie illud tropice, aut utrumque proprie corpori*; en tous cas, la seconde est à rejeter. Toutefois, en ajoutant : *Ego tamen facilius est* (sic) *ut ad corpus dicam utrumque pertinere quam neutrum*, le saint docteur semble préférer la troisième opinion. Il avait déjà dit, en effet, l. XX, c. XXII, col. 694 : *Alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animam vermem, quod credibilius esse videtur.* Maldonat, de son côté, affirme, *Comment. in IV Evangelia*, Lyon, 1598, sur Marc., IX, col. 819 sq. : *vermem hoc loco metaphorice intelligendum esse pro damnatorum cruciatu nemini dubium est, etsi meminit Chrysostomum et Theophylactum verum esse in damnatis vermem qui eorum arrodat corpora alicubi sentire, quo magis miror Theophylactum hoc loco utrumque et vermem et ignem metaphorice accipiendum putare.* Pour Maldonat, le feu et le ver ne sont que le même supplice de l'âme et du corps à la fois, exprimés de deux façons. *Ibid.*, col. 820.

Quatre textes de l'Écriture parlent de vers dans l'enfer. Is., LXVI, 24; Judith., XVI, 21; Eccli., VII, 19;

Marc., IX, 45 sq. Le texte évangélique est évidemment une citation littérale de l'Ancien Testament. Or, dans Judith et dans Isaïe, il ne s'agit que d'une comparaison : les ennemis de Dieu seront comme une armée de vaincus, de tués, pourrissant ou brûlés sur le champ de bataille et pour toujours; on ne peut établir par ces textes la réalité des vers qui tourmenteraient les damnés en enfer, pas plus que par eux seuls le réalisme du feu de l'enfer. Dans Eccli., VII, 19 : *vindicta carnis impii*, le mot *carnis* est une addition de la Vulgate et saint Thomas expose d'ailleurs les différents sens symboliques qu'il peut avoir. *Sum. theol.*, III^a *Suppl.*, q. XCVII, a. 2, ad 1^um^; *Quodl.*, VII, a. 13. Pour repousser l'existence réelle des vers en enfer, le même docteur invoque cette raison théologique générale : *Post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal, vel aliquod corpus mixtum nisi corpus hominis tantum..., nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio.* Au moins, au ciel et en enfer, il n'y aura plus de décomposition ou d'altération organique, car si les corps immortels des ressuscités pouvaient être altérés, il faudrait, pour les restaurer, ou la nutrition ou la création qui sont toutes deux en dehors de l'ordre définitif des choses. Lessius ajoute, *De perfectionibus divinis*, l. XIII, c. XXIV, n. 159 : *Ratio... est quia cum omnis morsus bestiarum ad dolores ac morsus ignis sit lusus vel parvi momenti, non videtur operæ pretium vilissimas bestiolas novo miraculo facere immortales in acerrimo igne, ut hominem crucient, præsertim cum morsus vermium sit exiguus et molestiam potius afferat quam acrem cruciatum.* Cf. Knabenbauer, *Comment. in Marc.*, p. 255. Il n'y a donc pas, en enfer, de ver corporel : le *vermis qui non moritur*, c'est le remords de la conscience qui appartient à la peine du dam, comme regret d'avoir perdu Dieu par sa faute, et à la peine du sens comme dégoût du plaisir passager créé, si vain et si déréglé, qui mérita l'enfer.

c. Immondices, etc. — Conformément à la théorie physique ancienne, saint Thomas maintient dans le monde supérieur purifié après la fin du monde, tout ce qu'il y a de beau et de noble dans les éléments matériels : *quidquid vero est ignobile et fæculentum in inferno proficietur ad pœnam damnatorum; ut sicut omnis creatura erit beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap.*, V : *Pugnabit*, etc. *Hoc etiam divinæ justitiæ competit, ut sicut ab uno recedente per peccatum in rebus materialibus quæ sunt multæ et variæ finem suum constituerunt, ita etiam multipliciter et ex multis affligantur. Sum. theol.*, III^a *Suppl.*, q. XCVII, a. 1, extrait de *In IV Sent.*, l. IV, dist. L, q. II, a. 3, q. I. Il nous cite à ce propos saint Basile, *In ps. XXVIII*, *P. G.*, t. XXIX, col. 298, qui interprète *vox Domini intercidentis flammam ignis*, dans ce sens que Dieu sépare dans la flamme la propriété lumineuse pour le feu réservé au ciel et la propriété qui le rend brûlant pour le feu enfermé en enfer. Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1895, t. II, p. 219 sq., rapporte des visions de saints, sur ce sujet, mais évidemment elles n'ont pas de valeur théologique. Les prédicateurs anciens parlaient souvent du *fœtor infernalis*. S. Chrysostome, *In Epist. ad Heb.*, homil. I, n. 4, *P. G.*, t. LXIII, col. 18; Innocent III, *De contemptu mundi*, l. III, c. IV, *P. L.*, t. CCXVII, col. 738, etc. Ils mentionnaient aussi des supplices de marteaux et de chaînes, etc. Cf. Innocent III, *ibid.*; S. Pierre Damien, *Serm.*, LIX, *P. L.*, t. CXLIV, col. 838, etc. Il faut laisser de côté tout cela qui n'est pas dans la révélation.

c) La société des autres condamnés de l'enfer, démons et damnés. — En raison de la dépravation indicible, de l'état haineux, des supplices horribles des habitants de l'enfer, leur société continuelle, éternelle, ne pourra être elle-même qu'une torture terrible. Ainsi sera contrarié, dans les damnés, ce besoin de la nature créée, la sociabilité, ici-bas source de tant de biens et de joies dans une société de bons et d'amis, et de tant d'ennui et de dégoût dans une société odieuse, dépravée. Cf. Sauvé, *loc. cit.*, p. 192-201. On ne peut guère raisonnablement douter du fait que les damnés souffriront dans la société les uns des autres. L'enfer n'est pas une prison à régime cellulaire individuel, quoi que prétendent quelques visions de saintes (cf. Sauvé, *loc. cit.*, p. 202); il est un large abîme de feu, commun aux démons et aux damnés, et cette communauté les torture. Les ténèbres de l'enfer ne seront donc pas si épaisses que les damnés ne puissent se voir, même corporellement, comme le remarquent fréquemment les Pères et les théologiens, S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. XXXIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 373; S. Julien de Tolède, *Prognosticon*, l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. XCVI, col. 486; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^a *Suppl.*, q. XCVII, a. 3. La prédication chrétienne, spécialement dans la bouche des Pères, a développé souvent cette considération de l'horreur, du désordre épouvantable, de la tyrannie haineuse de la société de l'enfer, cité de la haine éternelle et universelle, où pas un bon sentiment ne s'élèvera jamais pour un damné quelconque, où tous seront toujours dans le milieu le plus abject et le plus antipathique qu'on puisse imaginer. On peut concevoir des souffrances spéciales résultant de la société des complices, des corrupteurs, des corrompus, etc.

Nous examinerons plus loin si la société des démons sera, en outre, une tyrannie et une domination de bourreaux sur les hommes damnés.

D'ailleurs, nous ne pouvons concevoir comment s'exercent toutes ces relations entre substances spirituelles, et dans quel degré mitigé ou exacerbé en nuances infinies; sur ce sujet, *nihil nobis revelatum aut alias certum.* Suarez, *loc. cit.*, c. XX, p. 1084. Cf. Juvencus, *Ev. hist.*, l. IV, v. 257-268, 284-305. *P. L.*, t. XIX, col. 302-304; S. Pierre Damien, *loc. cit.* S. Anselme, *Homil.*, V, *in Matth.*, XVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 620, etc.; Migne, *Index*, *P. L.*, t. CCXX, col. 244, 215.

d) Privations diverses. — En dehors de l'action positive des créatures matérielles et intellectuelles, les damnés souffrent encore, relativement à l'usage de ces créatures, de privations diverses. Ils ne reçoivent d'abord d'aucune d'elles ces innombrables satisfactions, si douces et si intenses, qui procurent ici-bas la joie secondaire de vivre. Lumières, fraîcheurs, harmonies, air embaumé, repos et suaves sensations : plus rien de cela chez les damnés, plus rien de tout ce qu'ils avaient tant aimé ici-bas. Cf. les fables païennes d'Ixion, Sisyphe, Tantale, etc. Par conséquent, toutes leurs facultés, sans objet et pourtant sans sommeil, surexcitées plutôt, sont dans un état de malaise et de privation plus ou moins aigu, qui, devant être éternel, est terrible.

Voici les principales de ces privations : privation du besoin de liberté corporelle, d'immensité, de variété, par la réclusion dans le feu de l'enfer, cf. Sauvé, *loc. cit.*, p. 205 sq.; sens internes liés à des imaginations et à des souvenirs qui tous sont plus ou moins torturants; sens externes blessés, suppliciés chacun dans son objet. Cf. Ch. Pesch, *Prælect. theol.*, t. IX, n. 646-652.

e) Quel sera donc *l'état général du corps des damnés?* D'abord, comme celui de tous les ressuscités, il aura l'intégrité complète, sans aucune des mutilations ou difformités introduites par l'action imparfaite de la nature (par génération, par maladie, par mort prématurée, etc.), cf. S. Thomas, *Cont. gentes*, l. IV, c. LXXXIX; *Quodl.*, VII, a. 12; *Sum. theol.*, III^a *Suppl.*,

q. LXXXVI, a. 1; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV, q. III, a. 1; il cite des opinions divergentes, qui étaient soutenues de son temps par saint Bonaventure, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLIV. Saint Augustin avait cependant affirmé déjà l'intégrité de tous les corps ressuscités, *Epist.*, CCV, *ad Consentium*, n. 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 947, tout en restant hésitant sur les difformités et maladies des corps des damnés. *Enchiridion*, c. LXXXVII, XCII, *P. L.*, t. XL, col. 272, 274. L'opinion de saint Thomas devint commune parmi les théologiens; les poètes ont continué de parler des monstruosités corporelles des damnés, cf. Suarez, *De resurrect. gener. mort.*, sect. V, n. 8 sq., t. XIX, p. 936; les raisons de saint Thomas sont, en effet, très bonnes. Ce qui sort directement des mains de Dieu, c'est-à-dire la nature, créée ou ressuscitée, est parfait, complet; et il n'y a pas lieu à exception dans le cas présent : les difformités, maladies, mutilations de cette vie ne répondent nullement, en effet, aux péchés des hommes et Dieu n'en créera pas de spéciales en enfer où le grand supplice corporel est le feu; bien plus, le châtiment suppose plutôt des organes intègres et en général une vie complète. Cependant le texte invoqué autrefois, I Cor., XV, 52 : *et mortui resurgent incorrupti*, ne prouve rien ici, car l'apôtre y traite de la résurrection des justes et non des damnés. Voir dans Ch. Sauvé, *loc. cit.*, p. 184 sq., une conception un peu semblable à celle de saint Bonaventure et des anciens.

Le corps intègre et complet du damné sera affecté cependant de nombreux défauts : défauts provenant non de la nature, mais de la volonté vicieuse : reflet total de l'âme mauvaise sur le corps par la laideur de traits et d'expression repoussante; défauts radicaux et connaturels de la pesanteur et de la passibilité, non corrigées par les qualités des corps glorieux : pas de lumineuse splendeur; pas de cette spiritualisation qui, chez les justes ressuscités, fait de la matière l'instrument agile et prompt de tous les désirs de l'âme. Cf. S. Thomas, *Compendium theologiæ*, c. CLXXVI, et *loc. supra cit.*

Le corps immortel des damnés sera donc à la fois passible et incorruptible. La passibilité semble devoir l'altérer, mais l'incorruptibilité repousse toute altération. Pour expliquer la coexistence de ces deux qualités en apparence incompatibles, on ne peut recourir à l'hypothèse gratuite, sinon même impossible, de Lactance. *Div. inst.*, l. VII, c. XXI, *P. L.*, t. VI, col. 801 sq., qui faisait détruire et refaire sans cesse par le feu le corps des damnés; faudra-t-il donc avec saint Thomas n'admettre, même pour ce corps, que des passions intentionnelles, *passione animæ... suscipiendo similitudinem (intentionalem) qualitatis sensibilis*, cf. *loc. cit.*, et *Compendium theologiæ*, c. CLXXVII; ou bien peut-on trouver une passion physique corporelle qui ne soit ni altérable ni corruptrice? Ce problème de physiologie ultra-terrestre sera étudié à l'art. FEU DE L'ENFER. La théorie de saint Thomas, fondée sur la physique ancienne : *quiescente motu cæli, nulla actio vel passio poterit esse in corporibus*, défendue par Capréolus, *In IV Sent.*, *loc. cit.*; Ferrariensis, *In Cont. gentes*, *loc. cit.*, avait déjà été rejetée par Suarez, *loc. cit.* Les changements, actions et passions organiques, dans des corps incorruptibles, ne peuvent donc être que de simples mouvements physico-mécaniques, sans altération chimique. Voir FEU DE L'ENFER, RÉSURRECTION.

Notons en terminant qu'il n'y aura pas de larmes réelles en enfer; le *fletus* dont parle l'Évangile est métaphorique ou ne désigne tout au plus, chez les damnés, après la résurrection, que les mouvements physiologiques généraux qui produisent chez les vivants des larmes, *dolor cordis et conturbatio capitis et oculorum*, dit saint Thomas, *Cont. gentes*, l. IV, c. XC. Cf. Ferrariensis, *in loc.*

Conclusion. — On trouve, en résumé, chez les théologiens, deux conceptions différentes de l'enfer.

La première, presque unanime, résume l'enfer dans la privation de Dieu et par conséquent de tout bien, bien moral, bien physique, bien de jouissance, bien de perfection; non pas que les damnés soient dans le mal absolu, ce serait le néant; ils ont l'être, l'intelligence avec plusieurs connaissances véritables, le corps intègre et complet; mais ces biens physiques ne sont en eux que pour servir de base nécessaire à leurs maux épouvantables; ils ont le *simpliciter esse* (*subsistentiæ, intelligere, vivere corporale*); mais aucun *bene esse*, donc privation et mal total en eux, pas un acte moralement bon, même d'honnêteté naturelle, plus un seul bon mouvement de cœur, de volonté, ni affection, ni reconnaissance, ni justice, ni droiture, ni respect, ni obéissance, etc., rien d'ordonné dans les actes libres, *le péché pur*. Avec cela, la *souffrance pure*, c'est-à-dire, non pas toute souffrance possible, mais rien que de la souffrance, sans jamais le moindre soulagement ou jouissance, et la souffrance dans tout l'être. Et pour tous il en est ainsi toujours, bien qu'à des degrés divers.

On est arrivé à se demander si le damné est à ce point plongé dans la souffrance totale que physiquement il soit incapable d'aucun acte de délectation? Ockam, Gabriel, Bannez, Molina, Vasquez, Billuart ont répondu affirmativement : Dieu refusant son concours aux mouvements naturels de joie qui naîtraient dans un damné, par exemple, à la vue d'un ennemi lui aussi dans les supplices; ou le damné n'étant d'ailleurs pas capable, vu sa douleur immense, de faire attention à ces choses accidentelles. Saint Thomas ne semble pas avoir refusé la possibilité de toute joie aux damnés. *Sum. theol.*, Ia, q. LXIV, a. 3, ad 1um; *In IV Sent.*, l. IV, dist. XLV, q. II, a. 1, ad 4um; *Quodl.*, III, a. 24. Selon lui, les damnés peuvent avoir des mouvements de joie secondaire, lorsque certaines de leurs volontés s'accomplissent. Suarez, *loc. cit.*, c. XV, a pensé de même. Mais ces mouvements de joie ne soulagent pas le damné; il n'est pas vraiment réjoui ni consolé, si peu que ce soit, dans ses affreux supplices, parce que *damnati in inferno gaudent de pœnis inimicorum suorum et tamen de ipso gaudio magis dolent*, *Quodl.*, *loc. cit.*, comme leur intelligence voit le vrai, mais en souffre plutôt que d'en jouir. Suarez ajoute même qu'après le jugement dernier, cette capacité de complaisance, *minima, vana, vilissima* (de plus changée de suite en souffrance), *nullam omnino occasionem habebit*, tout étant alors constitué dans l'immobilité. L'enfer ne procurera donc éternellement aux damnés que la souffrance, sans aucune consolation. C'est le sentiment du plus grand nombre des Pères et des théologiens. Cf. S. Jérôme, *In Joel.*, II, *P. L.*, t. XXV, col. 965; S. Augustin, *Serm.*, XXII, 3, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 150; *De civitate Dei*, l. XIII, *P. L.*, t. XLI, col. 385; S. Cyrille d'Alexandrie, *De exitu animæ*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 1075; S. Chrysostome, *Ad Theod. laps.*, *P. G.*, t. XLVII, col. 289.

Une autre conception s'est fait jour çà et là d'un enfer moins totalement mauvais. D'abord, pas de perversion morale absolue; les damnés sont en enfer avec les sentiments qu'ils avaient ici-bas, au moment de leur mort : sentiments de vertus naturelles, ou autres; en tous cas, en eux pas nécessairement de blasphème et de haine de Dieu et de tous, de rage désespérée, violente, épouvantable, etc. Et puis, pas de souffrance si totale : le dam, le feu à des degrés divers, mais pour beaucoup très légers sans doute; feu qui n'est peut-être pas matériel; pas de mitiga-

tion aux degrés essentiels fixés, mais aussi pas de cet absolutisme qui ne met partout que douleur: société, sens externes, souvenirs, etc.; il reste enfin chez les damnés une vraie capacité de consolations secondaires, accidentelles, réelles; « un ordre admirable règne et régnera en enfer. » On trouve généralement ces idées chez les partisans de la mitigation; de plus, chez L. Picard, *La transcendance de Jésus-Christ*, Paris, 1905, t. II, p. 101-102.

Le point fondamental est ici celui du désordre moral complet des damnés, voir col. 106; le reste suit logiquement. Les auteurs, que scandalise l'enfer traditionnel, n'ont pas réfléchi sur la nature de l'état de terme, sur la nature de la privation totale de Dieu et donc de tous ces biens créés qui n'étaient ici-bas que des moyens pour aller à Dieu; sur la nature du péché et de l'ordre de la justice divine; sur tous ces points il faut s'en tenir à la pensée chrétienne traditionnelle, qui, seule, projette des lumières sûres en ces matières mystérieuses.

VII. Graduation des peines de l'enfer. — 1° Le principe de l'inégalité des supplices infernaux a été suffisamment établi à l'art. Dam, t. IV, col. 16. Les textes principaux de l'Écriture qui le prouvent sont ceux de Sap., V, 6 : *potentes potenter tormenta patientur;* Matth., X, 15; XI, 21-24 : *terræ Sodomorum... remissius erit;* XXV, 14-30; Luc., XII, 47, 48 : *vapulabit multis...*, *vapulabit paucis*, etc. D'ailleurs, d'après l'Écriture, le jugement et la rétribution se feront *secundum opera*. Matth., XVI, 27; Rom., II, 6, etc. La raison fondamentale est évidente : l'enfer suit le péché comme l'ordre à rétablir suit le désordre et se mesure évidemment sur lui. Donc tel péché, tel enfer; et cela tant pour la peine du dam que pour les peines du sens.

2° Comment se fait cette graduation? Nous ne pouvons en avoir, ici-bas, d'idée propre. Pour l'explication analogique, accessible à notre intelligence, sur la peine du dam, voir Dam, t. IV, col. 16 sq. Quant aux inégalités des peines du sens, il est nécessaire d'abord de préciser les affirmations absolues, précédemment exposées, par cette règle que ces peines existeront à des degrés divers; ce qui diminuera ou augmentera, suivant les cas, l'horreur et le supplice de la perversion totale, de la rage désespérée, de la haine blasphématoire, du feu perpétuel, de la société affreuse, etc., de la souffrance pure enfin. Dieu ensuite doit directement et principalement intervenir en tout cela, car lui seul sait et peut proportionner exactement chaque supplice à chaque faute; l'action instrumentale des créatures est réglée par la justice divine, sans que nous puissions savoir si c'est suivant des lois générales ou suivant des interventions individuelles. Ainsi, il est vrai qu'au point de vue de Dieu, en enfer « règne et régnera un ordre admirable. »

3° Pour parler d'une façon plus concrète, la graduation de châtiments en enfer ne sera-t-elle que générique d'après la gravité du péché en tant que péché, ou sera-t-elle encore spécifique, des supplices spéciaux étant réservés aux diverses espèces de péchés?

C'est la pensée traditionnelle qu'un voluptueux, par exemple, plus coupable qu'un avare, non seulement souffrira plus du feu que lui, mais en souffrira en son âme et en son corps, d'une façon réservée aux voluptueux. La Sagesse, XI, 17, dit : *Per quæ peccat quis per hæc et torquetur*; le mauvais riche de l'Évangile, Luc., XVI, 24, demandait une goutte d'eau pour sa langue, une âme séparée n'a pas de langue; mais ce trait n'était-il pas approprié par Notre-Seigneur aux péchés de gourmandise de celui qui *epulabatur quotidie splendide?* Cf. S. Cyprien, *Epist.*, XII, *ad Cornel.*, n. 3, 4, *P. L.*, t. III, col. 825, 826; S. Grégoire, *Moral.*, l. IX, c. LXV, *P. L.*, t. LXXV, col. 913; *Dial.*, l. IV, c. XXXV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 380, 381; Innocent III, *De contemptu mundi*, l. III, c. IV, VI, *P. L.*, t. CCXVII, col. 738, 739; Robert Pullus, *Sent.*, l. VIII, c. XV, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 983; S. Thomas, *Contra gentes*, l. III, c. CXLVI. Voir aussi le beau passage de l'*Imitation de Jésus-Christ*, l. I, c. XXIV, n. 3, 4. La raison de convenance est claire. La peine du sens, c'est l'ordre rétabli dans l'abus des créatures; il faut donc que la peine, instrument de cet ordre, aille chercher l'abus, le péché (comme *reatus conversionis*), le désordre partout où il est pour le corriger parfaitement.

Il y a différentes espèces de châtiments en enfer. Il est inutile de chercher si elles se feront sentir dans les âmes et dans les divers organes par l'influence de créatures spéciales en des lieux divers ou plutôt par l'influence « divinement intelligente » du même feu, instrument de la justice divine, suivant une pensée habituelle des Pères. Cf. S. Grégoire, *Moral.*, l. IV, c. XLIII. Cependant, il y a un fondement de vérité dans les descriptions, par un certain côté théologiques, de l'Enfer de Dante Alighieri. Le poète, dans la peinture de ses cercles de supplices de plus en plus profonds vers le centre de la terre, n'a fait que développer ce principe de saint Thomas : *Secundum diversitatem culpæ diversam sortiuntur et pœnam, et ideo secundum quod gravioribus peccatis irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem locum et profundiorem obtinent in inferno*, *Sum. theol.*, III[a] *Suppl.*, q. LXIX, a. 5, et il l'a fait d'après une division très théologique des péchés, exposée systématiquement, *Inferno*, chant XI. Cf. Berthier, *La divina Commedia di Dante con commenti secondo la scolastica*, Fribourg, t. I, *L'inferno*, 1909; A. M. Viel, *La divine Comédie, sa structure théologique*, dans la *Revue thomiste*, 1910, p. 321 sq.

4° *Gravité des peines de l'enfer.* — La mesure absolue de cette gravité nous est encore inconnue. Qui peut apprécier ce que la ustice et la miséricorde réclament et décident pour le parfait châtiment d'un péché? Relativement aux peines que nous connaissons directement, c'est-à-dire aux peines d'ici-bas, que dire de celles de l'enfer? La peine du dam, même la plus petite, dépasse immensément toutes les souffrances de ce monde, voir Dam, t. IV, col. 9 sq.; en est-il de même de toute peine du sens? Toute peine de l'enfer dépasse-t-elle, d'une façon incompréhensible sans doute, toute peine terrestre, réelle et même imaginable?

Les théologiens qui, à la suite de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XX, q. I, a. 2, et semble-t-il de saint Augustin, *In ps. XXXVII*, 3, *P. L.*, t. XXXVI, col. 397; de saint Grégoire le Grand, *In ps. III pœnit.*, n. 1, *P. L.*, t. LXXIX, col. 568; de saint Anselme, de saint Bernard, etc., font à cette question une réponse affirmative même pour le purgatoire, la font *a fortiori* pour l'enfer. Les autres, à la suite de Bellarmin, *De purgatorio*, l. II, c. XIV, *Opera*, Naples, 1872, t. II, p. 402 sq., ne se sont guère posé explicitement la question. Le fait même qu'ils ne discutent ce point que pour le purgatoire permet de conclure qu'ils regardent la chose comme certaine pour l'enfer. Si ce n'est pas en elle-même et prise à part, au moins dans ses circonstances d'éternité, de souffrance pure sans réel soulagement, de support par un sujet déjà exaspéré et tourmenté de tous côtés, toute souffrance de l'enfer peut donc être considérée comme appartenant à un ordre qui dépasse toutes les souffrances d'ici-bas. Il s'agit de tout genre de souffrance, propre aux damnés, et non de chaque acte passager, par exemple, de vexation de la part des démons. On peut noter, en outre, avec saint Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. LXXXVII, a. 4, que si la peine du dam est d'une certaine façon

infinie, en tant qu'elle est la privation d'un Bien infini, imposée en punition du péché lui aussi de quelque manière infini, la peine du sens est essentiellement finie comme le *reatus conversionis*.

En tous cas, l'ensemble de ces peines de l'enfer constitue un état de douleur si épouvantable que la pensée en est écrasée et que le cœur en défaille.

VIII. Cause efficiente de l'enfer. — La cause efficiente, au sens large, qui a produit l'état de choses qui exige l'enfer, c'est le pécheur par son péché et lui seul. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LXXXVII, a. 1, ad 2um.

La vraie cause efficiente directe de la peine est diverse suivant les peines. De la peine concomitante, dépravation de la volonté, désordre des facultés, remords, etc., la cause efficiente est encore le pécheur lui-même par son péché et la conscience de son péché, Dieu n'en est que la cause efficiente indirecte, comme auteur de la nature avec ses lois essentielles.

Mais l'enfer consiste proprement dans les peines du dam et du sens. Dieu en est la cause efficiente en tant qu'il les inflige aux pécheurs; il inflige la peine du dam par mode de privation et celles du sens par action positive, non toutefois immédiatement, mais médiatement par l'intermédiaire de créatures, ses instruments. Sur la nature et l'efficacité de cette action, voir Feu de l'enfer.

Les démons et les damnés sont encore entre eux des causes instrumentales au sens large pour le supplice que leur procure leur société. Les Pères ajoutaient, en outre, unanimement, que les démons exercent en enfer un véritable empire de bourreaux sur les damnés; et cette affirmation répondait à leur conception du péché esclavage du démon. Cf. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 375 sq. Après la critique et la destruction de la théorie des *droits* du démon sur les hommes par saint Anselme et par Abélard, on ne cessa pas pourtant d'admettre une véritable sujétion de l'homme damné au démon, sujétion existant par la permission de Dieu et pareille à celle qui met le criminel au pouvoir du bourreau. Cf. S. Anselme, *Homil.*, v, *in Matth.*, XVIII, *P. L.*, t. CLVIII, col. 620; S. Thomas, *Sum. theol.*, IIIa, q. XLVIII, a. 4, ad 2um. Cependant le Maître des Sentences, l. IV, dist. XLVII, n. 5, *P. L.*, t. CXCII, col. 955, rapporte une opinion qui refusait au démon, non seulement tout droit, mais tout pouvoir sur l'homme, au moins après le jugement. Saint Thomas la rappelle aussi avec l'opinion contraire du pouvoir diabolique éternel sur les damnés, *Sum. theol.*, IIIæ *Suppl.*, q. LXXXIX, a. 4; et il déclare qu'il est impossible de se prononcer avec certitude en faveur de l'une ou de l'autre. *Verius tamen existimo quod sicut ordo servabitur in salvatis... eo quod omnes cælestis hierarchiæ ordines perpetui erunt, ita servabitur ordo in pœnis, ut homines per dæmones puniantur, ne totaliter divinus ordo quo angelos medios inter naturam humanam et divinam constituit, annulletur; nec ob hoc minuitur aliquid de dæmonum pœna, quia in hoc etiam quod alios torquent ipsi torquebuntur; ibidem enim miserorum societas miseriam non minuet sed augebit.*

IX. Cause finale de l'enfer. — Nous voici au cœur de la théologie de l'enfer, c'est-à-dire de la science de l'enfer au point de vue de Dieu. Si Dieu n'est pas mû par un bien quelconque à vouloir ce qu'il veut, il ordonne cependant toutes ses œuvres à une fin dernière. A quelle fin, d'abord, a-t-il ordonné l'enfer? Et puis, dernier pourquoi des œuvres divines, quelle a été la raison formelle pour laquelle il a voulu l'enfer?

1° *La fin de l'enfer.* — 1. *Ordre de la justice* ou de la nature essentielle des choses voulues par la bonté créatrice. Chaque chose, d'après sa nature, a une fin directe et immédiate répondant totalement à cette nature. L'enfer est un châtiment; sa fin immédiate est donc de réparer l'ordre moral détruit par le péché. La peine du dam répare le *reatus aversionis* du péché; les peines du sens, le *reatus conversionis*, et les diverses peines ou degrés de peines du sens, les diverses espèces des *conversiones indebitæ ad creaturam*. Dieu est donc juste en créant l'enfer pour les pécheurs car, comme nous l'avons vu, le péché exige l'enfer par mérite de sanction, en droit, dès qu'il est commis, en fait, après la mort lorsque ce droit ne peut plus être périmé par la conversion.

La sainteté de Dieu resplendit non moins en enfer, car la sainteté, c'est l'ordre moral maintenu parfait, ou la nécessité pour tout être libre de ne glorifier que le Bien. Par l'enfer, Dieu ne permet pas que le pécheur se glorifie et jouisse de son désordre, du mal; ainsi est maintenu inviolable le principe que seul le Bien est béatifiant, est bon.

Cet ordre de la justice est un ordre absolument essentiel et c'est une exagération de dire que l'enfer est exclusivement une œuvre d'amour, de l'amour qui voulait forcer les hommes au salut par la crainte. Si Dieu permettait le péché irréparable dans l'éternité, il devait vouloir l'enfer. Cela rentre dans la nature métaphysique des choses actuelles. Pourquoi Dieu a-t-il voulu l'ordre actuel avec le péché et l'enfer, c'est une question que nous résoudrons un peu plus loin. La justice de Dieu en enfer n'est pourtant pas une vengeance personnelle au sens strict, cette vengeance que défend l'Évangile. Dieu pardonne toujours de ce pardon qui continue à vouloir du bien, mais il ne donne que le bien possible; les damnés ne veulent plus à jamais et ne peuvent ainsi jamais plus recevoir la grâce; Dieu ne peut la leur donner et ainsi il ne peut leur pardonner de pardon justifiant. Cf. S. Grégoire, *Dial.*, l. IV, c. XLIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 404.

Il est encore de l'ordre essentiel des choses que toute créature soit une manifestation de Dieu, une participation *ad extra* de quelque perfection divine qu'elle manifeste ainsi ou fait connaître et aimer par les intelligences créées, procurant de la sorte la gloire de Dieu. L'enfer procure, lui aussi, cette gloire de Dieu, car il manifeste d'une manière spéciale tous les attributs divins : justice, sainteté, bonté, sagesse, libre indépendance, etc.

2. *Ordre de l'amour* ou de la surabondance de la bonté créatrice. Dieu aurait pu ne vouloir l'enfer que comme châtiment et le vouloir pour tout péché mortel, commis par les hommes, sans s'y opposer par aucun moyen extraordinaire. En fait, Dieu a voulu déverser sur l'humanité une surabondance d'amour, tellement incompréhensible qu'il a fallu parler des folies de l'amour divin. Dans notre création, Dieu est amour; le crucifix, l'eucharistie, le Sacré-Cœur : voilà ce qu'il faut considérer pour comprendre l'enfer, car, malgré cet amour, Dieu a voulu l'enfer. Par suite, il est souverainement probable, comme le pensent plusieurs théologiens, que Dieu ne précipite pas le pécheur en enfer pour un péché mortel isolé, surtout pour un péché de fragilité, mais qu'il n'y envoie que des pécheurs invétérés. En outre, on peut assurer qu'il distribue à tous les hommes des secours extraordinaires pour les aider à éviter le péché mortel sans que nous puissions expliquer quels sont ces secours. Il est donc vrai de dire que l'enfer n'est que la punition d'un mépris obstiné de l'amour divin. Cf. Lacordaire, *Conférences de Notre-Dame*, 1851, LXXIIe conf., *De la sanction du gouvernement divin*. Par amour, Dieu patiente avec le pécheur et lui pardonne sans cesse ses crimes; par amour, il

cherche à le sauver et à s'en faire aimer, et si enfin il damne ce pécheur obstiné, c'est encore par amour. Lorsque Dieu, en effet, a choisi, parmi les mondes possibles, le nôtre, il a voulu, en lui, le bien, et il en a permis le mal, les péchés et l'enfer; mais il n'a permis le mal que parce qu'il était utile au bien, au salut des élus. Cette utilité est double : l'enfer devait être un puissant stimulant, le seul efficace pour beaucoup, de salut et de sainteté et finalement pour les élus une raison plus grande de joie reconnaissante et d'amour. S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e *Suppl.*, q. XCIX, a. 1, ad 3^um, 4^um. *Iniqui omnes æterno supplicio deputati sua quidem iniquitate puniuntur et tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quæ perceperunt et in illis perspiciant supplicia quæ evaserunt; quatenus tanto magis in æternum divinæ gratiæ debitores se esse cognoscant quanto in æternum mala puniri conspiciunt, quæ ejus adjutorio vicerunt.* S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. XLIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 404.

Nous avons ainsi, par offensive, résolu la grande objection faite à l'éternité de l'enfer : un enfer éternel ne peut s'accorder avec la bonté et la miséricorde de Dieu. Comme réponse directe il faut ajouter ceci : la bonté de Dieu, c'est son amour faisant du bien gratuitement : cette bonté est miséricorde à l'égard d'êtres misérables. Aux damnés Dieu a-t-il voulu le bien, la perfection, le bonheur et rien que cela? Oui, de volonté antécédente, c'est-à-dire de volonté réelle, sincère, efficace. Dieu crée tous les hommes pour le ciel et personne pour l'enfer; si bien qu'il donne à tous les moyens nécessaires, et même, de fait, surabondants, pour arriver au ciel : voilà l'amour et la bonté de Dieu universels. Mais les hommes sont libres; s'ils refusent d'aller au ciel et s'ils se plongent dans le mal, qu'y peut la bonté de Dieu? Par miséricorde les sauver malgré tout? Mais la miséricorde est un attribut tout transitoire : le mal disparaît ou devient irrémédiable. Alors Dieu ne devait pas créer ces maux irrémédiables? Il aurait pu ne pas les créer; mais il n'y était pas tenu, n'étant pas tenu de fermer son cœur sur tous, parce que quelques misérables devaient abuser de ses bienfaits. Bien plus, nous allons le dire, c'est par amour plus grand que Dieu a sans doute conservé le mal dans notre ordre, alors qu'il aurait pu le supprimer.

2° *La raison formelle et dernière de l'enfer.* — La raison formelle, objective et dernière des volitions divines, c'est l'amour de son bien infini, en tant que manifesté librement dans la participation finie du bien infini aux créatures. Voir t. II, col. 838-840. Du degré dont Dieu veut par son amour subsistant aimer les biens limités il n'y a d'autre raison que le libre amour de Dieu. Il y a, en effet, un ordre essentiel que Dieu se doit de mettre partout. Mais au-dessus de cet ordre essentiel, il y a le surabondant que Dieu ne doit plus et qui ne dépend que de sa liberté, c'est-à-dire de la part d'amour infini qu'il veut bien accorder aux créatures. Dire que Dieu doit le salut final à tous, c'est mettre en lui une nécessité dans le domaine même du surabondant et c'est faire imposer des limites à son amour créateur par la créature même et par le péché de la créature. Avec plus d'amour pour telles créatures, Dieu n'aurait pas fait l'enfer; mais c'était un degré d'amour libre et indépendant et il ne l'a pas voulu. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^æ, q. LXXXVII, a. 3; q CLVII, a. 2, ad 1^um. Telle est la dernière raison formelle de l'enfer, comme de toutes choses.

Connaissant l'immense amour de Dieu, on peut cependant se demander encore pour quelle perfection spéciale supérieure ce Dieu si aimant a voulu l'enfer, ou cet ordre de choses, comprenant le péché et l'enfer? Est-ce parce que c'est un ordre d'amour excellent, plus excellent que les autres ordres où n'entrerait pas le péché, sinon tous absolument, ceux du moins qui sont de *potentia ordinata?* Et cette excellence provient-elle de ce que l'ordre de choses actuel est un ordre d'amour blessé par le péché, mais réparé par le Verbe incarné et rédempteur et puis par notre amour pénitent? C'est là une réponse traditionnelle : *o felix culpa.* Mais, définitivement, la question est insoluble. Dieu a choisi cet ordre où il y a le péché et l'enfer pour manifester librement son amour infini dans le degré que réalise le monde créé.

X. APPLICATIONS PRATIQUES. — 1° En théologie spéculative, une méditation sérieuse de l'enfer est nécessaire pour apprécier moins incomplètement toute la conduite de Dieu sur le monde, pour comprendre spécialement la nature si mystérieuse du péché, enfin pour mieux estimer ces attributs divins de sainteté et de pureté, de justice, de souveraine indépendance.

2° En théologie ascétique, l'intelligence individuelle de la doctrine de l'enfer s'acquerra par le travail de la raison éclairée de la foi ou par l'illumination supérieure des dons infus d'intelligence, de sagesse et de science.

La crainte de l'enfer étant évidemment inférieure à l'amour, cette étude appartient de soi plutôt à la voie purgative, au commencement de la vie morale et ascétique. Eccli., I, 16; I Joa., IV, 18. Voir CRAINTE DE DIEU. Toutefois, il faut, à ce propos, éviter deux excès : *a*) de dire que les parfaits ne craignent plus l'enfer, parce qu'ils sont établis dans l'amour, Rom., VIII, 35-39, et qu'ils ne désirent plus le ciel étant prêts, comme disposition habituelle, à aller en enfer, voir QUIÉTISME; *b*) de dire que les parfaits n'ont plus à penser aux motifs de crainte et à l'enfer. Si parfait qu'on soit, on a toujours à craindre le péché mortel et l'enfer, qui en est le châtiment. M^gr Ch. Gay, *Vie et vertus chrétiennes*, I^re partie, t. I, p. 189-198. Bien plus, une connaissance supérieure de l'enfer par voie de contemplation infuse, ou même de vision imaginaire ou intellectuelle, a été très souvent dans l'histoire de la sainteté un facteur capital de grande sanctification. Il suffit de rappeler les visions de sainte Thérèse et de sainte Françoise Romaine. Cf. J. Ribet, *La mystique divine*, Paris, 1895, t. II, c. XII, p. 219 sq.

3° Quant aux sentiments à avoir à l'égard des damnés, il serait d'abord irraisonnable autant qu'inutile de demander à Dieu leur délivrance ou leur soulagement, puisque leur sort est fixé à jamais. Voir MITIGATION. En outre, il ne faudrait pas avoir pour eux de fausse pitié; ils ne sont pas exclusivement des malheureux, ce sont des misérables. Il n'y a pas lieu de s'apitoyer sur leur sort qu'ils n'ont que trop mérité par leur dépravation finale et irrémissible. Cf. S. Grégoire le Grand, *Dial.*, l. IV, c. XLIV, *P. L.*, t. LXXVII, col. 404; S. Thomas, *Sum. theol.*, III^e *Supplem.*, q. XCIV, a. 2, 3. Les bienheureux n'ont pour les damnés aucune compassion, soit antécédente ou indélibérée, soit délibérée, car la vraie compassion suppose un mal guérissable. Dieu lui-même n'a plus de miséricorde pour les damnés, parce qu'ils n'en veulent plus. Nous comprendrons cela dans la lumière infinie.

4° Au point de vue *pastoral*, on s'est demandé parfois s'il était utile de prêcher l'enfer à notre époque, et la sagesse charnelle tend à répondre négativement. La vraie sagesse traditionnelle a pensé autrement. Si les Pères et les prédicateurs du moyen âge, en effet, ne multipliaient pas les instructions spéciales sur l'enfer, la pensée de la géhenne avec toutes ses horreurs hantait leur esprit et s'exprimait fréquem-

ment dans leurs discours. Dira-t-on qu'à ces époques barbares, il fallait des chocs violents pour ébranler l'esprit des fidèles, mais que les chrétiens modernes très adoucis, très conscients de l'indépendance et de la dignité personnelles, ne veulent céder qu'à l'amour et n'aiment pas les menaces. On s'évanouit maintenant d'effroi en entendant prêcher sur l'enfer ou bien la sensibilité affolée par la peur tombe dans le désespoir. Il est certain qu'il vaut mieux aller à Jésus par l'amour, mais la crainte peut conduire à l'amour, même la crainte de l'enfer. Il faut tempérer la crainte par l'amour, mais aussi exciter l'amour de Dieu par la crainte de ses châtiments et éloigner du péché par la pensée de la sanction divine de l'enfer. Or, cette crainte est aujourd'hui nécessaire comme au temps de saint Chrysostome, de saint Césaire, de saint Pierre Damien, de Bourdaloue, parce que la nature humaine est au fond toujours identique. Les prédicateurs doivent donc omettre seulement les descriptions de pure imagination. Les données de la révélation suffisent à faire impression sur les âmes croyantes. Mais écarter systématiquement de la chaire chrétienne la préoccupation, qui doit être constante, des fins dernières et de l'enfer éternel, c'est ignorer radicalement l'esprit du christianisme ou même la notion de la créature, de l'état de voie et de l'état de terme, puisque la vie chrétienne doit aboutir inévitablement au ciel ou à l'enfer.

Il est impossible de dresser un catalogue complet sur un sujet qui a été la préoccupation constante de l'esprit humain. Voici, avec les travaux signalés au cours de l'article, les principaux écrits à consulter.

I. Traités généraux. — Pour les anciens théologiens, saint Thomas, puis les commentateurs des *Sentences* ou de la *Somme*, Suarez, Salmanticenses, etc.; spécialement Petau, *De angelis*, l. III, c. III-VIII, dans *Dogmata theologica*, Paris, 1866, t. IV, p. 74-120; J. V. Patuzzi, *De futuro impiorum statu*, l. III, Vérone, 1748; Jer. Drexelius, *Æternitas infelix sive supplicia æterna damnatorum*, Anvers, 1643 (descriptions imaginaires épouvantables); Bœttcher, *De inferis rebusque post mortem futuris*, 1846 (riche bibliographie); Passaglia, *De æternitate pœnarum deque igne inferno*, Rome, 1854. Les cours récents de théologie traitent de l'enfer dans le *De novissimis*, habituellement le dernier de leurs traités; cependant Perrone, Mazzella, Einig l'adjoignent encore au *De Deo creante, de homine*; on pourra consulter ces divers auteurs, par exemple, Hurter, Pesch, Jungmann, Paquet, Tanquerey Fei, Lottini, etc.; comme monographies détachées, Billot, *De novissimis*, Rome, 1905; D. Palmieri, *De novissimis*, Rome, 1908; en langue vulgaire, Souben, *Les fins dernières* L.Labauche, *L'homme*, Paris, 1909, IVe partie; H. Martin, *La vie future d'après la foi et suivant la raison*, 3e édit., Paris, 1870; Carl, *Du dogme catholique sur l'enfer*, Paris, 1842; I. Bautz, *Die Hölle*, 2e édit., Mayence, 1905; W. Schneider, *Das andere Leben*, 8e édit., Paderborn, 1905; I. H. Oswald, *Eschatologie, d. i. die letzten Dinge*, 5e édit., Paderborn, 1893 Salmond, *Christian doctrine of Immortality*, 5e édit., Édimbourg, 1903, très complet; Oesterly, *The doctrine of Last Things*, Londres, 1908. Voir aussi Bautz, *Hölle*, dans *Kirchenlexikon*, t. VI, col. 112-124; J. Hontheim, *Hell*, dans *The Catholic encyclopedia*, New-York, 1910, p. 207-211; P. J. Toner, *Eschatology, ibid.*, 1909, t. V, p. 528-534,

II. Travaux spéciaux. — 1° *Sur l'enfer et la raison.* — Trois études magistrales : *Enfer* de Dr J. D.; surtout *Éternité de l'enfer*, de A. Dupont, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de Jaugey, Paris, 1890, t. I, col. 1062-1068, 1076-1118; *Enfer* de Paul Bernard, dans le même *Dictionnaire*, 4e édit., 1910, t. I, col. 1377-1399, avec bibliographie. Voir encore F. Hettinger, *Apologie du christianisme*, 2e édit., Paris, *Les dogmes*, t. II, c. XV, p. 387-414; A. Nicolas, *Études philosophiques sur le christianisme*, 7e édit., Paris, 1851, t. II, c. VIII, p. 458 sq., et les études générales d'apologie de Genoude, *Exposition du dogme catholique*, Paris, 1840, c. XII, p. 251-274; de Du Clot, *La sainte Bible vengée*, 2e édit., Lyon, 1841, t. III, p. 454-463; Bougaud, *Lechristianisme et les temps présents*, Paris, 1889, t. V, p. 336-361; dom Sinsart, *Défense du dogme catholique sur l'éternité des peines*, Paris, 1748; Clarke, *Eternal punishment and infinitive Love*, dans *The Month*, 1882, t. XLIV, p. 1 sq., 195 sq., 305 sq.; Rieth, *Der moderne Unglaube und die ewigen Strafen*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1886, t. XXXI, p. 25 sq., 136 sq.; Gibbons, *Our christian heritage*, Baltimore, 1889, c. XIV, p. 216 sq.; de Bonniot, *Le problème du mal*; H. Brémond, *La conception catholique de l'enfer*, 9e édit., Paris, 1907; Th. Ortolan, *La fausse science contemporaine et les mystères d'outre-tombe*, 8e édit., Paris, 1900.

2° *Sur l'enfer dans l'Écriture sainte.* — Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 36 sq., 61 sq., 84 sq., 97 sq., pour l'Ancien Testament, p. 136-156, pour la théologie juive; p. 282-298, pour le Nouveau Testament; abondante bibliographie; S. D. F. Salmond, *Hell*, dans *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1902, t. II, p. 343-346; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édit., Paris, 1896, t. IV, p. 517-528, 585-595; A. Vacant, *Enfer*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1792-1796; Vacant, *Ame*, IV, *destinée d'après la Bible*, *ibid.*, t. I, col. 461-473; Hetzenauer, *Theologia biblica*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, p. 612 sq.; au point de vue protestant orthodoxe, A. Wabnitz, *Enfer*, dans l'*Encyclopédie* de Lichtenberger, Paris, 1878, t. IV, p. 425-433, courte bibliographie protestante orthodoxe; au point de vue libéral, Milton S. Terry, *Biblical dogmatics*, Londres, 1907, p. 122-136; longue bibliographie, p 583-593; au point de vue rationaliste, Charles, *Eschatology*, dans *Encyclopædia biblica*, Londres, 1901, t. II, col. 1335-1390, et les nombreuses théologies bibliques récentes ou les histoires de la religion juive.

3° *Sur l'enfer dans la tradition.* — Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896; Alger, *The destiny of the soul, a critical history of the doctrine of a future life*, 14e édit., New York, 1889, très riche bibliographie pour les ouvrages anciens, exposition inexacte de la doctrine catholique; Charles, *Critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism and in Christianity*, Londres, 1899; F. Tournebize, trois articles sur la tradition et l'enfer, feu, universalisme, conditionalisme, dans les *Études*, 15 décembre 1893, t. LX, p. 621 sq.; mai, juillet 1904; Id., *Opinions du jour sur les peines d'outre-tombe*, 7e édit., Paris; Turmel, *Histoire de la théologie positive*, Paris, 1904, t. I, p. 187-194, 250-251, 356.

4° *Sur l'éternité de l'enfer*, voir G. Cordemoy, *L'éternité des peines de l'enfer contre les sociniens*, Paris, 1697; Sachs, *Die ewige Dauer der Höllenstrafen*, Paderborn, 1900; *sur le lieu de l'enfer*, J. V. Patuzzi, *De sede inferni in terris quærenda dissertatio*, Venise, 1763; S. Gretser, *De subterraneis animarum receptaculis*, Ingolstadt, 1595; *sur les peines du sens*, Gutberlet, *Die pœna sensus*, dans *Der Katholik*, 1901, t. II, p. 305 sq., 385 sq.

M. Richard.

ENGELBERT, théologien et historien allemand, bénédictin, né à Volckerstorff vers 1250, d'une famille noble, mort le 12 mai 1331. Il embrassa la vie religieuse au monastère d'Admont en Styrie. A Prague, il étudia la grammaire, la logique et la physique; à Padoue, la philosophie et la théologie. En 1297, il fut élu abbé d'Admont. Il mourut dans une petite dépendance de son monastère où il aimait à se retirer pour se livrer plus librement à la prière et à l'étude. Il avait résigné sa charge abbatiale en 1327. Engelbert a composé un grand nombre d'écrits (38), dont lui-même a donné l'énumération dans une lettre à Ulrich, scholastique de Vienne : *De studiis et scriptis suis*, que dom Bernard Pez publia, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, 6 in-fol., Augsbourg, 1721-1729, t. I *a*, col. 429. Dans ce même recueil se trouvent publiés les ouvrages suivants de l'abbé d'Admont : *De gratiis et virtutibus B. Mariæ Virginis*, t. I, col. 503-762; *De causis longævitatis hominum ante diluvium*, *ibid.*, col. 439-502; *Tractatus de libero arbitrio*, t. IV *b*, col. 119-147. Dans sa *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, 12 in-12, Ratisbonne, 1723-1740, dom Bernard Pez a encore publié : *Speculum virtutum ad Albertum et Ottonem duces Austriæ*, t. III, p. 3; *Tractatus de providentia Dei*, t. VI, p. XLIX; *De passione Domini secundum Matthæum*, t. VII, p. 67; *De statu defunctorum*, t. IX, p. 117. Le traité d'Engelbert. *De ortu, pro-*

gressu et fine Romani Imperii quem mundi finis proxime est insecuturus, édité à Bâle, par G. Brusch, en 1553; Mayence, 1603; Offenbach, 1610, revu par A. Schott, a été reproduit dans la *Maxima bibliotheca Patrum*, in-fol., Lyon, 1667, t. xxv, p. 362-378. Cf. E. Michael, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1902, t. xxvi, p. 275-279. L'ouvrage *De regimine principum* a été édité par J. G. Th. Huffnagl, in-4°, Ratisbonne, 1725. J. C. Peez a édité trois traités philosophiques de l'abbé d'Admont : *De summo bono hominis; Dialogus concupiscentiæ et rationis; Utrum sapienti competat ducere uxorem?* dans *Opuscula philosophica*, Ratisbonne, 1725. Le *Tractatus de musica* se trouve dans Gerbert, t. II, p. 287. Les autres écrits de l'abbé d'Admont sont jusqu'à ce jour demeurés manuscrits.

Dom Bernard Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. I, p. LXI; Ziegelbauer, *Historia rei litterariæ ord. S. Benedicti*, t. III, p. 175; t. IV, p. 32, 80, 114, 165, 167; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de Saint Benoît*, t. I, p. 288; Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ et infimæ latinitatis*, in-8°, 1858, t. II, col. 507; Fuchs, *Abt Engelberg von Admont*, dans *Mittheilungen des hist. Vereins für Steiermark*, Graz, 1862, t. XI, p. 90-130; Wichner, *Geschichte des Benediktinerstiftes Admont*, in-8°, Graz, 1878, t. III, p. 1-30, 511-545; E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 248, 251, 274, 278; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 536; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., 1906, t. II, col. 55 -558.

B. HEURTEBIZE.

ENGELBRECHT Jean, luthérien, visionnaire allemand, né à Brunswick, le jour de Pâques de l'année 1599, mort dans la même ville le 20 février 1642. Fils d'un tailleur et lui-même marchand de draps, il fut en 1622 atteint d'une grave maladie pendant laquelle il prétendit ensuite avoir été conduit aux portes de l'enfer, en avoir été arraché par le Saint-Esprit, qui l'avait mené au paradis. Il avait reçu l'assurance de son salut éternel. Dès lors, il ne voulut plus avoir d'autre occupation que de sauver tous les hommes. Il exhortait à la pénitence, à une foi vive qui devait se manifester par des œuvres de charité. En même temps il annonçait la création d'une nouvelle terre, d'un nouveau ciel et mille extravagances. Il attaqua violemment la conduite des ministres luthériens, fut emprisonné à Hambourg, puis chassé de la ville. Dès 1625, un livre avait été publié relatant ses visions du ciel et de l'enfer; plusieurs éditions en furent faites en des langues différentes. Ses prétendues révélations furent en outre publiées en 1638 : *Christlicher Wunderreicher Bindebrieff*, avec sa vie. Ses divers ouvrages, réunis en 1686, furent traduits en hollandais et parurent à Amsterdam en 1697 et en 1783.

[P. Edgard,] *Leben J. Engelbrecht's*, in-8°, s. l.; in-8°, 1684; Arnold, *Kirchen-und Ketzerhistorie*, Francfort, 1729, t. III, p. 217; Schrödl, dans *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 537 538; *Realencyclopädie*, t. V, p. 372.

B. HEURTEBIZE.

ENGELEN Guillaume van, que son nom latinisé et plus connu nous présente comme *Gulielmus ab Angelis*, naquit à Bois-le-Duc, en 1583, et mourut à Louvain, en 1649. Il tint une place marquante parmi les théologiens et les polémistes de son temps.

Après de brillantes humanités au collège de sa ville natale, il vint à Louvain, en 1598. Il y suivit le cours de philosophie de « la pédagogie du Porc », et, à la promotion générale de 1600, il fut classé septième. Il commença ensuite ses études de droit, mais y renonça bientôt pour s'orienter vers la carrière ecclésiastique. Reçu au collège *du Roi*, il s'y adonna à la théologie sous la direction du célèbre docteur Jean Malderus jusqu'en 1606. A cette date, il rentra au collège *du Porc*, pour y enseigner, d'abord, le grec, et, un peu plus tard, la philosophie. Ordonné prêtre en 1607, il conquit le grade de licencié en théologie le jour même où il avait célébré sa première messe. En 1614, à son cours de philosophie il joignit celui de morale, et, comme appointements de cette nouvelle fonction, il obtint, selon l'usage, à la collégiale de Saint-Pierre, ce qu'on appelait alors un canonicat de la seconde fondation. Deux ans plus tard, il était proclamé docteur en théologie et quittait le collège *du Porc* pour prendre la présidence du collège *de Viglius*. En 1625, il renonça à son cours de morale et accepta la charge de lecteur en théologie à l'abbaye norbertine de Parc, aux portes de Louvain. Il avait rempli cette tâche à la satisfaction de tous pendant près de quinze ans, lorsqu'il fut appelé, en 1639, à succéder, dans la « chaire royale » de théologie, à Wiggers, son ancien maître et son ami. Ses succès et sa réputation, à partir de ce moment, ne firent que se confirmer et s'accroître. En 1646, il passa de la présidence du collège *de Viglius* à celle du collège *du pape Hadrien VI*. C'est là que, en 1648, il apprit sa nomination à l'évêché de Ruremonde, alors vacant depuis neuf ans. Mais il mourut le 3 février de l'année suivante, avant d'avoir reçu ses bulles de provision. Il fut inhumé dans la collégiale de Saint-Pierre, où il était devenu chanoine du premier rang. Sa mort, disent les documents contemporains, fut le signal d'un deuil général dans la vieille cité académique, où son caractère aimable et sa piété profonde, autant que sa science, lui avaient gagné toutes les sympathies. Le docteur Dave, interprète du sentiment universel, prononça en latin son oraison funèbre. Elle a été imprimée à Louvain; et à la fin du petit volume nous lisons cette épitaphe, dans le goût du temps :

Hic cineres, hic ossa jacent; quicumque requiris.
Cætera, scande polos; cætera Olympus habet.
Angelicam nequiit tumulus concludere mentem,
Debuit in superas Angelus ire domos.

Outre le nom du défunt, le second distique rappelle sa devise, qui était : *Angelis suis Deus mandavit de te.*

Théologien savant et très attaché à l'orthodoxie, professeur clair et éloquent, G. van Engelen s'était acquis une grande autorité parmi ses élèves et ses collègues. Il joua, dans les affaires du jansénisme naissant, un rôle important, qui lui valut à la fois beaucoup de louanges de la part des catholiques et beaucoup de tracasseries de la part des défenseurs de l'*Augustinus*. Ceux-ci, qui ne manquaient pas plus d'esprit que d'audace, l'accablèrent de petits écrits satiriques, où ils s'efforçaient de ridiculiser sa personne et ses idées; ils lui suscitèrent même plusieurs procès désagréables et coûteux. En revanche, l'archiduc Léopold-Guillaume, gouverneur général des Pays-Bas catholiques, le tenait en haute estime, et c'est sur la recommandation de ce prince qu'il fut nommé au siège épiscopal de Ruremonde. De plus, le nonce Antoine Bichi encourageait ses efforts, et les papes Urbain VIII et Innocent X lui accordèrent tour à tour des éloges mérités. Il n'était pas homme d'ailleurs à se laisser rebuter par les contradictions et les difficultés, quand les intérêts de la religion lui paraissaient en jeu. Paquot rapporte de lui un trait qui en dit long sur ce côté de son caractère. Pressé par deux évêques et par d'autres prélats, sinon de se déclarer pour les novateurs, ce dont on le savait incapable, au moins de s'abstenir, par amour de la paix, d'attaquer leurs doctrines, il fit cette réponse : « Si vous jugez qu'un docteur et un professeur public en théologie peut se taire lorsqu'il voit la foi et l'autorité du Saint-Siège en danger, je suis prêt à le faire, car je hais souverainement ces disputes; mais les choses en sont à un point où ma conscience ne me permet pas de garder le silence. » Adversaire décidé du jansénisme dès la première

heure, van Engelen n'avait pas toujours été l'antagoniste de Corneille Jansénius. Il combattit même, en 1630, aux côtés du futur évêque d'Ypres contre les calvinistes de Hollande. Les États généraux de ce pays venaient d'expulser de Bois-le-Duc tout le clergé romain. Ils y avaient ensuite envoyé quatre ministres instruits et renommés, avec mission d'agir sur la population, de la détacher de la vieille foi et de l'amener à l'Église réformée. Ces ministres lancèrent, le 16 mai 1630, à l'adresse des catholiques en général et des prêtres en particulier, une provocation à un débat public, qui aurait lieu en présence du magistrat de la ville et dans lequel on discuterait les titres des deux confessions opposées. D'un commun accord, van Engelen et Jansénius relevèrent ce défi, et ils firent connaître leur décision par un placard affiché à Louvain le 9 juin suivant. Ils exigeaient seulement que la dispute se fît en lieu sûr pour les deux partis, que la présidence en fût confiée à un magistrat étranger à l'un et à l'autre, que tous les arbitres fussent versés dans les sciences théologiques, et enfin que, des deux côtés, on fût muni de sauf-conduits. Ces conditions n'ayant pas été acceptées, la guerre, suivant l'expression de Paquot, au lieu de se faire oralement, se poursuivit par écrit.

C'est à cette occasion que van Engelen : 1° publia un livre intitulé : *Den Deckmantel des Catholycke naems afgeruckt van de leere, dte de Calvinsche Predicanten poogen tots' Hertogenbosch in te voeren. Oft Verweyringe voor het Oudt Catholyck en Apostolisch geloove, tegen de Nieuwicheden van vier Kettersch Woordendienaers tot s' Hertogenbosch* (*La doctrine que les ministres calvinistes s'efforcent d'introduire dans Bois-le-Duc, dépouillée du manteau du nom catholique, dont on la couvre; ou Défense de l'ancienne foi catholique et apostolique contre les nouveautés de quatre prédicants hérétiques de cette ville*), in-12, Louvain, 1630. Les quatre ministres visés dans cet écrit, où le calvinisme apparaît en fort mauvaise posture, sont les provocateurs dont il a été question. Ils s'appelaient Gisbert Voet, Godefroid Udemans, Henri van Swalmen et Samuel Everwyn. Ils étaient réputés les plus habiles parmi leurs coreligionnaires, et ils furent très mêlés aux polémiques religieuses de cette époque. Mais van Engelen en voulait surtout à Voet, plus remuant que les autres, et il composa contre lui plusieurs tracts, qui ne nous sont pas parvenus. Outre le volume désigné ci-dessus, van Engelen : 2° écrivit en latin, avec ses collègues Jean Schinkels et Chrétien Beusecum, une *Relation des troubles excités à Louvain par l'impression de l'Augustinus de Jansénius*. Cette relation fut envoyée, en 1641, à Urbain VIII, qui, par l'entremise de l'internonce Stravius, en témoigna aux collaborateurs son entière satisfaction. Elle est reproduite en grande partie dans la *Disquisitio historico-theologica, per Jacobum Mombron*, in-12, Cologne, 1692. 3° G. van Engelen fut encore l'un des rédacteurs et signataires de la *Declaratio sive Protestatio octo theologorum et professorum Lovaniensium*, datée du 18 juin 1642. Ces professeurs déclarent qu'ils ont voté contre la résolution prise par l'université de surseoir à l'exécution du bref que le pape (Urbain VIII) lui avait fait remettre le mois précédent. La pièce se trouve, elle aussi, accompagnée d'une lettre à l'internonce Stravius, dans la *Disquisitio* de Mombron.

Ant. Dave, *Oratio funebris in parentalibus Gul. ab Angelis*, in-4°, Louvain, 1649; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire des Pays-Bas*, Louvain, 1765, t. v; Foppens, *Bibliotheca Belgica*, part. I, Bruxelles, 1739; Van der Aa, *Biographisch Woordenboeck*, Haarlem, 1852, t. I; Thonissen, *Biographie nationale de Belgique*, Bruxelles, 1878, t. VI; Oudenhoven, *Beschryvinge der stadt en Meyerye van s'Hertogenbossche*, Amsterdam, 1649; Bois-le-Duc, 1670.

J. FORGET.

ENNEMIS (AMOUR DES). — I. Notion. II. Obligations pratiques.

I. NOTION. — L'amour des ennemis peut être considéré comme *précepte* et comme *vertu*. — 1° En tant que précepte, il se rattache au grand commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Les prescriptions de la loi naturelle et de la loi positive divine qui ont pour objet l'amour du prochain en général doivent s'entendre aussi de l'amour des ennemis. Voir t. II, col. 2256-2260. Toutefois, le devoir de la charité même à l'égard de ceux qui nous haïssent ou nous ont fait du mal, est rappelé, en termes formels, dans l'Ancien et surtout dans le Nouveau Testament. *Non oderis fratrem tuum in corde tuo, sed publice argue eum ne habeas super illo peccatum. Non quæras ultionem, neque memor eris injuriæ civium tuorum.* Lev., XIX, 17, 18. *Cum ceciderit inimicus tuus ne gaudeas, et in ruina ejus non exultet cor tuum : ne forte videat Dominus, et displiceat ei, et auferat ab eo iram suam.* Prov., XXIV, 17, 18. *Relinque proximo tuo nocenti te et tunc deprecanti tibi peccata solventur.* Eccli., XXVIII, 2. Voir encore Prov., XX, 22 ; XXIV, 29.

Mais Notre-Seigneur devait promulguer dans toute sa perfection le précepte de l'amour envers les ennemis. Non content de prohiber la haine, la vengeance, les emportements de la colère, de faire de la réconciliation avec le prochain la condition préalable de toute offrande agréable à Dieu, Matth., V, 21-23, 38, 39, il dit expressément qu'il faut aimer ses ennemis, faire du bien à ceux qui nous haïssent, prier pour ceux qui nous persécutent et nous calomnient. Math., V, 44; Luc., V, 27, 35. Dans le *Pater*, s'il nous fait demander la remise des dettes contractées envers la justice divine, c'est à condition que nous pardonnions à ceux qui nous ont offensé. Matth., VI, 9-13; Luc., XI, 4. Cf. Marc., XI, 25; Luc., VI, 32, 35. D'ailleurs, il déclare expressément que Dieu nous refusera son pardon, si nous ne voulons pas pardonner à notre prochain, qu'on usera à notre égard de la mesure dont nous nous serons servis pour les autres. Matth., VI, 14, 15; Marc., XI, 25, 26; Luc., VI, 36-38. Il joint l'exemple au précepte. Il ne refuse pas le baiser du traître Judas, il lui donne même le nom d'ami. Matth., XXVI, 49, 50. Au Calvaire, sur le point d'expirer, il prie pour ses bourreaux. Luc., XXIII, 34. Dès les premiers temps du christianisme, les fidèles se sont fait une gloire d'imiter le divin Maître. Saint Étienne prie pour ceux qui se disposent à le lapider, Act., VII, 59, et depuis lors l'amour des ennemis est devenu un des signes distinctifs des vrais disciples de Jésus-Christ. *Amicos diligere*, dit Tertullien, *omnium est, inimicos autem solorum christianorum. Ad Scapulam*, c. I, *P. L.*, t. I, col. 698.

2° Considéré comme vertu, l'amour des ennemis se rattache à la vertu théologale de charité, ou plutôt il est un des actes commandés par cette vertu. Selon l'explication de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXV, a. 8, nous ne devons pas aimer nos ennemis comme tels, c'est-à-dire en tant qu'ils nous veulent du mal; ce serait approuver leurs mauvaises dispositions, et se complaire dans leur malice. Nous sommes tenus de les aimer, parce qu'ils possèdent la nature humaine, et qu'ils sont comme nous capables de parvenir, avec la grâce de Dieu, à l'éternelle béatitude. *Inimici autem*, dit le docteur angélique, *loc. cit., sunt nobis contrarii in quantum sunt inimici : unde hoc debemus in eis odio habere. Debet enim nobis displicere, quod nobis inimici sunt. Non autem nobis sunt contrarii, in quantum homines sunt, et beatitudinis capaces. Et secundum hoc debemus eos diligere.*

C'est avec raison que l'on attribue l'amour des ennemis à la vertu théologale de charité. L'amour naturel que l'homme porte à son semblable peut lui inspirer certains sentiments de commisération envers un ennemi malheureux; mais réprimer tout sentiment de vengeance, pardonner les plus cruelles injures, c'est un acte héroïque inspiré par l'amour de Dieu. *Dilectionis inimici*, dit saint Thomas, *solus Deus est ratio. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVII, a. 7. Comme on le voit par les écrits des anciens philosophes, notamment de Cicéron et de Sénèque, certains païens ont pratiqué le mépris des injures; mais ils ont à peine soupçonné le véritable amour des ennemis. Cicéron, *De officiis*, l. I, c. XXV; Sénèque, *De ira*, l. II, c. XXXII.

II. Obligations pratiques. — Voir t. II, col. 2260-2261. Les devoirs que nous impose l'amour des ennemis sont de deux genres, d'ordre *négatif* et d'ordre *positif*. De là, d'abord l'obligation de s'abstenir de tout sentiment de haine, de tout désir de vengeance. Il ne faut cependant pas confondre la haine d'inimitié qui a pour objet la personne même, avec la haine d'abomination qui se porte sur la mauvaise conduite et les vices du prochain. On ne doit pas rendre le mal pour le mal, ni même se réjouir des malheurs de son ennemi. Il est néanmoins permis de repousser une injuste agression, pourvu qu'on le fasse, *servato moderamine inculpatæ tutelæ*. De même, il n'est pas contraire à la charité de se réjouir d'une épreuve temporelle arrivée à un ennemi, si on la considère comme un moyen qui doit servir à sa conversion et à son salut, mais, dans ce cas, il faut prendre garde à ne pas se faire illusion sur la pureté de ses intentions.

Les devoirs d'ordre négatif que nous impose l'amour des ennemis obligent, selon l'expression des moralistes, *semper et pro semper*. Quant aux devoirs d'ordre positif, ils comprennent les signes d'amitié et de bienveillance, que, selon les diverses circonstances, nous devons donner même à nos ennemis. A la suite de saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXV, a. 9, les auteurs distinguent entre signes *communs* et signes *spéciaux*. Certains signes peuvent être communs *absolument*, d'autres ne le sont que *relativement*. Le sont *absolument* ceux que tous les hommes considérés comme tels se doivent entre eux; ne le sont que *relativement* ceux que l'on a coutume de se donner entre personnes de telle ou telle condition, de concitoyen à concitoyen, de parent à parent, de patron à ouvrier, etc. D'où il suit qu'un signe, qui passe pour commun en certains cas, peut devenir spécial ou extraordinaire en d'autres circonstances. D'après Scavini, il faut entendre par signes communs de dilection et de bienveillance, *ea quæ communiter omnibus exhibentur, seu potius quæ christiano a quovis christiano, concivi a concive, parenti a parente, pauperi a divite, superiori a subdito, et vicissim præstari solent, uti sunt communes orationes, eleemosynæ communes. Theologia moralis universa*, t. III, n. 346.

Tout homme, fût-il notre mortel ennemi, a droit à ces signes communs de bienveillance. Les refuser serait lui faire injure, lui signifier qu'on ne le regarde pas comme son prochain. On ne doit pas exclure ses ennemis des prières que l'on fait en général pour tous les hommes; s'ils sont pauvres, on doit leur faire l'aumône comme aux autres; s'ils saluent ou adressent la parole, il faut leur répondre, etc. Ceux qui exercent publiquement un métier ou une profession ne doivent pas refuser de les compter parmi leurs clients; c'est ainsi qu'un médecin ferait mal si, appelé par un ennemi, il ne voulait pas lui donner les secours de son art.

On admet cependant que l'on peut, pour un juste motif, et non par esprit de vengeance, refuser parfois certains signes communs de bienveillance. Un maître, par exemple, pourra ne point rendre le salut à un élève qui s'est mal comporté, s'il espère de la sorte le ramener à de meilleurs sentiments. Mais il va de soi qu'il ne faut recourir à ces moyens violents que pour un temps et avec une extrême réserve.

Quant aux témoignages spéciaux d'amitié et de bienveillance, les donner à ses ennemis, c'est aller au delà de ce qui est prescrit pour s'élever, à l'exemple des saints, jusqu'à la perfection de la charité : *Quod præter articulum necessitatis hujusmodi beneficia aliquis inimicis exhibeat, pertinet ad perfectionem charitatis*. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXV, a. 9. En certains cas cependant, ces signes ou témoignages spéciaux peuvent devenir plus ou moins obligatoires, par exemple, s'ils sont nécessaires pour éviter le scandale ou pour ramener un pécheur à de meilleurs sentiments. « Un pasteur n'oubliera pas, écrit à ce propos le cardinal Gousset, que le moyen pour lui de se gagner les cœurs et de les gagner à Jésus-Christ, c'est de prévenir en tout ceux qui se donnent pour ses ennemis, de leur rendre le bien pour le mal, de les bénir lorsqu'ils le maudissent, et de chercher à les excuser, autant que possible, devant Dieu et devant les hommes. » *Théologie morale*, t. I, p. 147.

Il n'est cependant pas contraire à la charité, pourvu que l'on ne pousse pas trop loin ses exigences, de demander la réparation d'un dommage injustement causé. Certaines personnes s'imaginent à tort que l'on ne peut pardonner à son ennemi, et être admis à la réception des sacrements sans se désister de toute revendication. Autre chose est de pardonner, autre chose est de renoncer à ses droits.

Est-il permis, non seulement d'exiger une juste réparation, mais encore de désirer le châtiment de ceux qui nous ont fait du mal? Si ce désir était inspiré par le pur amour de la justice, il ne serait pas illicite; mais, en cette matière, on est très exposé à se faire illusion; aussi, d'après saint Alphonse, il ne faut croire que difficilement ceux qui prétendent ne point garder de rancune, tout en voulant que la justice suive son cours. En pratique, chaque cas particulier devra être attentivement examiné.

S. Alphonse, *Theologia moralis*, l. III, n. 29; *Homo apostolicus*, tr. IV, n. 17. Tous les moralistes parlent de l'amour des ennemis, par exemple, C. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, n. 498-503. Outre les auteurs cités dans le corps de l'article, voir Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, Sermon sur la montagne, 14e jour; Bourdaloue, *Sermon sur le pardon des injures*, prononcé le XXIe dimanche après la Pentecôte; S. Alphonse, *Œuvres ascétiques*, trad. Dujardin, t. XVI, p. 412; cardinal Bellarmin, *Des sept paroles de Jésus-Christ sur la croix*, trad. Brignon, Avignon, 1837, l. I, c. I-III; cardinal Bona, *Principia et documenta vitæ christianæ*, c. XLIV; Waldmann, *Die Feindesliebe in der antiken Welt und im Christenthum*, Vienne, 1902; Randlinger, *Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz*, Paderborn, 1906; F. Steinmüller *Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz. Eine historisch ethische Abhandlung*, Ratisbonne, 1909.

L. Desbrus.

ENNODIUS (Saint) DE PAVIE. — I. Vie. II. Caractère. III. Ouvrages.

I. Vie. — Magnus Felix Ennodius était originaire du midi de la Gaule, d'Arles probablement, et appartenait à une famille considérable, encore que très appauvrie; il était du monde ou même du sang des Boèce, des Avienus, des Césaire et des Aurélien d'Arles, des Olybrius, etc. Né en 473, il quitta la Gaule de bonne heure et fut élevé à Milan. Mais, en 489, à l'âge de seize ans, il se trouva privé de la tante qui l'avait recueilli à la mort de ses parents et déjà peut-être orienté vers l'Église; sans avoir et sans appui, Dieu, dit-il dans son autobiographie, lui envoya un secours

inespéré; il demanda et obtint la main d'une jeune fille riche, et le voilà, selon son expression, de mendiant devenu roi. On incline fort à croire qu'il commença par enseigner l'éloquence avec éclat; en tous cas, sa prose et ses vers, sous le règne de Théodoric, lui valurent vite la célébrité. Mais le luxe et la gloire le corrompirent bientôt; Ennodius s'oublia jusqu'à railler la misère des pauvres et à mener lui-même, ses succès en poésie et en rhétorique aidant, une vie toute de vanité. Une maladie cruelle vint l'arracher à ses égarements. Ennodius, abandonné des médecins et désespérant de sa guérison, fit alors vœu au martyr saint Victor de se convertir, de publier la confession de ses fautes et de ne jamais plus cultiver les lettres profanes. Il guérit, et, pendant que sa femme allait s'ensevelir dans un cloître, il embrassa l'état ecclésiastique. Il fut ordonné diacre à Pavie vers 493, et, depuis ce temps, sa vie est mêlée aux affaires de l'Église.

On le voit, en 494, accompagner l'évêque de Pavie, saint Épiphane, dans son ambassade près de Gondebaud, roi des Burgondes. Plus tard, en 502, Maxime, le successeur d'Épiphane, emmène son diacre avec lui au IV^e^ concile romain célébré sous le pape saint Symmaque, *synodus Palmaris*, afin de soutenir la cause du pontife légitime contre la faction de l'antipape Laurent. Les ennemis de Symmaque s'étant élevés contre la décision conciliaire, *Adversus synodum absolutionis incongruæ*, Ennodius fut officiellement chargé d'en prendre la défense; et son apologie, *Apologeticus pro synodo quarta Romana*, lue publiquement dans un nouveau concile de l'an 503, approuvée de tous les Pères, fut insérée dans les actes de l'assemblée, entre les procès-verbaux de la IV^e^ et de la V^e^ session. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. franç., Paris, 1908, t. II, p. 969. A la mort de Maxime, Ennodius monta sur le siège de Pavie en 510 ou 511, et déploya dans l'administration de son diocèse une rare vigilance avec d'éminentes vertus. Telles étaient sa réputation et son autorité que le pape saint Hormisdas l'envoya deux fois, en 515 et en 517, à l'empereur Anastase I^er^, pour aller combattre à Constantinople l'hérésie monophysite et travailler au rapprochement des Églises d'Orient et d'Occident. La mission d'Ennodius resta par malheur stérile. L'évêque de Pavie mourut dans sa ville épiscopale le 17 juillet 521. On l'a élevé au rang des saints, et sa fête se célèbre au jour anniversaire de sa mort.

II. Caractère. — Rhéteur et évêque, poète ou plutôt faiseur de vers et prosateur, Ennodius, qui fut un des lettrés les plus distingués de l'époque de Théodoric, fut aussi un partisan passionné de la vieille rhétorique païenne. Il en admirait naïvement et complètement les programmes, les procédés, les thèmes d'ordinaire bizarres, sinon pis; ce système d'éducation lui semblait nécessaire pour tout le monde, même pour les prêtres; et c'eût été, selon lui, toucher à l'arche sainte que d'essayer de le réformer. Il ne faut donc pas s'étonner si l'on trouve, à chaque page, dans la prose et les vers d'Ennodius, la langue et l'imagination du paganisme; si les sujets que l'auteur se plaît à traiter, comme ceux qui se traitaient dans les écoles, sont empruntés souvent à l'ancien culte; et si partout les allusions à la fable et à l'histoire héroïque abondent. Du moins quelques traits de paganisme se montrent-ils toujours à côté de sentiments chrétiens. Ainsi, dans un *Itinéraire en Gaule*, Ennodius, après avoir vénéré les tombeaux des martyrs, se met à comparer les Alpes au labyrinthe de Crète et à parler de Dédale, de Phœbus et du Léthé; dans un autre itinéraire, les Parques figurent à côté de Jésus-Christ. Ennodius représente au V^e^ siècle la tendance profane qui allait à copier la littérature du paganisme.

Sous ces oripeaux, néanmoins, sous ce vernis mythologique qui couvre, en la déparant, l'œuvre d'Ennodius, on sent percer le chrétien et l'homme d'Église. L'évêque de Pavie est un champion ardent de la primauté du Saint-Siège; il tient que le pontife romain n'a pas dans l'Église d'autre juge que Dieu, et que le nom de *pape*, commun primitivement à tous les évêques, lui doit être réservé comme un titre d'honneur spécial. St. Léglise, *Saint Ennodius et la suprématie pontificale au VI^e^ siècle*, Lyon, 1890. Ennodius a en outre dénoncé, *Dict.*, VI, le danger de l'erreur monophysite, et on sait le rôle qu'il a joué dans la tentative de réconciliation entre l'Orient et l'Occident. Il semble bien, quoiqu'on l'ait contesté, qu'Ennodius se rattache plus, dans la question de la grâce, à Cassien et à Fauste qu'à saint Augustin et à saint Prosper d'Aquitaine; car, s'il croit l'homme incapable d'avancer sans la grâce dans la voie de la vertu, il reconnaît à l'homme le pouvoir d'y entrer. On voit par une curieuse lettre d'Ennodius, IV, 8, qu'au commencement du VI^e^ siècle, la légitimité du prêt à intérêts n'était pas contestée et que l'affranchissement dans l'Église était prononcé ou du moins rédigé par l'évêque lui-même, sur la simple demande du maître de l'esclave.

III. Ouvrages. — Dans les manuscrits on ne trouve point les productions d'Ennodius rangées par groupes distincts; elles s'y entremêlent et s'y suivent, sans autre ordre en général que l'ordre chronologique. Mais le P. Sirmond et presque tous les éditeurs modernes après lui les ont divisées en quatre groupes : *Lettres*, *Opuscules*, *Dictiones* ou discours, *Poésies*.

1° Les lettres, *Epistolæ ad familiares*, *P. L.*, t. LXIII, col. 13-168, au nombre de 297, ont été réparties par le P. Sirmond en neuf livres, selon l'usage qui a prévalu en pareille matière depuis Pline le Jeune. Elles sont adressées pour la plupart à de très hauts personnages dans l'Église ou dans l'État, et à Euprepia, sœur d'Ennodius. Nul doute qu'elles ne remontent à l'époque où l'auteur était diacre, et ne soient antérieures par conséquent à l'an 513. Écrites de ce style obscur et entortillé qu'affectionnaient les derniers rhéteurs païens, infectées de mauvais goût et de recherche, ces lettres ne laissent pas d'avoir une valeur historique et de nous fournir d'utiles renseignements sur la civilisation de l'Italie au temps de Théodoric.

2° Toutefois les 10 *Opuscules* d'Ennodius, *Opuscula miscella*, *P. L.*, t. LXIII, col. 176 sq., excitent généralement un plus vif intérêt. On y remarque notamment le panégyrique du roi des Ostrogoths, Théodoric, col. 176-184, composé en 507, à l'occasion sans doute d'une fête politique, non pas, comme on l'a cru, pour remercier le prince de s'être déclaré contre l'antipape Laurent, et qui ne laisse pas, malgré ses graves défauts, de dénoter un talent supérieur en même temps que de nous offrir une source historique d'un très haut prix. C. Cipolla, *Intorno al panegirico di re Theodorico*, Padoue, 1889. Citons encore la vigoureuse et triomphante apologie de la *synodus Palmaris* et du pape saint Symmaque, col. 183-207, Duchesne, dans la *Revue de philologie*, 1883, p. 78-81; deux biographies de saints, la *Vie de saint Épiphane*, évêque de Pavie, mort selon toute apparence le 27 janvier 497, col. 207-240, et la *Vie de saint Antoine, moine de Lérins*, col. 239-246, toutes les deux pleines d'affectation et d'enflure; l'*Eucharisticum de vita sua*, col. 245-250, courte autobiographie, en forme de prière, à l'exemple des *Confessions* de saint Augustin, et dont le P. Sirmond a emprunté le titre au poème similaire de Paulin de Pella; la *Parænesis didascalica*, col. 249-256, sorte de manuel de pédagogie, dans lequel, selon le goût du temps, les vers alternent avec la prose, et que l'auteur écrivit en 511, à la demande de ses deux jeunes amis, Ambroise et Beatus.

3° Les 28 *Dictiones*, col. 263-308, mélange bizarre de profane et de sacré, comprennent dix déclamations d'école, *controversiæ*, sur des sujets convenus et comme traditionnels, cinq discours de morale païenne, *ethicæ*, *suasoriæ*, des modèles de sermons, l'un, entre autres, pour l'anniversaire du sacre de l'évêque de Milan, Laurent, vers 505, etc. Tout ou presque tout y est empreint fortement de pure rhétorique, et rien n'y sort de l'ornière.

4° Quant aux poésies d'Ennodius, col. 309-362, le P. Sirmond les a partagées en deux livres. Le l. I^er^ comprend 21 petits poèmes, presque tous de circonstance, entre autres, deux récits de voyages, un épithalame d'une grande variété de mètres et d'un ton peu chrétien, un panégyrique de saint Épiphane à l'occasion du trentième anniversaire de son épiscopat, en 496, douze hymnes religieuses, consacrées pour la plupart à la sainte Vierge et aux saints, mais qui, ce semble, n'ont pas trouvé place dans la liturgie. Le l. II° contient 151 pièces, très courtes : épitaphes, inscriptions pour des églises, des baptistères, des statues, éloges d'évêques et de saints, épigrammes dont l'extrême licence rivalise parfois avec celles de Martial, etc. Dans tout ce fatras, il n'y a pas une étincelle de poésie vraie.

Après l'édition incomplète et sans ordre de Grynæus, dans les *Orthodoxographi*, Bâle, 1569, p. 269-480, l'édition bien meilleure du P. Sirmond parut en 1611, à Paris, in-8°. Elle se retrouve, notamment, dans les *Œuvres* du P. Sirmond, t. I, dans la *Bibliothèque* de Galland, t. XI, p. 47-218, dans *P. L.*, t. LXIII. Deux nouvelles éditions complètes ont été publiées, l'une par G. Hartel, *Corpus script. eccl. lat.*, Vienne, 1882, t. VI, l'autre par Fr. Vogel, *Monumenta Germaniæ historica, Auct. antiquiss.*, Berlin, 1885, t. VII. M. St. Léglise a entrepris de traduire en français les écrits d'Ennodius; le t. I, contenant les lettres, texte et traduction, a paru, in-8°, Paris, 1906; *Acta sanctorum*, t. IV julii, p. 271 sq.; *Histoire littéraire de la France*, t. III, p. 96; Fertig, *Ennodius und seine Zeit* (progr.), I, Passau, 1855; II et III, Landshut, 1858, 1860; C. Tanzi, *La cronologia degli scritti di M. F. Ennodio*, Trieste, 1889; Magani, *Ennodio*, 3 in-8°, Pavie, 1886; B. Hasenstal, *Studien zu Ennodius* (progr.), in-8°, Munich, 1890; A. Ebert, *Histoire de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. franç., Paris, 1883, t. I, p. 461-469; J.-J. Ampère, *Histoire de la France avant Charlemagne*, Paris, 1867, t. II, p. 194 sq.; Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, nouv. trad. franç., Paris, 1905, t. III, p. 160-162; *Realencyclopädie*, t. V, p. 393; Hurter, *Nomenclator*, 3^e^ édit., 1903, t. I, col. 480-483.

P. GODET.

ENSABATÉS. Voir VAUDOIS.

ENTHOUSIASTES. Beaucoup de protestants modernes comprennent sous ce nom tous ceux qui, dans le christianisme, furent, ou se crurent, l'objet de faveurs particulières de Dieu, et dirigèrent leur vie, non seulement d'après les enseignements, communs à tous les chrétiens, de l'Écriture et de l'Église, mais d'après les inspirations miraculeuses qu'ils reçurent, ou crurent recevoir, du ciel. Sont ainsi rangés parmi les enthousiastes, dans un gracieux pêle-mêle, à la suite des prophètes d'Israël, les apôtres et saint Paul en particulier, tous les mystiques de la primitive Église, du moyen âge et des temps modernes, orthodoxes aussi bien qu'hérétiques; sainte Thérèse et la B. Marguerite-Marie sont des enthousiastes comme les camisards et les quakers. Cf. la bibliographie et les textes cités par K. Thieme, art. *Verzückung* de la *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, t. XX, p. 586 sq.

D'ordinaire, le mot est pris dans un sens péjoratif et désigne ceux qui, sous prétexte d'inspirations directes de Dieu, se dérobent à la direction des autorités spirituelles. Ainsi Théodoret, parlant des massaliens : « On les appelle enthousiastes, parce que, soumis à l'influence d'un certain démon, ils le prennent pour la présence en eux de l'Esprit-Saint, » ἐνθουσιαστὰ γὰρ καλοῦνται, δαίμονός τινος ἐνέργειαν εἰσδεχόμενοι, καὶ πνεύματος ἁγίου παρουσίαν ταύτην ὑπολαμβάνοντες. Et il les montre se détournant du travail des mains comme d'un vice, se donnant au sommeil, et prenant les fantaisies de leurs songes pour des prophéties. *H. E.*, l. IV, c. X, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1144.

Les premiers protestants sont restés, sur ce point, fidèles à l'usage antique. Ainsi l'art. 8 de Smalcalde dit : *Præmuniamus nos adversum enthousiastas, id est spiritus qui jactitant se, ante verbum et sine verbo, spiritum habere, et ideo Scripturam, sive vocale verbum judicant, flectunt et reflectunt, pro lubitu.* En vertu de cette notion, la papauté est donnée comme « un pur enthousiasme », *merus enthusiasmus*, le pape prétendant que « tout ce qu'il pense et ordonne dans l'Église est juste et bon, quand bien même il déciderait contrairement à l'Écriture. » Adam et Ève furent des « enthousiastes » au paradis terrestre, parce qu'ils se laissèrent entraîner « loin des préceptes formulés par Dieu même, vers leurs opinions propres et leurs inspirations personnelles. » Même doctrine dans la *Formule de concorde*, part. I, c. II, a. 4, 6; part. II, c. II, a. 6. *Libri symbolici Ecclesiæ lutheranæ*, Leipzig, 1847, t. II, p. 34; t. III, p. 28, 99, 118.

Luther a appliqué le qualificatif d'*enthousiastes* aux « prophètes célestes » et autres illuminés qui se refusaient à suivre sa direction, aux sacramentaires. *Sämmtliche Werke*, Erlangen, 1826 sq., t. LXIII, p. 387. Mélanchthon traite de « fanatiques » les enthousiastes pour qui « l'Esprit-Saint est donné, ou est efficace, en dehors de la parole de Dieu, et qui pour cette cause méprisent le ministère de l'Évangile et des sacrements. » *Confess. August. var.*, a. 5, dans *Corpus reformatorum*, t. XXVI, col. 354 sq.

Au XVIII^e^ siècle, on traita d'enthousiastes les méthodistes dans leur ferveur première. Aujourd'hui, encore, on donne le même nom aux adhérents de ces *revivals*, qui secouent les foules protestantes, et créent parfois aux autorités spirituelles et temporelles de si sérieuses difficultés. M. A. Matter est dans la tradition des premiers protestants, quand il écrit : « En théologie, on a parfois appelé enthousiastes les mystiques ou fanatiques qui se fondent sur une lumière intérieure pour négliger les enseignements de l'Écriture sainte. » *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger t. IV, p. 435.

J. DE LA SERVIÈRE.

ENTYCHITES (EUTYCHITES). Le premier auteur ecclésiastique qui nous révèle l'existence de ces sectaires, c'est Clément d'Alexandrie, et encore ne le fait-il qu'en passant, à l'endroit des *Stromates* où il note que, parmi les sectes, les unes tirent leur nom de leur fondateur, les autres de l'endroit où elles ont vu le jour, comme les pérates, de la nation à laquelle elles appartiennent, comme les phrygiens, d'autres encore de leur manière de vivre, comme les encratites, de leurs croyances spéciales, comme les docètes et les hématites, de l'objet de leur culte, comme les caïnites et les ophites, d'autres enfin des impiétés qu'elles osent perpétrer, comme les partisans de Simon, dits entychites : αἱ δὲ ἀφ' ὧν παρανόμως ἐπετηδεύσαν τε καὶ ἐτόλμησαν, ὡς τῶν Σιμωνιανῶν, οἱ ἐντυχῖται καλούμενοι. *Strom.*, VII, 17, *P. G.*, t. IX, col. 553. Et le seul auteur qui, après Clément d'Alexandrie, mentionne cette secte pendant la période patristique, c'est Théodoret, qui la signale parmi celles qui sont sorties « de la racine très amère de Simon. » *Hæret. fab.*, I, 1, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 345.

Selon la lecture de Potter, dans le texte et les notes des *Stromates*, il s'agit de personnages appelés ἐντυχῖται. Que peut bien signifier ce mot? D'après la précision de Clément d'Alexandrie, ce terme ne fait pas la

moindre allusion à un personnage de la suite de Simon, qui aurait réellement porté ou symboliquement adopté le nom d'Entychès, et dont par ailleurs on ignore complètement l'existence, mais à une manière coupable de vivre. Or, étymologiquement, il peut dériver de ἐντυχία, réunion, colloque familier, voir ces mots dans Henri Estienne, *Thesaurus*, édit. Didot, Paris, 1831-1864; il signifierait alors ceux qui se livrent à des familiarités répréhensibles, à moins qu'il n'y ait là qu'un à peu près par allusion à la pratique obscène de se livrer au premier venu, au hasard, au gré des circonstances et sans choix préalable. Mais, au lieu de ἐντυχαί ou ἐντυχηταί, il semble qu'il conviendrait de lire de préférence εὐτυχιταί, de εὖ, τύχη, pour signifier la bonne fortune qui faisait de chaque sectaire un homme heureux. Pour des disciples de Simon, en effet, il est facile d'entendre en quoi ils faisaient consister le bonheur. C'était un principe, chez eux, que les actes sont indifférents ou qu'il n'y a pas d'actes mauvais; ils ne se croyaient astreints à aucune loi et ne se privaient d'aucune obscénité. Mettant leur salut dans la seule foi en Simon et en Hélène, ils pratiquaient effrontément la promiscuité, en la qualifiant de dilection parfaite et de saint des saints, par un emprunt sacrilège à la langue religieuse. Δεῖ μίγνυσθαι, λέγοντες· πᾶσα γῆ γῆ, καὶ οὐ διαφέρει ποῦ τις σπείρει, πλὴν ἵνα σπείρῃ· ἀλλὰ καὶ μακαρίζουσιν ἑαυτοὺς ἐπὶ τῇ ἀδιαφόρῳ μίξει, ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην καὶ τὸ ἅγιον ἁγίων. *Philosoph.*, VI, I, 19, édit. Cruice, Paris, 1860, p. 264. « Ils osaient dire, note Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 41, que les âmes ne sont envoyées dans le corps que pour y honorer les anges, créateurs du monde, par toutes sortes de crimes. Origène les met entre ceux qui opposaient le Dieu de l'Évangile à celui de la Loi et des Prophètes, voulant que Jésus-Christ fût le fils, non de celui-ci, mais d'un autre Dieu inconnu. » Les entychites étaient de vrais antinomistes, les pires des hommes, cherchant à justifier leurs désordres et leur immoralité par des motifs d'ordre religieux.

On ne saurait nullement les confondre avec les euchites; et c'est à tort que Cotelier a proposé de lire εὐτυχιται plutôt que ἐντυχιταί. *Pat. apost.*, Amsterdam, 1724, t. I, p. 322, 323, n. 5; *P. G.*, t. I, col. 927. La confusion a été faite par Hervet, qui a pris les entychites pour les euchites; et Le Nourry le souligne avec raison. *Appar. ad Bibl. max. Patrum*, Paris, 1703-1715, l. III, diss. II, c. XIII, a. 3, col. 1089; *P. G.*, t. IX, col. 1246. Théodoret a bien distingué les uns des autres, car il nomme les entychites à un endroit et consacre un article spécial aux euchites.

Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 41; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 701.

G. BAREILLE.

ENVIE. — I. Notion. II. Effets. III. Remèdes.

I. NOTION. — L'envie peut être considérée comme passion et comme vice. Comme passion, elle est une des formes de la tristesse, et se rapporte par conséquent à l'appétit concupiscible. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXXV. Considérée comme vice, l'envie est une habitude coupable qui prédispose à voir de mauvais œil (*invidere*) le bien du prochain, et à s'en affliger comme d'une atteinte portée à une supériorité que l'on ne veut que pour soi. Il ne faut donc pas la confondre avec le sentiment d'effroi et de tristesse que l'on éprouve à la vue du succès des méchants, ni même avec la jalousie, en latin, *zelus*. Dans le langage ordinaire, envie et jalousie sont souvent synonymes; ce sont, cependant, deux choses qu'il importe de distinguer. Le jaloux ne veut pas précisément que le prochain soit privé de son bien; mais il s'afflige en voyant qu'il est, lui, moins favorisé. Un collégien, par exemple, est furieux du succès de ses condisciples, il voudrait les voir échouer aux examens; voilà l'envie dans toute sa laideur. Un officier, sans souhaiter le moindre mal à ses camarades, tout en se réjouissant de leur heureuse chance, ne peut s'empêcher d'éprouver du dépit et de la tristesse en constatant qu'il est moins bien servi par les circonstances. C'est la jalousie ou émulation. Ce sentiment peut être bon ou mauvais selon la nature des choses, qui en sont l'objet. *Potest aliquis tristari de bono alterius*, dit saint Thomas, *non ex eo quod ipse habet bonum, sed ex eo quod deest nobis bonum illud, quod ipse habet. Et hoc proprie est zelus, ut Philosophus dicit in II Rhetor. Et si iste zelus sit circa bona honesta, laudabilis est. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXXVI, a. 2. Voir t. II, col. 2262-2263. Quant à l'envie, selon l'observation faite par saint Thomas, elle ne saurait être que mauvaise. Aussi, on l'a toujours regardée comme un vice particulièrement odieux, comme un des fruits les plus détestables de l'égoïsme et de l'orgueil. *Quarto modo aliquis tristatur*, dit encore saint Thomas, *de bonis alicujus, in quantum alter excedit ipsum in bonis. Et hoc proprie est invidia. Et istud semper est pravum ut etiam Philosophus dicit in II Rhetor., quia dolet de eo, de quo est gaudendum, scilicet de bono proximi. Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XXXVI, a. 2. Voir la différence entre ζῆλος, l'émulation, et φθόνος, l'envie, dans Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, trad. franç., Bruxelles, 1869, p. 99-104.

L'envie a pour principale cause, un orgueil qui ne peut supporter de supérieurs ni même de rivaux. De l'envie à son tour, comme d'une source maudite, procède tout un monde d'iniquités. Aussi est-ce avec raison qu'elle est rangée parmi les péchés capitaux. L'envieux cherche dans le mal du prochain un adoucissement à la coupable tristesse à laquelle il s'abandonne; on ne se tromperait pas si on le comparait à l'animal atteint de la rage qui s'imagine se procurer un soulagement en se jetant avec fureur sur les passants. *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXVI, a. 4.

De ce qui précède, il ressort évidemment, que l'envie est, de sa nature, un péché mortel, et un péché des plus graves. D'ailleurs, saint Paul la place parmi les vices qui empêchent d'entrer dans le royaume de Dieu. Gal., V, 21. Il arrive souvent, cependant, qu'elle ne constitue qu'un péché véniel, soit à raison de la légéreté de la matière, soit à cause du défaut de parfait consentement. Marc, *Institutiones morales*, Rome, 1911, n. 368.

II. EFFETS. — Ces effets sont d'ordre physiologique et d'ordre moral. Comme toute tristesse prolongée, l'envie exerce sur l'organisme une funeste influence. « Elle a, dit le Dr Charles Vidal, une action cardio-vasculaire qui se traduit par de l'angoisse et des troubles de la nutrition et par des lésions viscérales macroscopiques qui laissent voir, à l'autopsie de l'envieux, un cœur petit, des vaisseaux petits, des muscles pâles. Bref, l'envie produit une diminution de l'intensité de l'irrigation sanguine et par suite des échanges; donc, un trouble profond de la nutrition générale. La tonicité générale diminue, le cerveau s'irrite, le tube digestif digère moins bien. C'est une cause profonde de déliquescence organique, nuisible à tous, aux vieillards et aux chétifs surtout, que l'esprit populaire a très bien observé, puisqu'il en a synthétisé les conséquences dans cette expression : se dessécher d'envie. » *Religion et médecine*, p. 140.

Au point de vue moral, saint Grégoire, cité par saint Thomas, énumère en ces termes les filles ou rejetons de l'envie : *De invidia oritur odium, sussuratio, detractio, exultatio in adversis proximi, et afflictio in prosperis. Sum. theol.*, IIa IIæ, q. XXXV, a. 4. Par *sussuratio* il faut entendre : *oblocutio mala de proximo ad*

tollendam amicitiam cum eo. Marc, *Institutiones morales*, n. 369. A propos du déplaisir causé par la prospérité du prochain, *afflictio in prosperis*, saint Thomas fait la remarque suivante qui sert à mieux préciser le vrai caractère de l'envie : *Afflictio autem in prosperis proximi, uno modo est ipsa invidia : in quantum scilicet aliquis tristatur de prosperis alicujus secundum quod habent gloriam quamdam. Alio vero modo est filia invidiæ, secundum quod prospera proximi eveniunt contra conatum invidentis, qui conatur impedire. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVI, a. 4, ad 3um.

On n'étonnera personne en disant que l'envie a joué un rôle immense dans l'histoire du monde. Il semble que ce vice, justement appelé un péché diabolique, devrait être le triste apanage de l'esprit de ténèbres; et cependant, l'homme, s'il n'est pas transformé par la grâce, est très exposé à devenir l'esclave de l'envie. Qui pourrait compter les calomnies, les rapports malicieux, les injustes persécutions dont ce vice maudit a été la cause, sans parler des œuvres utiles qu'il a supprimées ou entravées? Il est, à vrai dire, un des pires ennemis de la religion et de la société. L'Écriture sainte nous fournit, à cet égard, les exemples les plus frappants. C'est par l'envie du démon que le péché est entré dans le monde. *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum : imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.* Sap., II, 24, 25. C'est l'envie qui arme contre le juste Abel la main du cruel Caïn. Gen., IV, 3-8; I Joa., III, 12. C'est sous l'empire de la même passion qu'Ésaü forme contre Jacob des projets homicides, Gen., XXVII, 41; que Joseph est vendu par ses frères, Gen., XXXVII, 10-20; que David est persécuté par Saül, qui avait « l'œil » sur lui, I Reg., XVIII, 9, 29; enfin n'est-ce pas l'envie qui a excité contre Notre-Seigneur la fureur des Juifs déicides? Marc., XV, 10.

III. Remèdes. — De ce qui précède, il est facile de déduire, comme corollaire, la méthode à suivre pour la guérison de l'envie, et les principaux remèdes à employer.

L'envie étant une des formes de la tristesse, souvent il sera bon de faire diversion, de procurer à l'envieux quelque honnête distraction qui l'aide à sortir du marasme où le jette sa noire passion. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXXVIII.

L'envieux est un insensé qui se rend malheureux en s'affligeant du bien d'autrui; il est la première victime de sa propre malice. *Pulchre quidam de neotericis*, dit saint Jérôme, *græcum versum transferens, elegiaco metro de invidia lusit, dicens :*

Justius invidia nihil est quæ protinus ipsum
Auctorem rodit, excruciatque animum.

Comment. in Epist. ad Gal., l. III, c. V, *P. L.*, t. XXVI, col. 417.

Ces considérations prudemment développées, sont certainement de nature à ramener les envieux à des sentiments plus raisonnables.

L'envie est le fruit de l'orgueil. Pour en préserver les âmes, il importe donc de leur inculquer fortement l'humilité. Au lieu de s'affliger du succès d'autrui, l'humble est tout disposé à s'en réjouir. Il redit volontiers la parole de saint Jean-Baptiste : *Illum oportet crescere, me autem minui.* Joa., III, 30.

L'envie est opposé à la charité fraternelle. L'amour envers le prochain sera donc le grand remède à ce vice. C'est pourquoi un directeur prudent et éclairé rappellera souvent que l'amour de Dieu est inséparable de l'amour du prochain, I Joa., IV, 20; qu'il est impossible de se sanctifier si l'on garde dans son cœur des dispositions contraires à la charité, telles que rancune, envie, etc. C'est un point très important, sur lequel même les personnes pieuses sont exposées à se faire illusion. On ne saurait donc y revenir avec trop d'insistance.

Outre les auteurs cités dans le corps de l'article, voir S. Cyprien, *Liber de zelo et livore*, *P. L.*, t. IV, col. 637-652; S. Augustin, *Expositio Epist. ad Gal.*, n. 52, *P. L.*, t. XXXV, col. 2142; S. Grégoire de Nysse, *De vita Moysis*, *P. G.*, t. XLIV, col. 321, 325; S. Jean Chrysostome, *In Joa.*, homil. XXXVII, n. 3, *P. G.*, t. LIX, col. 210; *In Epist. ad Rom.*, homil. VII, n. 6, *P. G.*, t. LX, col. 449-451; S. Basile, *De invidia*, XI, *P. G.*, t. XXXI, col. 372-384; Buseus, *Panarius*, t. I, p. 528-548; cardinal Bona, *Manuductio ad cælum*, VIII; Grosse, *Cours de religion, d'après l'ouvrage allemand du R. P. Wilmers*, Paris, 1880, t. IV, p. 145; Laborie, *Les péchés capitaux*, X, XI, Paris, 1908; Bouchage, *Pratique des vertus*, Paris, 1908, t. I, p. 472; Merx, *Thesaurus biblicus*, Paris, 1883, p. 285-287; Marc, *Institutiones morales*, Rome, 1911, n. 368-369, et les autres moralistes.

L. Desbrus.

ÉON DE L'ÉTOILE, *Eons, Eudo, Euno, Evus, de Stella*, hérétique, condamné au concile de Reims (1148). Il naquit à Loudéac, d'après le *Chronicon britannicum*, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1781, t. XII, p. 558. Cf. A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, Rennes, 1905, t. III, p. 210. Il est mal connu. A prendre à la lettre la plupart des chroniqueurs qui s'occupent de lui, on a l'impression que ce fut un fou. Ils racontent que c'était un ignorant qui, entendant chanter à l'église : *Per eum qui venturus est judicare vivos et mortuos*, crut que le mot *eum* le désignait — Guillaume de Newbury (*Neubrigensis*), *De rebus anglicis*, l. I, c. XIX, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1786, t. XIII, p. 97, dit qu'on l'appelait *sermone gallico Eun* — donc qu'il devait, lui, juger les vivants et les morts, donc qu'il était le fils de Dieu. Il publia cette découverte, recruta de nombreux adhérents, marcha à leur tête, entouré de disciples qu'il appelait anges, sagesse, jugement, etc. Après diverses péripéties, il comparut, au concile de Reims, devant le pape Eugène III; il s'appuyait sur un bâton fourchu, et, comme on lui demanda ce que cela signifiait, il répondit : « C'est un grand mystère. Lorsque je tiens ce bâton les deux pointes en l'air, Dieu a en sa puissance les deux tiers du monde; mais, quand je renverse les deux pointes, alors, plus riche que mon père, je commande aux deux tiers du monde, et Dieu n'a plus que l'autre tiers. » Le concile accueillit cette déclaration par un éclat de rire. Si tout cela est exact, Éon fut un de ces maniaques, qui ne manquèrent pas au moyen âge, dont la folie fut invraisemblablement contagieuse. Mais faut-il accepter ces témoignages tels quels? Les plus détaillés, en particulier celui de Guillaume de Newbury, se corsent de récits extraordinaires sur des prestiges diaboliques : Éon aurait été entouré d'une lumière fantastique, transporté par le diable d'une province dans l'autre; il aurait nourri la foule qui le suivait dans les déserts de mets abondants apparus à l'improviste, qui, du reste, n'étaient pas solides, mais aériens, etc. Cf. les quelques lignes si expressives de Robert de Torigni, dans L. Delisle, *Chronique de Robert de Torigni, abbé du mont Saint-Michel*, Rouen, 1872, t. I, p. 248. Les succès d'Éon parurent tellement disproportionnés avec le mérite du personnage qu'on voulut les expliquer par l'intervention du diable. (Cette réputation de sorcellerie s'est maintenue et même amplifiée dans la suite. Cf. P. Levot, *Biographie bretonne*, t. I, p. 676.) Peut-être ne serait-on pas éloigné de la vérité en supposant : 1° que la popularité dont il jouit était due, pour une bonne part, aux théories d'ordre pratique lancées par lui dans la circulation. « Éon, remarque justement P. Levot, *Biographie bretonne*, t. I, p. 677, n'est rien moins que l'apôtre du commu-

nisme pur au moyen âge. Pour comprendre son rôle, il faut se reporter à son temps. Il n'y avait alors aucun droit qui protégeât la société. Les barons bretons étaient devenus de véritables brigands. Devant cette horrible anarchie, en l'absence de tout droit écrit et en action, il est probable que des milliers d'hommes s'étaient jetés dans la vie sauvage; mais personne n'avait érigé en principe ce déplorable système. Éon le fit. Il proclama la maxime : « Tout est à tous. » Quand on invite ceux qui n'ont rien à se partager les biens de ceux qui possèdent, on allume aisément des convoitises, et, si les circonstances s'y prêtent, on a chance d'être suivi. Éon réussit parce que : 2° loin d'être le fou qu'on se représente, il ne fut pas dépourvu de l'habileté nécessaire. Agissant sur des populations frustes, farouches, d'une religion grossièrement comprise, mais de tempérament religieux, déclarant la guerre au clergé, et, précise Guillaume de Newbury, *ecclesiis maxime monasteriisque infestus*, il songea à remplacer ce qu'il voulait détruire et se donna hardiment pour celui que le symbole annonçait comme le juge des vivants et des morts. On comprend, dès lors, que la multitude fanatisée ait été, dans ses mains, l'instrument docile que les textes nous montrent, tandis qu'on a peine à comprendre qu'un aliéné ait créé un mouvement tel que celui qu'il suscita et l'ait dirigé avec la maîtrise dont il fit preuve. Reste à expliquer, dans cette hypothèse, le langage qu'il tint au concile de Reims; mais ne pourrait-on pas admettre que, se sentant perdu, il simula la folie devant le concile, afin d'échapper à une condamnation rigoureuse?

Quoi qu'il en soit de ces suppositions, il semble acquis que l'enseignement d'Éon de l'Étoile se réduisit aux points suivants : sa filiation divine, la guerre à l'Église (hiérarchie, biens des églises et des monastères), une sorte de communisme. Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. LXXVIII, *P. L.*, t. CCV, col. 229, cf. col. 545, qui ne prononce pas son nom, l'appelle *quidam manichæus*, et Robert Abolant, dans sa continuation de la Chronique de Sigebert de Gembloux, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XIII, p. 332, dit : *de suis quosdam quidem angelos, alios autem apostolos faciebat, et propriis angelorum seu apostolorum nominibus appellabat, quo plane signo et ipsum ex manichæorum officina prodiisse possumus intelligere ex iis quæ dicta sunt suo loco de manichæis.* Faut-il en conclure qu'Éon fut un manichéen ou cathare? On l'a dit, cf., en particulier, I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 102-104, mais sans fondement assez ferme, car le signe qu'en donne Robert est bien vague et incertain, et l'appellation de Pierre le Chantre, qui manifestement ne connaît guère Éon de l'Étoile, s'explique par ce fait que, de son temps, volontiers on qualifiait de « manichéens » les obscurs hérétiques contemporains du renouveau du manichéisme. En dehors de son hostilité contre l'Église, nous ne voyons pas qu'Éon ait eu des doctrines communes avec les cathares. Il en serait autrement si l'on pouvait admettre avec Brial, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1808, t. XV, p. 697; cf. H. C. Lea, *Histoire de l'inquisition au moyen âge*, trad. S. Reinach, Paris, 1903, t. I, p. 74, que le traité d'Hugues d'Amiens, archevêque de Rouen, *Contra hæreticos sui temporis*, c'est-à-dire contre des hérétiques bretons du milieu du XII^e^ siècle, *P. L.*, t. CXCII, col. 1255-1298, est dirigé contre Éon et ses partisans. Il est question, dans cet écrit, d'erreurs sur le baptême des enfants, sur le mariage, etc., qui ne sont pas sans analogies avec l'enseignement cathare, sans toutefois le reproduire suffisamment pour qu'on soit autorisé à ranger parmi les cathares ces hérétiques. Mais il semble difficile d'attribuer à Éon et aux siens toutes ces erreurs et les arguments subtils que l'archevêque de Rouen met dans leurs bouches, étant donné surtout que les anciens chroniqueurs qui parlent d'Éon ne lui prêtent rien de pareil; ces hérétiques de la Bretagne s'apparentent plutôt aux henriciens et aux pétrobrusiens. Cf. *Histoire littéraire de la France*, 2^e^ édit., Paris, 1869, p. VII, 658; H. Haupt, *Realencyklopädie*, Leipzig, 1878, t. V, p. 576; surtout Ch. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 158-161.

Éon fut condamné à la prison par le concile de Reims, et confié à la garde de l'archevêque de Reims, d'après le prémontré Robert Abolant, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XIII, p. 332; Pierre le Chantre, *P. L.*, t. CCV, col. 229, 545, à celle de Suger, abbé de Saint-Denis, d'après Othon de Freising, *De gestis Friderici imperatoris*, l. I, c. LV, dans *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, t. XIII, p. 658. Il mourut peu de temps après. Ses partisans s'étaient répandus assez vite dans diverses provinces, au rapport du *Chronicon britannicum*, *ibid.*, t. XII, p. 558; Othon de Freising, *ibid.*, t. XIII, p. 658, précise que ce fut *circa Britanniam et Guasconiam*. Si ce dernier renseignement est exact, il est possible que le concile de Reims ait en vue les éonites, en même temps que les henriciens et autres précurseurs du catharisme, dans son 18^e^ et dernier décret, où il ordonne *ut nullus omnino hominum hæresiarchas et eorum sequaces, qui in partibus Guasconiæ aut Provinciæ vel alibi commorantur, manu teneat vel defendat.* Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. X, col. 1113. Ce qui est sûr, c'est que les éonites furent traqués; dans le diocèse d'Alet surtout (sans doute Alet en Bretagne, et non Alet en Languedoc, comme le dit H. Haupt, *Realencyklopädie*, t. V, p. 576), ils furent irréductibles, préférant les supplices et le bûcher à la rétractation. Les historiens de l'inquisition remarquent là-dessus que, à cette date, la répression de l'hérésie n'avait pas de règles fixes — tandis que le novateur fut condamné à la prison, ses sectateurs furent punis du bûcher — et que, d'autre part, « la sévérité déployée contre les disciples d'Éon ne provenait pas de leurs erreurs, mais bien des meurtres, pillages et incendies, dont ils s'étaient rendus coupables. » Th. de Cauzons, *Histoire de l'inquisition en France*, Paris, 1909, t. I, p. 240, note.

I. Sources. — Les textes relatifs à Éon de l'Étoile se trouvent dans le *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, Paris, 1781, t. XII, p. 558, *ex chronico britannico*; 1786, t. XIII, p. 97-99, *ex Guillelmi Neubrigensis de rebus anglicis*, l. I, c. XIX; p. 273, 274, *ex auctario Gemblacensi* (ces textes du continuateur de Sigebert de Gembloux se lisent aussi *P. L.*, t. CLX col. 264, 266); p. 291, *ex Roberti de Monte appendice ad Sigebertum* (cf. *P. L.*, t. CLX, col. 465, et L. Delisle, *Chronique de Robert de Torigny, abbé du mont Saint-Michel*, Rouen, 1872, t. I, p. 248); p. 332, *ex alterius Roberti appendice ad Sigebertum* (cf. *P. L.*, t. CLX, col. 375, c'est le prémontré Robert Abolant); p. 501, *ex Lamberti Waterlosii chronico cameracensi*; p. 658, *ex Ottonis Frisingensis de gestis Friderici imperatoris*, l. I, c. LIV-LV; p. 701, *ex chronico Alberici trium fontium monachi* (cf., sur ce passage, E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, t. II, p. 233, note 2); p. 736, *ex chronico cassinensi* (reproduit dans le t. XV, p. 425); 1806, t. XIV, p. 22, *ex Nicolai Ambianensis chronico*; 1808, t. XV, p. 697, lettre de l'archevêque de Rouen, Hugues d'Amiens, au cardinal Albéric d'Ostie (c'est la dédicace du traité *Contra hæreticos sui temporis*, publié en entier dans *P. L.*, t. CXCII, col. 1255-1298). Cf. encore Pierre le Chantre, *Verbum abbreviatum*, c. LXXVIII (deux rédactions), *P. L.*, t. CCV, col. 229, 545.

II. Travaux. — J. C. Füsslin, *Kirchen und Ketzerhistorie der mittleren Zeit*, Francfort, 1770, t. I, p. 235-240; C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1845, t. I, p. 463-465; Ch. Schmidt, *Histoire et doctrine de la secte des cathares ou albigeois*, Paris, 1849, t. I, p. 48-49;

C. J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. v, p. 516-517; trad. Delarc, Paris, 1872, t. VII, p. 310-312; I. von Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, Munich, 1890, t. I, p. 102-104. Cf. Ch. Molinier, *Revue historique*, Paris, 1894, t. LIV, p. 158-161; A. de la Borderie, *Histoire de Bretagne*, Rennes, 1905, t. III, p. 210-214; H. Haupt, *Realencyklopädie* Leipzig, 1875, t. v, p. 575-576; Th. de Cauzons, *Histoire de l'inquisition en France*, Paris, 1909, t. I, p. 237-240.

F. VERNET.

ÉPHÈSE (CONCILE D'), IIIe œcuménique, 22 juin-fin octobre 431. — I. Préliminaires. II. Histoire. III. Actes. IV. Principales décisions, texte et commentaire. V. Œcuménicité du concile. VI. Légitimité de la condamnation de Nestorius.

I. PRÉLIMINAIRES. — Le concile d'Éphèse, IIIe œcuménique, fut occasionné par la doctrine de Nestorius sur le mystère de l'incarnation. A peine installé sur le siège de Constantinople (10 avril 428), ce personnage, tout pénétré des principes de l'école d'Antioche, et particulièrement des opinions théologiques de Théodore de Mopsueste, dont il fut très probablement l'élève, ne se contenta pas de manifester un zèle farouche contre les hérétiques déjà condamnés. Il crut découvrir l'hérésie au sein même de l'Église, et partit en guerre contre l'appellation de Θεοτόκος, *mère de Dieu*, que depuis longtemps, pasteurs et fidèles, savants et ignorants étaient habitués à donner à la Vierge Marie.

En attaquant cette expression « mère de Dieu », Nestorius ne faisait que suivre l'exemple de Théodore de Mopsueste, qui avait dit avant lui : « Marie a enfanté Jésus, mais non pas le Logos; le Logos a toujours existé; il est sans commencement, quoiqu'il ait habité d'une manière toute particulière dans Jésus. Marie est donc, à proprement parler, la mère du Christ et non pas la mère de Dieu. On ne peut l'appeler mère de Dieu que d'une manière figurée et parce que Dieu était d'une manière toute particulière dans le Christ. » Mansi, *Concil.*, t. IX, col. 237; *P. G.*, t. LXVI, col. 993. Ce passage de Théodore exprime en substance toute la doctrine de Nestorius, car, en ce qui concerne la manière de concevoir l'union de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ, il n'y a point de différence entre le maître et le disciple. On le savait déjà, non seulement par saint Cyrille, mais aussi par les homélies, lettres et fragments d'écrits divers qui nous restaient de Nestorius et que, il y a quelques années, F. Loofs avait publiés sous le titre : *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius*, Halle, 1905. On le sait encore mieux, depuis qu'on a édité un ouvrage entier de Nestorius conservé dans une traduction syriaque. Cet ouvrage, intitulé : *Le livre d'Héraclide de Damas*, a été composé en grec et terminé en 451, au moment où l'auteur n'avait plus que quelques jours à vivre. Le texte de la traduction syriaque a été publié par P. Bedjan, Paris, 1910; F. Nau en a fait paraître une traduction française : *Le livre d'Héraclide de Damas*, Paris, 1910. Nestorius y expose et y défend longuement sa doctrine christologique contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse. S'il ne faut point le croire, lorsqu'il proclame son accord avec Flavien de Constantinople, *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 310, 326, 371, 374, et avec le pape saint Léon, *ibid.*, p. 298, 302, 330, on ne peut, par contre, si on a eu la patience de lire le *Livre d'Héraclide*, qu'être de son avis, lorsqu'il affirme sa solidarité doctrinale avec Théodore de Mopsueste. *Ibid.*, p. 291-293. Sa théorie de l'union des deux natures peut se résumer ainsi :

1° Comme il n'y a pas de nature complète sans personnalité (Nestorius dit : sans *prosôpon* naturel) et que le Verbe s'est uni à une nature humaine complète, il s'ensuit qu'en Jésus-Christ la nature humaine conserve sa personnalité et qu'elle subsiste en elle-même, non dans le Verbe.

2° L'union de la personne du Verbe et de la personne humaine est *volontaire*, c'est-à-dire se fait par la volonté, par la compénétration amoureuse des deux, de telle manière qu'il n'y a plus qu'une seule personnalité juridique. Il y a don mutuel de chaque personne l'une à l'autre, et comme un prêt et un échange des personnalités. Une phrase qui revient souvent dans le *Livre d'Héraclide* est celle-ci : « La divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité et l'humanité de celui de la divinité. » Cet échange des personnalités (*prosôpons*) permet d'affirmer que les deux personnalités naturelles aboutissent à une personnalité morale unique, que Nestorius appelle le *prosôpon* d'union : « La divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité et l'humanité de celui de la divinité; *de cette manière nous disons un seul prosôpon pour les deux.* » *Le livre d'Héraclide*, p. 212-213. Cette personnalité artificielle et purement dénominative est désignée par les termes de Fils, de Christ, de Seigneur. C'est pourquoi Nestorius affirme souvent qu'il n'y a qu'un seul Christ, qu'un seul Fils, qu'un seul Seigneur; mais chacun de ces mots éveille dans la pensée nestorienne l'idée des deux natures-personnes, la divine et l'humaine, qui demeurent distinctes et sans confusion.

3° Du moment que la personne du Verbe, d'une part, et la personne de l'homme, d'autre part, continuent à subsister chacune en elle-même, que leur union n'est que morale et non physique et substantielle ou hypostatique, il s'ensuit qu'on ne peut attribuer à Dieu le Verbe les propriétés et les actions de la personne humaine, et *vice versa*. On ne pourra pas dire de Dieu le Verbe qu'il est né de la Vierge Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort. On ne pourra pas appeler Marie Θεοτόκος au sens propre du mot et sans faire des réserves. En un mot, ce que nous appelons la *communication des idiomes* ne doit pas se faire par rapport à Dieu le Verbe. Cette communication n'est permise que par rapport aux termes qui désignent le *prosôpon* d'union, c'est-à-dire par rapport aux mots Christ, Fils, Seigneur. Dès lors, on pourra très bien dire que Marie est mère du Christ, Χριστοτόκος, parce que ce nom de Christ fait penser à la fois aux deux natures qui sont unies, à la nature divine et à la nature humaine, et tout naturellement l'esprit attribuera, dans ce cas, la naissance à la nature humaine. On affirmera aussi que la Vierge a enfanté le Fils, le Seigneur, que le Christ, le Seigneur, le Fils est Dieu et qu'il est homme, parce que chacun de ces termes désigne à la fois les deux natures complètes, les deux personnes qui se sont fait, par l'union, mutuellement don de certains titres les dénommant toutes les deux, à cause de leur intime union.

Ces idées maîtresses de sa théorie christologique, Nestorius les expose et les répète à satiété dans le *Livre d'Héraclide*, et on les retrouve sans peine dans les autres écrits qui nous restent de lui. On voit aisément ce qu'une telle conception a de contraire au dogme catholique, tel qu'il a été clairement défini depuis, et quel danger elle présentait pour la foi, à cause de sa subtilité et de la terminologie vague, imprécise, fallacieuse, dont elle s'enveloppait. Nestorius parle souvent comme un orthodoxe, lorsqu'il s'agit de l'union des deux natures en une personne, mais son orthodoxie est purement verbale, car il n'entend pas l'unique *prosôpon* d'union dans le sens catholique. Saint Cyrille n'a point faussé sa pensée en lui attribuant tout ce qu'on entend habituellement sous le nom de nestorianisme : négation de la maternité divine de Marie, union extrinsèque et morale, non physique, substantielle et hypostatique de la nature divine et de la nature humaine dans

l'Homme-Dieu. L'évêque d'Alexandrie a eu la perspicacité de démasquer une hérésie aussi subtile que dangereuse. Si quelques-unes de ces formules ont créé des difficultés aux théologiens des âges postérieurs, c'est que la terminologie n'était pas encore exactement fixée de son temps; c'est aussi que, par réaction contre la doctrine de ses adversaires, il a semblé favoriser le monophysisme. Voir t. III, col. 2509-2515.

C'est dans les derniers mois de 428 que Nestorius et ses amis commencèrent leur campagne contre le terme de Θεοτόκος, au grand scandale du clergé et du peuple de Constantinople. Proclus, évêque nommé de Cyzique, et l'avocat Eusèbe, qui devint plus tard évêque de Dorylée, élevèrent en vain la voix pour défendre la foi traditionnelle et imposer silence au novateur. Celui-ci trouva un adversaire plus redoutable dans la personne de l'évêque d'Alexandrie, saint Cyrille, qui ne tarda pas à apprendre ce qui se passait à Constantinople, voir *Le livre d'Héraclide*, p. 92-94, et qui, sans retard, crut de son devoir de prémunir ses fidèles contre la nouvelle erreur dans l'homélie pascale de 429. *Homil.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 773. Quelque temps après, il dut longuement exposer la foi orthodoxe aux moines d'Égypte, que la lecture des homélies de Nestorius commençait à troubler. *Ad monachos Ægypti*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 9 sq.; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 587 sq. Dans ces deux documents, Nestorius n'était pas nommé, mais en lisant la *Lettre aux moines*, où ses erreurs étaient si magistralement réfutées, il ne put s'empêcher de faire éclater sa colère contre « l'Égyptien ». C'est alors que Cyrille crut le moment venu d'entrer en correspondance avec lui pour essayer de le ramener dans la voie de la tradition catholique. Deux lettres qu'il lui écrivit et qui reçurent des réponses aigres-douces, n'aboutirent à rien. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 883-1000; *Le livre d'Héraclide*, p. 95-97. L'évêque d'Alexandrie s'adressa alors à la cour impériale pour l'intéresser à la cause de l'orthodoxie. Il écrivit une lettre à l'empereur Théodose II et deux autres aux princesses Eudoxie et Pulchérie. Mansi, *ibid.*, col. 618-883. En même temps, il avertissait plusieurs évêques orientaux, et, en particulier, le vieil Acace de Bérée, du péril que courait la foi.

Dès 429, le pape Célestin Ier, que Nestorius avait déjà essayé de prévenir en sa faveur, avait demandé au patriarche d'Alexandrie des renseignements précis sur la nouvelle controverse qui commençait à agiter les esprits en Orient. Cyrille fit longtemps attendre sa réponse, voulant éviter toute précipitation; mais lorsqu'il vit qu'il était impuissant à arrêter lui-même les progrès de la nouvelle hérésie, il écrivit à celui « que l'usage ancien des Églises ordonne d'avertir, quand la foi est en jeu. » Mansi, *ibid.*, col. 1011 sq. A cette lettre, qui exposait brièvement l'histoire de la controverse depuis ses débuts, étaient joints un *Commonitorium* résumant et réfutant les erreurs de Nestorius, et les écrits, lettres et traités, traduits en latin que Cyrille avait déjà composés sur la question. Ce fut le diacre Posidonius qui fut chargé de porter à Rome tous ces documents. On était au printemps de 430.

Sans retard, le pape Célestin réunit à Rome, au mois d'août 430, un concile d'évêques occidentaux, qui examina le dossier envoyé par Cyrille et condamna comme hérétiques les opinions de Nestorius. Les actes de ce concile ne nous sont pas parvenus, sauf un fragment du discours prononcé par le pape, où l'expression Θεοτόκος est approuvée, Mansi, *ibid.*, col. 550, mais nous trouvons la substance de ses décisions dans les quatre lettres de Célestin datées du 11 août 430 et adressées à Nestorius, à son Église, à Cyrille et à Jean d'Antioche. Mansi, *ibid.*, col. 1017, 1025, 1035, 1047. Nestorius est menacé d'excommunication et de déposition, si dans l'espace de dix jours, à dater de la notification qui lui sera faite par Cyrille de la sentence papale, il ne rétracte son erreur. Cyrille sera chargé de l'exécution de cette sentence, comme représentant du siège apostolique.

Le patriarche d'Alexandrie ne se pressa pas de faire parvenir à Nestorius les pièces venues de Rome. Il réunit auparavant un concile à Alexandrie, qui publia une longue lettre synodale, datée du 3 novembre 430. C'est un exposé magistral de la doctrine orthodoxe sur le mystère de l'incarnation; il est adressé à Nestorius en personne et se termine par douze anathématismes, auxquels le novateur devra souscrire, pour échapper à la condamnation qui le menace. Mansi, *ibid.*, col. 1067 sq. Voir t. III, col. 2509-2511. Ces anathématismes insistaient fortement sur l'intimité de l'union des deux natures divine et humaine dans la personne du Verbe. Les expressions employées pour désigner cette union, ἕνωσις φυσική, ἕνωσις καθ'ὑπόστασιν, ne déplurent pas seulement à Nestorius, qui répondit aux douze anathématismes cyrilliens par douze anathématismes de sa composition, Mansi, *ibid.*, col. 1099; ils choquèrent aussi les prélats formés à l'école d'Antioche, et en particulier le patriarche Jean. Celui-ci était un ami de Nestorius; aussitôt après avoir reçu la lettre que lui avait adressée le pape Célestin, avant même que Nestorius eût été averti par Cyrille de la décision du concile romain, il avait conseillé au novateur de se soumettre et d'accepter le Θεοτόκος, dont il justifiait l'orthodoxie par l'Écriture et les Pères. Mansi, *ibid.*, col. 1061. Les anathématismes de Cyrille firent évanouir ces dispositions conciliantes. Jean se tourna dès lors du côté de Nestorius, qui, sans rien changer à son langage, déclarait que l'expression Θεοτόκος était à la rigueur susceptible d'un sens orthodoxe. Dans une lettre à Firmus, archevêque de Césarée, le patriarche d'Antioche voyait dans l'expression ἕνωσις φυσική une formule apollinariste et monophysite, et se refusait à croire qu'elle fût de Cyrille. Mansi, *op. cit.*, t. V, col. 756. En même temps, deux de ses suffragants, André de Samosate et Théodoret de Cyr, composaient de longues réfutations des anathématismes, qu'ils entendaient de travers avec une bonne foi souvent douteuse. Voir t. III, col. 2478-2481; Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1906, t. VII, p. 505-542.

Le 7 décembre 430, les délégués du concile d'Alexandrie, les évêques Théopempte, Daniel, Potamon et Comare remirent à Nestorius toutes les pièces dont ils étaient porteurs. La double sommation qui lui était adressée de Rome et d'Alexandrie ne produisit aucun effet. Elle arrivait d'ailleurs un peu tard. Un concile œcuménique, que ni Célestin ni Cyrille n'avaient demandé et dont ils se seraient sans doute bien passés, venait d'être convoqué par les empereurs Théodose II et Valentinien III. Une lettre circulaire du 19 novembre 430, adressée à tous les métropolitains de l'empire, leur ordonnait sur un ton sévère de venir à Éphèse avec quelques-uns de leurs suffragants les plus distingués, pour la Pentecôte de l'année suivante. Mansi, *op. cit.*, t. IV, col. 1111 sq. Théodose II envoyait à Cyrille une lettre spéciale pleine de menaces, qui montrait que Nestorius avait su le mettre de son côté. Mansi, *ibid.*, col. 1109 sq. Bien que simple évêque, Augustin d'Hippone reçut une invitation spéciale de se rendre au concile, à cause de sa grande célébrité. On ignorait encore à Constantinople que le grand docteur était mort le 28 août 430. Cf. la lettre de Capréolus de Carthage au concile, Mansi, *ibid.*, col. 1207.

Bien que non réclamée par eux, la convocation du nouveau concile n'était pas une surprise pour Célestin et Cyrille. Dans sa troisième lettre au pape, écrite probablement avant qu'il eût appris la nouvelle de sa condamnation à Rome, Nestorius parlait d'un concile général : *Placuit vero, Deo adjuvante, etiam synodum inexcusabiliter totius orbis terrarum indicere.* Loofs, *op. cit.*, p. 182; Mansi, t. v, col. 725. Il en parlait aussi dans sa lettre à Jean d'Antioche, antérieure à l'arrivée des délégués alexandrins dans la capitale. Loofs, p. 185-186; Mansi, *ibid.*, col. 754. Ce concile, c'était en effet lui, Nestorius, qui l'avait demandé, mais il n'avait pas été le seul. Presque dès l'origine de la controverse, des moines constantinopolitains, qui avaient eu l'audace de demander à Nestorius des explications sur sa théologie, et qui avaient reçu pour toute réponse des coups de lanières plombées sur les épaules, avaient porté plainte devant l'empereur et réclamé un concile général par l'intermédiaire de l'archimandrite Basile. Mansi, t. iv, col. 1101 sq.

La convocation du concile exigeait évidemment la modification de la procédure arrêtée à l'égard de Nestorius. Peu rassuré par la lettre que lui avait écrite l'empereur, Cyrille se hâta de demander des instructions à Rome. Nestorius devait-il paraître à l'assemblée en qualité de membre, ou bien la sentence portée contre lui dans le délai fixé conservait-elle force de loi? Dans sa réponse du 7 mai 431, le pape retardait l'effet de sa condamnation première; il invitait Cyrille à mettre tout en œuvre pour rétablir la paix et gagner Nestorius à la vérité. Mansi, t. iv, col. 1292. En même temps, Célestin écrivait, le 15 mai, à l'empereur Théodose, qu'il ne pourrait se rendre au concile, mais qu'il se ferait représenter par ses légats. Mansi, *ibid.*, col. 1291. Les légats choisis furent les deux évêques Arcadius et Projectus et le prêtre Philippe. Ils reçurent des instructions très brèves, mais très précises : se tenir étroitement unis à Cyrille; sauvegarder la prééminence du siège apostolique en paraissant comme juges, non comme controversistes; se faire rendre compte de ce qui s'était passé, s'ils arrivaient en retard; suivre Cyrille à Constantinople, si celui-ci avait à s'y rendre. Mansi, *ibid.*, col. 556. La lettre du pape au concile n'étant pas moins affirmative sur la primauté romaine et la nécessité de se soumettre à la décision papale contre Nestorius. Mansi, *ibid.*, col. 1283 sq.

Avec le pape, l'Occident en masse se déroba à l'ordre impérial. L'Afrique, ravagée par les Vandales, n'envoya pour tout représentant que le diacre Bessula de Carthage. La Gaule ne bougea pas. D'Italie, il n'y eut que les légats du pape. On commençait sans doute à se dégoûter des éternelles disputes des Orientaux, et on leur laissait le soin d'apaiser eux-mêmes leurs querelles.

Ni Théodose II, ni Valentinien III n'honorèrent l'assemblée de leur présence. Le comte Candidien, capitaine de la garde impériale, fut désigné pour les représenter et être le protecteur du concile. Défense lui était faite de s'immiscer dans les controverses dogmatiques. Son rôle était d'assurer la tranquillité et la liberté des délibérations. Pour éviter toute manifestation tumultueuse, il avait ordre d'éloigner de la ville d'Éphèse les moines et les laïques venus par pure curiosité. Il devait veiller à ce que les Pères traitassent la question dogmatique, avant d'entamer toute autre affaire. Mansi, t. iv, col. 1117 sq.

II. Histoire. — Conformément à la lettre impériale de convocation, le concile aurait dû s'ouvrir le jour de la Pentecôte de l'année 431, c'est-à-dire le 7 juin, mais à cette date plusieurs métropolitains n'étaient pas encore arrivés. Nestorius, accompagné de seize évêques et d'une bonne escorte aux ordres du comte Irénée, un ami fidèle, fut à Éphèse un des premiers. Cyrille arriva bientôt avec cinquante évêques, la moitié à peu près de ses suffragants, et un cortège de valets, de marins et de portefaix. L'évêque d'Éphèse, Memnon, avait déjà réuni autour de lui quarante de ses suffragants et douze évêques de la Pamphylie. Le groupe de Juvénal de Jérusalem et celui de Flavien de Thessalonique n'arrivèrent que quelques jours après la Pentecôte. Ceux de Jean d'Antioche, « les Orientaux », comme on les appelait, se firent attendre plus longtemps. Il leur était sans doute matériellement impossible d'être là pour la Pentecôte, mais il parut bientôt qu'il y avait quelque chose de calculé dans leur retard, surtout après que deux suffragants d'Antioche, Alexandre d'Apamée et Alexandre d'Hiérapolis, eurent déclaré que Jean leur avait ordonné de dire de ne pas différer plus longtemps, à cause de lui, l'ouverture du concile. Mansi, t. iv, col. 1331. On conclut de là que le patriarche Jean ne voulait pas assister à la condamnation de son ami Nestorius, et, sur l'avis de Cyrille, il fut décidé qu'on commencerait les débats, sans attendre plus longtemps.

1° *Ire session.* — C'est le lundi, 22 juin, que s'ouvrit la Ire session dans la cathédrale d'Éphèse, placée sous le vocable de la Mère de Dieu, malgré les protestations du comte Candidien et d'un groupe d'évêques, qui demandaient qu'on attendît l'arrivée des Orientaux. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 97-100. L'assemblée, présidée par Cyrille, qui tenait, disent les actes, la place de l'archevêque de Rome, Mansi, t. iv, col. 1123, ne compta d'abord que 160 membres, 159 évêques et 1 diacre, Bessula, représentant de l'évêque de Carthage; mais, à la fin de la session, quand il fut question de souscrire la déposition de Nestorius, il y eut 198 signatures. Les légats du pape n'avaient pas encore eu le temps d'arriver. Sommé à trois reprises de comparaître, Nestorius refusa. Candidien voulait lire la lettre de l'empereur sur la convocation du concile. On refusa d'en entendre la lecture, et Candidien lut une admonition pour avertir les évêques qu'ils ne devaient rien faire avant l'arrivée des Orientaux. *Le livre d'Héraclide*, p. 100-105. On passa outre. On entama alors la discussion de la question dogmatique. Après la lecture du symbole de Nicée, on entendit la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, que tous les Pères déclarèrent conforme au symbole. Cent vingt-six motivèrent même leur vote par de petits discours, qui nous sont parvenus. Mansi, *ibid.*, col. 1139-1170. On lut ensuite la réponse de Nestorius à Cyrille et on la déclara contraire au symbole de Nicée, puis toutes les bouches crièrent anathème à l'hérétique, à l'impie Nestorius et à ses partisans. Mansi, *ibid.*, col. 1170-1178. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 116-125. Nestorius discuta longuement le sens de ses lettres et des extraits de ses livres, lus au concile. *Ibid.*, p. 126-236.

On donna lecture de deux autres documents : la lettre du pape Célestin à Nestorius, lui notifiant la sentence du concile romain, et la lettre synodale du concile d'Alexandrie ou troisième lettre de Cyrille à Nestorius, qui se termine par les anathématismes. Ceux-ci furent donc lus très probablement en même temps que la lettre, mais les actes ne disent nulle part qu'ils aient reçu une approbation spéciale du concile, comme c'est le cas pour la seconde lettre de Cyrille à Nestorius. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. ii, p. 301, note 2. On essaya de nouveau d'amener Nestorius à résipiscence, mais ce fut en vain. Les dépositions de deux de ses amis intimes furent accablantes pour lui. Mansi, col. 1182.

Sur la proposition de Flavien, évêque de Philippes,

on lut ensuite une série de passages patristiques touchant l'union des deux natures en Jésus-Christ. Pierre d'Alexandrie, Athanase, les papes Jules Ier et Félix Ier, Théophile d'Alexandrie, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, Atticus de Constantinople, Amphiloque d'Iconium vinrent successivement déposer contre l'hérésie de Nestorius. Mansi, *ibid.*, col. 1183-1195. Il ne restait plus qu'à prononcer la sentence de déposition et d'excommunication : « Pressés, disent les Pères, par les canons et par les lettres de notre très saint père et collègue, Célestin, évêque de Rome, nous avons dû, avec larmes, en venir à cette triste sentence : Le Seigneur Jésus-Christ qu'il a blasphémé décide par ce saint concile que Nestorius est privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale. » Mansi, *ibid.*, col. 1211. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 235-236. Le peuple d'Éphèse, très dévot à la vierge Marie, accueillit avec enthousiasme la condamnation de l'adversaire du θεοτόκος. La ville illumina et les évêques furent conduits à leurs demeures avec des flambeaux et des cassolettes d'encens. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 236-237.

2° *Le conciliabule des Orientaux.* — Le lendemain, 23 juin, le concile notifia à Nestorius, au peuple d'Éphèse et au clergé de Constantinople la sentence qu'il avait portée. Mansi, col. 1227, 1443. Le comte Candidien manifesta son mécontentement en déclarant nul tout ce qui avait été fait et en envoyant à l'empereur un rapport hostile au concile et à ses chefs. De son côté, Nestorius écrivit aux empereurs pour se plaindre; dix évêques de ses amis signèrent la lettre. Mansi, col. 1231 sq. Les membres du concile envoyèrent aussi leur rapport à la cour avec les actes de la session. Mansi, col. 1235 sq. Ils eurent soin de rappeler que leur sentence ne faisait que reproduire celle que le pape Célestin avait déjà portée. Mansi, *ibid.*, col. 1239. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 106-116. Plusieurs d'entre eux adressèrent au peuple des discours sur l'incarnation pour entretenir ses bonnes dispositions à l'égard de l'assemblée. Mansi, t. IV, col. 1246 sq.; t. V, col. 218 sq.

C'est le 26 ou le 27 juin que Jean d'Antioche arriva enfin à Éphèse avec plusieurs évêques. La députation que lui envoya aussitôt le concile fut très mal accueillie et eut à souffrir les mauvais traitements de la garde aux ordres du comte Irénée, ami de Nestorius. Candidien se montrait, de son côté, de plus en plus hostile aux Pères, tandis qu'il entourait Jean d'Antioche de ses prévenances. Celui-ci réunit aussitôt dans sa maison un conciliabule comprenant quarante-trois évêques, qui déposa Cyrille et Memnon et excommunia tous leurs partisans, comme coupables d'hérésie arienne et apollinariste. Mansi, t. IV, col. 1259 sq. Sur Nestorius on gardait le silence. Candidien avait honoré l'assemblée de sa présence et avait même motivé sa sentence par son récit des événements antérieurs. Le conciliabule envoya plusieurs lettres à la cour, au clergé, au sénat et au peuple de Constantinople pour faire connaître sa décision, en même temps qu'il sommait les membres du vrai concile de se séparer de Cyrille et de Memnon et de se joindre à Jean. Mansi, *ibid.*, col. 1270-1280; *Le livre d'Héraclide*, p. 237-239.

Les divers rapports qu'i avait reçus de part et d'autre produisirent sur l'empereur Théodose une impression déplorable. Sans retard, il dépêcha à Éphèse le magistrat Pallade avec une lettre fort sévère, qui frappait de nullité tout ce qui s'était fait jusqu'alors, et interdisait aux évêques de quitter Éphèse, avant qu'une enquête sur ce qui s'était passé n'eût été faite par ses officiers. Mansi, *ibid.*, col. 1378 sq. Chacun des deux partis écrivit à l'empereur pour essayer de le prévenir en sa faveur et justifier sa conduite respective. Mansi, *ibid.*, col. 1379, 1386, 1422.

3° *IIe session.* — La lettre de l'empereur n'empêcha pas Cyrille de faire tenir une seconde session, le 10 juillet, dans la demeure épiscopale de Memnon. Elle fut motivée par l'arrivée des trois légats du pape, qui remirent au concile une lettre du pape Célestin et insistèrent sur ce point que, l'affaire de Nestorius ayant déjà été réglée à Rome, le concile n'avait qu'à s'unir à la décision papale et à la promulguer. Les Pères se firent lire la lettre que Célestin leur adressait et l'approuvèrent en disant : « Voilà le véritable jugement, actions de grâces au nouveau Paul, Célestin, au nouveau Paul, Cyrille, à Célestin, le gardien de la foi. » Mansi, t. IV, col. 1287. Conformément aux ordres qu'ils avaient reçus du pape, les légats demandèrent communication des actes de la session, afin qu'ils pussent les confirmer, ἵνα βεβαιώσωμεν. Mansi, *ibid.*, col. 1289.

4° *IIIe session.* — Le lendemain, 11 juillet, se tint la IIIe session, toujours dans la maison de Memnon. Les légats du pape déclarèrent avoir lu les actes de la Ire session et avoir trouvé tout à fait canonique et conforme à la discipline ecclésiastique la sentence portée contre Nestorius. Ils demandèrent ensuite, pour obéir aux instructions de Célestin, la lecture publique des actes; on accéda à leur désir. Puis chacun d'eux fit un petit discours, où il approuva la condamnation de Nestorius. Le prêtre Philippe prit le premier la parole et parla en termes magnifiques de la primauté de Pierre « qui continue à vivre et à juger dans la personne de ses successeurs. » Mansi, *ibid.*, col. 1295.

Après que les trois légats eurent signé les actes des trois sessions déjà tenues, le concile envoya à l'empereur une lettre souscrite par tous les évêques présents, dans laquelle on déclarait que l'Occident était d'accord avec l'Orient pour condamner Nestorius, comme venaient de le témoigner les légats du pape. On demandait aussi à l'empereur d'autoriser l'élection d'un nouvel évêque de Constantinople et le retour des membres du concile dans leur pays. Mansi, *ibid.*, col. 1301. Une seconde lettre était adressée au clergé et au peuple de Constantinople. Mansi, *ibid.*, col. 1303.

5° *IVe session.* — La IVe session, 16 juillet, se tint, comme la Ire, dans l'église Sainte-Marie. Cyrille est toujours déclaré tenir la place de l'évêque de Rome. Après la lecture d'un mémoire composé par Cyrille et Memnon sur le concile et le conciliabule, on envoya au patriarche Jean une députation de trois évêques pour l'inviter à comparaître. Jean refusa toute audience. Une seconde députation n'obtint pas plus de résultat. Le concile annula alors la sentence du conciliabule contre Cyrille et Memnon comme anticanonique, et l'on décida l'envoi d'une troisième délégation auprès du patriarche Jean. Mansi, *ibid.*, col. 1305-1316.

6° *Ve session.* — Le lendemain, 17 juillet, la Ve session s'ouvrit dans l'église Sainte-Marie. Comme on l'avait décidé la veille, on députa à Jean trois évêques accompagnés d'un notaire pour le sommer de comparaître, lui et ses amis, afin d'établir le bien-fondé de leurs accusations contre Cyrille et Memnon. Jean se déroba encore une fois. Le concile prononça alors l'excommunication avec privation de toute juridiction contre les « Orientaux » qui étaient en tout trente-sept. Deux rapports, adressés l'un au pape, l'autre à l'empereur, firent connaître le résultat des deux dernières sessions. Mansi, *ibid.*, col. 1235-1338. Ces deux lettres répètent ce que le concile avait déjà dit dans la lettre du 1er juillet adressée à l'empereur, que l'on

comptait plusieurs pélagiens dans le camp des Orientaux. Mansi, *ibid.*, col. 1330, 1334, cf. col. 1426. A la fin de la lettre au pape, on annonce que les actes des Occidentaux contre Pélage, Célestius et leurs disciples, ont été lus au concile et approuvés par lui. Mansi, *ibid.*, col. 1338.

7° *VI^e session.* — Les actes de la VI^e session, qui se tint dans la maison de Memnon, le 22 juillet, ne nous sont pas parvenus intégralement. On se demande pourquoi le concile se fait lire le symbole de Nicée, puis les mêmes extraits des Pères et des écrits de Nestorius qui avaient été produits à la I^re session. Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1709, t. XIV, note 53, p. 772-773, insinue que ces actes ont peut-être été bouleversés par le successeur de Cyrille sur le siège d'Alexandrie, Dioscore, qui fit lire cette VI^e session au Brigandage d'Éphèse. Quoi qu'il en soit, il n'y eut de nouveau dans cette session que la défense faite par le concile de présenter ou de composer une formule de foi autre que celle qui avait été fixée par les Pères de Nicée. Mansi, t. IV, col. 1361 sq. Nous examinerons plus loin la portée de cette décision, qui fut occasionnée par le récit d'un clerc de l'Église de Philadelphie, Charisius, rapportant qu'un certain Jacques, imbu de nestorianisme, avait fait signer à des quartodécimans convertis une profession de foi hérétique. Mansi, *ibid.*, col. 1345-1362; cf. t. V, col. 606-610, 694-702.

8° *VII^e session.* — D'après les actes, ce fut le 31 août que se tint, dans l'église Sainte-Marie, la VII^e et dernière session; mais beaucoup de savants, à la suite de Garnier, *Marii Mercatoris opera, P. L.*, t. XLVIII, col. 729, trouvent cette date inacceptable et proposent de lire le 31 juillet. On s'y occupa d'abord de la requête des évêques cypriotes demandant au concile de sanctionner de son autorité l'indépendance de l'Église de Chypre vis-à-vis du patriarche d'Antioche, qui tout récemment avait fait appel à l'autorité séculière pour se réserver le droit d'ordonner le métropolitain de l'île. Le concile demanda des explications sur l'usage antérieur; sur celles qui lui furent fournies, et dans la mesure même de leur conformité à la réalité des faits, il octroya aux cypriotes l'autonomie qu'ils réclamaient. Mansi, t. IV, col. 1465-1470. Voir plus haut, t. II, col. 2429-2430. On rédigea ensuite une lettre circulaire très courte, adressée à tous les évêques, clercs et laïques, pour notifier la sentence d'excommunication et de déposition portée contre Jean d'Antioche et les siens. Mansi, *ibid.*, col. 1470 sq. Après cette lettre viennent six canons soumettant aux peines ecclésiastiques ceux qui, d'une manière ou d'une autre, ont accepté ou accepteront les erreurs de Nestorius et du pélagien Célestius. Mansi, t. IV, col. 1471-1474. Ces canons furent signés par tous les évêques. Denys le Petit ne les inséra pas dans sa collection latine, sans doute parce qu'ils ne présentaient pas un intérêt général.

Plusieurs documents nous apprennent que le concile eut à régler certaines affaires particulières, sans qu'on puisse dire en quelle session cela fut fait. Voir là-dessus Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, t. II, p. 340-342.

Après la VII^e session, le concile est terminé, mais non son histoire, qui se complique de plus en plus. Nous croyons inutile de rappeler ici les longues et pénibles négociations que les deux partis rivaux, le parti des Orthodoxes et celui des Orientaux, durent poursuivre avec la cour impériale, et qui aboutirent finalement, après de douloureuses péripéties, au triomphe du vrai concile dans la principale de ses décisions : la condamnation de la doctrine de Nestorius et sa déposition du siège de Constantinople. Voir t. III, col. 2481-2483. Dans l'édit de clôture, adressé à l'assemblée des Orthodoxes, vers la fin d'octobre 431, Théodose II tient pour non avenue la sentence portée par le concile contre Jean d'Antioche et les siens; mais tout le reste est tacitement approuvé. Mansi, t. IV, col. 1465. En laissant la porte ouverte à des négociations ultérieures entre les Orthodoxes et les Orientaux, Théodose II agissait sagement. Bientôt, quand les passions irritées se furent un peu calmées, et qu'on pût discuter à tête reposée sur le sens des formules, on arriva à s'entendre, car, du point de vue théologique, il n'y avait qu'une divergence de terminologie, et non de fond, entre la doctrine de saint Cyrille et celle de Jean d'Antioche et de la plupart des siens. Un symbole d'union fut accepté de part et d'autre, en 433. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 239-294.

III. Actes. — Les nombreux documents relatifs au concile d'Éphèse, tels qu'ils se présentent dans les collections conciliaires, peuvent se répartir en trois groupes. Un premier groupe comprend divers écrits que fit éclore la controverse nestorienne, depuis ses débuts jusqu'en juin 431, c'est-à-dire jusqu'à l'ouverture du concile. Les lettres et les traités de saint Cyrille remplissent la plus grande partie de ce recueil. Mansi, t. IV, col. 567-1122. Les actes proprement dits du concile, τὰ πρακτικὰ τῆς συνόδου, mélangés avec les actes du conciliabule et les discours que certains Pères tinrent au peuple d'Éphèse dans l'intervalle des sessions, forment une seconde partie, où l'on remarque bien des lacunes. Ces lacunes sont particulièrement sensibles pour la VI^e session et pour ce qui regarde l'activité du concile contre les pélagiens. Beaucoup de pièces relatives aux laborieuses négociations des deux partis avec la cour impériale, après la VII^e session, font aussi défaut. Mansi, *ibid.*, col. 1023-1478. Comme le concile d'Éphèse ne mit point fin à la querelle entre les Orthodoxes et les Orientaux et que les discussions théologiques se poursuivirent encore pendant plusieurs années, les éditeurs des conciles ont réuni un troisième groupe de documents se rapportant à ces débats postérieurs. Mansi, t. V, col. 1-428, 1022-1062.

De ces diverses pièces nous possédons l'original grec, plusieurs traductions latines, quelquefois incomplètes, quelquefois plus riches que le texte grec et le complétant, et des fragments d'une version copte. Les actes grecs furent édités pour la première fois par Jérôme Commelin, à Heidelberg, en 1591 : Τὰ πρακτικὰ τῆς οἰκουμενικῆς τρίτης συνόδου τῆς ἐν Ἐφέσῳ συγκροτηθείσης... *græce nunc primum e Reuchlinianæ bibliothecæ exemplari pervetusto fideliter expressa.* Toutefois, ce n'est pas cette première édition qui a servi de base aux collections postérieures, mais bien l'édition romaine de 1608 : Τῶν ἁγίων οἰκουμενικῶν συνόδων τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἅπαντα, *Concilia generalia Ecclesiæ catholicæ, Pauli V pont. max. auctoritate edita*, ainsi que celle de Labbe, *Sacrosancta concilia ad regiam editionem exacta*, Paris, 1672, t. III.

Une ancienne version latine du concile d'Éphèse, due au traducteur des actes du V^e concile œcuménique et conservée dans plusieurs manuscrits, fut d'abord publiée par Antoine le Conte : *Sanctum magnum Ephesinum concilium nunc primum latine editum*, Paris 1574. Deux ans plus tard, le jésuite Théodore Peltanus édita le même texte, en lui faisant subir des corrections d'après des manuscrits grecs : *Sacrosancti magni et œcumenici concilii Ephesini primi acta omnia*, Ingolstadt, 1576. Peltanus mit le texte grec en regard de sa traduction, dans une nouvelle édition parue à Heidelberg, en 1604.

Cette version latine ne contenait rien que l'on ne connût par l'original. Il n'en était pas de même du riche recueil de pièces se rapportant à la controverse

nestorienne qu'un manuscrit du Mont-Cassin fournit au moine Augustin Christian Lupus, et dont celui-ci prépara l'édition, parue après sa mort, sous le titre : *Ad Ephesinum concilium variorum Patrum epistolæ, ex ms. cassinensis bibliothecæ codice desumptæ, item ex vaticanæ bibliothecæ ms.*, 2 in-4°, Louvain, 1682. Ce recueil, que Baluze reproduisit dans sa *Nova collectio conciliorum*, en y faisant quelques corrections, et auquel il donna le titre bizarre de *Synodicon adversus tragœdiam Irenæi*, contient des pièces nouvelles, dont on ne possède pas l'équivalent grec. L'édition de Christian Lupus était d'ailleurs dépourvue de critique et incomplète. L'ordre des pièces était interverti; plusieurs, notamment quarante-neuf lettres d'Isidore de Péluse, étaient omises. Malgré sa promesse, Mansi ne corrigea pas ces défauts dans son édition du *Synodicon*, insérée dans la collection des conciles, t. v, col. 733-1022. Il a fallu attendre l'édition bénédictine de 1873 : *Bibliotheca Cassinensis seu codicum manuscriptorum qui in tabulario Cassinensi servantur*, t. i, pour avoir tous les secrets du fameux manuscrit. L'auteur de la collection a vécu après Justinien. Voir sur le *Synodicon* la longue note de dom Leclercq, dans Hefele, *Histoire des conciles*, t. ii, p. 1312-1320.

Récemment, L. Saltet a fait une intéressante découverte en étudiant les sources de l'ouvrage de Théodoret intitulé : Ἐρανιστής. Il a établi que Théodoret dans son ouvrage, ainsi que le pape Gélase dans le traité *De duabus naturis in Christo*, ont utilisé et reproduit dans une large mesure le mémoire doctrinal composé par le groupe des Antiochiens pour combattre la théologie cyrillienne, aux conférences contradictoires qui devaient avoir lieu à Chalcédoine, en septembre-octobre 431. Ce mémoire, que l'on croyait perdu et qui est ainsi retrouvé, en partie du moins, est un riche dossier patristique divisé en trois parties démontrant : 1° l'union sans confusion des deux natures; 2° le sens du verset : *Et Verbum caro factum est;* 3° l'impassibilité de la nature divine dans le Christ. C'est une réponse point par point à l'ouvrage de saint Cyrille : *Apologeticus pro xii capitibus adversus Orientales episcopos*. Voir Saltet, *Les sources de l'*Ἐρανιστής *de Théodoret*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1905, t. vi, p. 289-303, 513-536, 741-754.

Urbain Bouriant a édité dans les *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*, 1892, t. viii, fasc. 1er, des *Fragments coptes relatifs au concile d'Éphèse*. Plusieurs des fragments en question ont leur équivalent dans le texte grec; d'autres, notamment ceux qui regardent le rôle joué par un certain moine Victor, sont sûrement apocryphes; trois ou quatre pièces nouvelles paraissent authentiques, mais ne présentent pas grand intérêt. La traduction française de Bouriant laisse à désirer sur bien des points. Karl Piehl l'a critiquée d'une manière acerbe dans le *Sphinx, Revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie*, Upsal, 1897, p. 122-154. Wilhelm Kraatz a donné des fragments coptes une traduction allemande et une étude critique détaillée de chaque pièce. *Koptische Akte zum Ephesinischen Konzil vom Jahre 431*, dans les *Texte und Untersuchungen*, IIe série, Leipzig, 1904, t. xi, fasc. 2. Le russe V. Bolotov a aussi publié dans la *Lecture chrétienne*, 1892, p. 63 sq., une étude sur les fragments en question, et s'est montré plus sévère que Kraatz sur leur authenticité.

Nestorius, dans son *Livre d'Héraclide*, reproduit et commente un assez grand nombre de pièces empruntées aux actes d'Éphèse, dont l'authenticité est ainsi confirmée. Il suit dans ses citations l'ordre même des actes, tels que nous les possédons actuellement. Il n'apporte d'ailleurs aucun document nouveau. *Le livre d'Héraclide de Damas*, trad. Nau, p. 88-290, passim.

IV. Principales décisions, texte et commentaire. — La décision capitale du concile d'Éphèse fut la condamnation de Nestorius, à la fin de la Ire session. Mansi, t. iv, col. 1211. Cette décision est directement disciplinaire : « Nestorius est privé de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale; » mais elle est motivée par des considérants dogmatiques : « par l'examen de ses lettres, de ses écrits et des discours bien authentiques qu'il a tenus récemment, nous l'avons pris en flagrant délit d'enseigner une doctrine impie. » Nous n'avons pas à commenter par le détail cette sentence, qui n'a pas été insérée dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart, et qui se trouve déjà suffisamment justifiée par ce que nous avons dit en commençant de la doctrine de Nestorius. Voir Nestorius.

Les douze *anathématismes* de saint Cyrille donnés par l'*Enchiridion* comme expression de la doctrine christologique du concile, n. 113-124, ont été suffisamment expliqués à l'art. Cyrille d'Alexandrie, t. iii, col. 2509-2515; cf. col. 2480, 2492. Nous ferons seulement remarquer qu'aucun document ne permet d'affirmer que ces anathématismes ont reçu une approbation *spéciale* des Pères du concile. Tout suppose qu'ils furent lus à la Ire session, en même temps que la *Lettre synodale* des Alexandrins ou troisième lettre de Cyrille à Nestorius, dont ils sont la conclusion; mais il ne semble pas que les Pères y aient fait une attention particulière et leur aient donné des éloges semblables à ceux qui furent prodigués à la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, qui, elle, fut officiellement approuvée et canonisée. Si le Ve concile œcuménique, dans sa vie session, Mansi, t. ix, col. 327-329, présente les *anathématismes* comme faisant partie des actes d'Éphèse, *pars eorum quæ Ephesi gesta sunt*, cela ne signifie point qu'ils reçurent une approbation spéciale, mais seulement qu'ils furent lus comme des documents ordinaires, auxquels on ne trouva rien à dire au point de vue de la foi, et qui, par le fait même, se trouvèrent tacitement approuvés. Comme les actes de la Ire session contenaient les *anathématismes* et qu'ils furent signés par tous les membres du concile, les Orientaux ont pu reprocher à ces derniers d'avoir souscrit ces formules, qui les choquaient si fort et qu'ils traitaient d'impies et de blasphématoires. Tillemont, *Mémoires*, t. xiv, p. 758-759.

En dehors des *anathématismes*, l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart contient trois autres documents tirés des actes du concile : 1° sous la rubrique : *De fide et traditione servanda*, la décision portée à la vie session contre ceux qui altèrent le symbole de Nicée, n. 125; 2° sous la rubrique : *Damnatio pelagianorum*, un extrait du 1er canon, n. 126, et le 4e canon, n. 127; 3° sous le titre : *De primatu romani pontificis*, un extrait du discours prononcé à la iiie session par le prêtre Philippe, légat du pape Célestin, n. 112. Nous expliquerons ces documents, après en avoir mis le texte sous les yeux du lecteur.

1° *Contre les falsifications du symbole de Nicée.* Mansi, t. iv, col. 1361 sq.

... ὥρισεν ἡ ἁγία σύνοδος ἑτέραν πίστιν μηδενὶ ἐξεῖναι προσφέρειν ἤγουν συγγράφειν ἢ συντιθέναι παρὰ τὴν ὁρισθεῖσαν παρὰ τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν τῇ Νικαέων συνελθόντων σὺν ἁγίῳ Πνεύματι...

... Εἴ φωραθεῖέν τινες,

Le saint concile a décidé qu'il n'était permis à personne de présenter, d'écrire ou de composer une formule de foi différente de celle qui a été fixée par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit.

Que ceux que l'on sur-

εἴτε ἐπίσκοποι εἴτε κληρικοί, φρονοῦντες ἢ διδάσκοντες τὰ ἐν τῇ προσκομισθείσῃ ἐκθέσει παρὰ Χαρισίου πρεσβυτερου περὶ τῆς ἐνανθρωπίσεως τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, ἤγουν τὰ μιαρὰ καὶ διεστραμμένα Νεστορίου δόγματα... ὑποκείσθωσαν τῇ ἀποφάσει τῆς ἁγίας ταύτης καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου...

prendra, soit parmi les évêques, soit parmi les clercs, à professer ou à enseigner la doctrine contenue dans le symbole présenté par le prêtre Charisius sur l'incarnation du Fils unique de Dieu, c'est-à-dire les opinions détestables et perverses de Nestorius, tombent sous la sentence de ce saint concile œcuménique.

Cette décision, que l'on a parfois considérée comme le 1er canon du concile d'Éphèse, Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, t. II, p. 340, est célèbre dans l'histoire des controverses théologiques. De bonne heure, presque après le concile d'Éphèse, les hérétiques en dénaturèrent le sens et la portée. Dès 433, après l'acceptation du symbole d'union par les Orientaux et par saint Cyrille, on fit aux signataires un procès d'orthodoxie, parce qu'ils avaient composé un symbole de foi autre que celui des trois cent dix-huit Pères et avaient, par le fait même, transgressé la défense portée par le concile d'Éphèse. Cyrille releva l'accusation dans sa lettre à Acace de Mélitène, Mansi, t. V, col. 316, en faisant remarquer que les Orientaux, par la formule d'union, loin d'innover dans la foi, n'avaient fait qu'adhérer à la doctrine des Pères et avaient mis leur orthodoxie à l'abri de tout soupçon. Bientôt les monophysites, Dioscore en tête, furent heureux d'en appeler à cette même décision du IIIe concile œcuménique, pour avoir un prétexte de rejeter la lettre dogmatique du pape saint Léon et la définition du concile de Chalcédoine. A l'exemple des nestoriens, et des Orientaux eux-mêmes avant l'acceptation du symbole d'union, les monophysites voulaient que l'on s'en tînt à la lettre de Nicée, pour avoir la liberté de professer et de répandre leur doctrine christologique. Les Pères de Chalcédoine démasquèrent cette tactique en donnant à la défense portée à Éphèse sa véritable signification. Mansi, t. VII, col. 111-114, 455-458. Voir plus haut, t. II, col. 2197. Eulogius d'Alexandrie au VIe siècle, *Bibliotheca Photii*, cod. 230, *P. G.*, t. CIII, col. 1049, et saint Maxime le Confesseur au VIIe, *P. G.*, t. XCI, col. 258, expliquèrent que le concile d'Éphèse avait voulu interdire toute confession de foi contraire à la foi de Nicée, mais non proscrire les symboles et les explications doctrinales conformes aux anciennes définitions.

Plus tard, les Grecs schismatiques firent du décret d'Éphèse leur principal argument pour combattre l'addition du *Filioque* au symbole. Ils en vinrent jusqu'à dire, en plein concile de Florence, que les Pères d'Éphèse s'étaient interdit à eux-mêmes et avaient interdit pour toujours à l'Église, même réunie en concile œcuménique, le droit d'ajouter quoi que ce soit au symbole. Mansi, t. XXXI, col. 519, 534, 583, 584, 603, 607, 610, 615, 626, 678, 679. Un demi-siècle avant le schisme de Photius, Paulin d'Aquilée avait démontré, au synode du Frioul, en 796, que l'addition du *Filioque* au symbole ne violait aucune prescription des conciles œcuméniques. Mansi, t. XIII, col. 833 sq.

Ces brèves indications historiques montrent qu'il est important de déterminer d'une manière précise la signification du décret conciliaire. Pour cela, il est nécessaire de rappeler brièvement l'histoire de la VIe session. Nous avons dit déjà, col. 145, que les actes de cette session nous sont parvenus incomplets, et que l'ordre des pièces paraît avoir été bouleversé. Au début, le concile se fait lire, comme à la Ire session, le symbole de Nicée. Il déclare que ce symbole mérite l'adhésion de tous et qu'il est l'expression *suffisante* de la foi catholique, ἔχει γὰρ εὐσεβῶς καὶ ἀποχρώντως εἰς ὠφέλειαν τῆς ὑπ'οὐρανόν. Mansi, t. IV, col. 1344. Mais comme certains en donnent de fausses interprétations, le concile a dû réunir des extraits des Pères qui réfutent ces interprétations et expliquent la vraie doctrine.

On voit déjà par là que la formule de foi des Pères de Nicée dont il est question dans la décision conciliaire est le symbole nicéen proprement dit et non le symbole dit nicéno-constantinopolitain. Ce dernier, dont l'origine est fort obscure, ne paraît nulle part dans les actes d'Éphèse. Saint Cyrille et ses partisans, les Orientaux, les nestoriens parlent souvent du symbole de Nicée, mais il s'agit toujours du symbole de Nicée proprement dit. Cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 125-163. C'est fort gratuitement que Marc d'Éphèse, au concile de Florence, avança que les Pères, tout en ne mentionnant que le symbole de Nicée, avaient eu aussi en vue le nicéno-constantinopolitain. Mansi, t. XXXI, col. 533-536. Cette fiction était nécessaire au polémiste grec pour la défense de sa thèse, mais ce n'est qu'une fiction, qu'aucun historien sérieux ne saurait prendre à son compte. Du moment que le décret du concile porte sur le texte de Nicée, la polémique des Grecs contre l'addition du *Filioque* est dénuée de tout fondement, car l'addition a été faite à un symbole autre que celui de Nicée. Cet autre symbole, antérieur au concile d'Éphèse, mais non approuvé par lui, a été canonisé par le concile de Chalcédoine. S'il fallait donner à la défense des Pères d'Éphèse le sens rigoriste, pour ne pas dire absurde, des Grecs schismatiques, le concile de Chalcédoine aurait été le premier à violer cette défense en acceptant une formule où le symbole de Nicée est sans doute contenu en substance, mais où l'on remarque de notables additions.

Poursuivons l'histoire de la VIe session. Après la lecture des textes patristiques, qu'on avait déjà entendus à la Ire session, un certain Charisius, prêtre de l'Église de Philadelphie, raconta que deux prêtres de Constantinople, Anastase et Photius, avaient donné des lettres de recommandation pour les évêques de Lydie à deux de leurs confrères, les prêtres Antoine et Jacques. Ceux-ci étaient partisans de l'hérésie nestorienne. Jacques, étant venu à Philadelphie, convertit quelques quartodécimans et quelques cathares ou novatiens; mais au lieu de leur faire signer le symbole de Nicée, il leur avait présenté une profession de foi nestorienne, composée par Théodore de Mopsueste. Les nouveaux convertis, qui ne se doutaient de rien, avaient pris ce symbole pour l'expression véritable de la foi catholique et l'avaient souscrit sans penser à mal. Charisius avait voulu intervenir; on l'avait traité d'hérétique et excommunié. Son orthodoxie était cependant à l'abri de tout reproche, comme en témoignait sa profession de foi. Celle-ci fut lue devant le concile, qui n'y trouva rien à reprendre, bien qu'elle ne reproduisît point mot à mot le texte de Nicée et qu'on y remarquât plusieurs omissions et de notables additions, comme la suivante : *Et in Spiritum veritatis, Paracletum, Patri et Filio consubstantialem; et in sanctam catholicam Ecclesiam; in mortuorum resurrectionem; in vitam æternam.* Mansi, t. IV, col. 1347. A la suite de la profession de foi de Charisius, on lut le symbole hérétique, que le prêtre Jacques avait fait signer aux quartodécimans de Lydie.

C'est alors que le concile prit la décision dont l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart ne reproduit qu'une partie. Cette décision, considérée dans son ensemble, comprend trois parties : 1° le concile porte d'abord une défense générale, de caractère à la fois

dogmatique et disciplinaire; 2° une sentence de déposition pour les évêques et les clercs, l'anathème pour les laïques, sont prononcés contre ceux qui violeront cette défense générale; 3° la sentence de déposition et l'anathème atteignent ceux qui adhèrent à la profession de foi hérétique qui a été présentée aux convertis de la Lydie, précisément parce que cette profession de foi constitue une violation de la défense générale, qu'elle a d'ailleurs motivée.

La défense générale est celle-ci : « Il est défendu à qui que ce soit de présenter, d'écrire ou de composer une formule de foi différente de celle des Pères de Nicée. » C'est un décret disciplinaire, puisqu'il s'agit d'une loi prohibitive; mais ici la discipline est intimement liée au dogme, car ce que le concile a directement l'intention de défendre, c'est toute profession de foi *opposée* à la doctrine de Nicée. Que ce soit bien là le sens de l'expression ἑτέραν πίστιν, c'est ce que montrent : 1° la grammaire; le concile emploie, et à deux reprises, l'adjectif ἑτέραν et non ἄλλην. Ἕτερος implique l'idée de dissemblance, de contrariété, d'opposition; ἄλλος n'indique habituellement que la distinction; 2° la conduite du concile d'Éphèse. Ce concile ne tient pas au mot à mot du texte nicéen et ne proscrit ni les additions orthodoxes ni les suppressions sans grande importance, puisqu'il a approuvé, au moins tacitement, la profession de foi personnelle de Charisius. Il reconnaît que le symbole des 318 Pères peut être mal interprété et que, dès lors, il peut être nécessaire de rédiger des professions de foi plus développées, pour démasquer et réfuter ces fausses interprétations. En fait, le concile a admis une profession de foi *autre* que le symbole de Nicée, ἄλλην, mais qui ne lui était pas *opposée*, ἑτέραν, lorsqu'il a canonisé la seconde lettre de Cyrille à Nestorius, qui, pour cette raison, a reçu le nom de *tome*, tout comme le concile de Chalcédoine canonisera, quelques années plus tard, le *tome* de Léon; 3° la conduite des conciles œcuméniques postérieurs, qui ne se sont jamais crus liés par le décret d'Éphèse, pour s'interdire de porter de nouvelles définitions opposées à des erreurs nouvelles ou d'accepter des professions de foi plus développées, et par conséquent *autres* que le symbole de Nicée. Qu'il suffise de rappeler que le concile de Chalcédoine a approuvé solennellement la lettre dogmatique de saint Léon et mis sur le pied d'égalité le symbole de Nicée et le symbole dit nicéno-constantinopolitain, trouvé dans les actes du concile de Constantinople de 381; que le VI[e] concile œcuménique a reçu la lettre dogmatique de saint Sophrone, rédigée sous forme de symbole, Mansi, t. XI, col. 461-508, et que le VII[e] a également accepté la profession de foi de saint Taraise, Mansi, t. XII, col. 1122; 4° la nature même du magistère ecclésiastique, qui, étant le législateur en matière de formules de foi, peut choisir la formule qui lui plaît, lui faire subir des retouches, y ajouter, y retrancher même, pourvu que ce soit sans préjudice de la vérité révélée. Comme le disaient les Pères de Chalcédoine : « Toute loi défend le péché aux méchants, mais ne prive pas pour cela les juges de leur autorité. » Mansi, t. VII, col. 464. Par ailleurs, c'est le droit imprescriptible de l'Église enseignante, comme aussi son devoir rigoureux et perpétuel, auquel elle ne saurait renoncer, d'opposer à de nouvelles erreurs de nouvelles définitions et explications nécessaires pour maintenir la pureté de la foi et promouvoir le développement légitime du dogme. C'est ce que proclamaient encore les Pères de Chalcédoine : « Il est nécessaire que nous opposions une réfutation aux inventions des hérétiques, non que nous voulions rechercher sans cesse des nouveautés doctrinales, comme si la foi était incomplète, mais parce que nous devons trouver des réponses opportunes à leurs innovations. » *Ibid.*, col. 456-457.

Voilà qui suffit à établir que les monophysites et les Grecs schismatiques ont pris le décret d'Éphèse à contresens dans leurs polémiques contre les catholiques. Ce décret ne proscrit directement et formellement que les formules de foi opposées au symbole de Nicée. Tout au plus peut-on concéder qu'il défend *indirectement* aux simples particuliers de se mêler de composer des symboles de foi, à cause du péril que cette multiplication des formules pourrait faire courir à l'orthodoxie. Voulant empêcher que ce qui s'est passé en Lydie, à l'occasion de la conversion de quelques hérétiques, ne se renouvelle, le concile interdit de présenter, προκομίζειν ἢ προσφέρειν, aux convertis de l'infidélité, du judaïsme ou de l'hérésie, un symbole de foi opposé à celui de Nicée et conseille par le fait même de s'en tenir à ce dernier.

Après avoir porté le décret général, le concile en fait l'application à un cas particulier. Le symbole de Théodore de Mopsueste, que le prêtre Jacques a fait signer aux quartodécimans de Lydie, est le type de ceux que le concile entend proscrire, parce qu'ils renferment une doctrine contraire à la foi de Nicée, ἑτέραν πίστιν. Ce n'est pas précisément parce que ce symbole a été composé par un simple particulier, ni parce qu'on l'a présenté à de nouveaux convertis, qu'il est condamnable, mais par ce qu'on y trouve, nous dit le concile, « les opinions détestables et perverses de Nestorius. » On y découvre, en effet, sans peine, en le parcourant, la théorie nestorienne sur le mode d'union des deux natures en Jésus-Christ. Théodore a beau déclarer, comme son disciple Nestorius, qu'il n'admet pas deux fils, ni deux Seigneurs; c'est là une orthodoxie purement verbale. Le dualisme hypostatique perce en plusieurs endroits de sa profession de foi, notamment dans celle-ci : « Quand nous disons un seul Seigneur, le Seigneur Jésus-Christ, nous entendons premièrement et principalement Dieu le Verbe, qui est Fils de Dieu par nature; mais en même temps nous pensons à ce qui a été pris, à Jésus de Nazareth, que Dieu a oint par l'Esprit et la puissance, et qui participe à la filiation et à la domination par son adhésion, συναφείᾳ, à Dieu le Verbe; c'est lui que le bienheureux Paul appelle le second Adam. » Mansi, t. IV, col. 1249. Comme Nestorius, Théodore voit dans le Christ deux personnes, la personne de Dieu le Verbe et la personne de Jésus de Nazareth, unies d'une union ineffable, en vertu de laquelle Jésus de Nazareth reçoit communication des noms divins de Fils et de Seigneur et peut être adoré avec le Verbe. Le concile a bien raison d'affirmer que la doctrine nestorienne se trouve exprimée dans la profession de foi en question.

2° *Condamnation des pélagiens.* Mansi, t. IV, col. 1471.

Canon 1. Εἴ τις μητροπολίτης τῆς ἐπαρχίας ἀποστατήσας τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμενικῆς συνόδου... τὰ Κελεστίῳ ἐφρόνησεν ἢ φρονήσει, οὗτος κατὰ τῶν τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπων διαπράττεσθαί τι οὐδαμῶς δύναται, πάσης ἐκκλησιαστικῆς κοινωνίας ἐντεῦθεν ἤδη ὑπὸ τῆς συνόδου ἐκβεβλημένος καὶ ἀνενέργητος ὑπάρχων...

Tout métropolitain d'une éparchie quelconque, qui, après s'être séparé de ce saint et œcuménique concile, a adopté ou adoptera à l'avenir les opinions de Célestius, ne peut en aucune manière porter de sentence contre les évêques de son éparchie, car il se trouve déjà privé par le fait même de tout pouvoir et exclu par le concile de toute communion ecclésiastique.

Canon 4. Εἰ δὲ τινες ἀποστατήσαιεν τῶν κληρι-

S'il est des clercs qui apostasient et osent pro-

κῶν καὶ τολμήσαιεν ἢ κατ' ἰδίαν ἢ δημοσίᾳ τὰ Νεστορίου ἢ τὰ Κελεστίου φρονῆσαι, καὶ τούτους εἶναι καθηρημένους ὑπὸ τῆς ἁγίας συνόδου δεδικαίωται.

fesser, soit en secret, soit publiquement, les doctrines de Nestorius ou de Célestius, ceux-là, le saint concile les déclare aussi déposés.

Au moment où s'ouvre le concile d'Éphèse, l'histoire du pélagianisme touche à sa fin. La secte a déjà été condamnée à la fois en Orient et en Occident. Si le synode de Diospolis, en 415, a absous Pélage, qui a fait semblant de se rétracter, il a réprouvé la doctrine pélagienne. En 418, Théodote d'Antioche et Praylius de Jérusalem se sont déclarés contre l'hérésie, et la même année, le pape Zosime lui a donné le coup de grâce par son *Epistola tractatoria*. Dix-huit évêques italiens, à la tête desquels se trouve Julien d'Éclane, ont refusé de souscrire le document papal. Exilés d'Italie par édit impérial, ils ont vainement essayé de s'attirer les bonnes grâces de l'évêque de Constantinople, Atticus (406-425). Celui-ci les a excommuniés et fait expulser. Son successeur, Sisinnius (426-427), ne s'est pas montré plus favorable à leur égard.

A l'avènement de Nestorius, plusieurs des évêques rebelles, parmi lesquels Julien, Florus et Orontius, reparurent à Constantinople, et cherchèrent à gagner les bonnes grâces du nouvel élu. Ils remplirent la ville de leurs protestations d'orthodoxie et de leurs plaintes contre ceux qui les persécutaient. Comme s'il n'eût rien su de leur passé, Nestorius leur fit un accueil relativement bienveillant. Lui qui se montrait si farouche contre tous les hérétiques, se sentait visiblement un faible pour les disciples de Célestius et de Pélage. Il veilla à ce que les pélagiens ne fussent pas nommés dans l'édit que, sous son inspiration, l'empereur Théodose II promulgua contre toutes les hérésies. Puis il écrivit lettres sur lettres au pape Célestin pour lui demander des renseignements sur les exilés, que certains déclaraient hérétiques, que d'autres proclamaient orthodoxes. Loofs, *Nestoriana*, p. 165-166, 170. A ce moment, l'Africain Marius Mercator se trouvait par bonheur à Constantinople. Voyant que la faveur dont les couvrait Nestorius attirait aux hérétiques la sympathie de plusieurs, il s'empressa d'adresser à l'empereur son *Commonitorium super nomine Cælestii*, dans lequel il rappela toutes les condamnations des conciles et des papes contre les pélagiens. *P. L.*, t. XLVIII, col. 61-108. L'effet ne se fit pas attendre; Théodose expulsa les hérétiques de sa capitale.

S'il faut en juger par la lettre qu'il écrivit à cette époqu à Célestius, Loofs, *op. cit.*, p. 172-173, Nestorius fut fort chagriné de la décision impériale. On peut se demander d'où lui venait cette sympathie pour la secte, vu que sa doctrine sur le péché originel était irréprochable, comme en témoignent ses discours, Loofs, *op. cit.*, p. 255-257, 322-328, 347-350; cf. *Le livre d'Héraclide*, p. 66, et comme le reconnaît le pape Célestin lui-même. Mansi, t. IV, col. 1034. La solution de l'énigme se trouve sans doute dans ce fait que les évêques pélagiens, pour mieux s'attirer sa protection, s'empressèrent, dès le début, d'accepter sa doctrine christologique et de rejeter avec lui l'expression θεοτόκος. Voilà pourquoi Nestorius encourage Célestius à supporter vaillamment les persécutions pour la vérité, à l'exemple de Jean-Baptiste, des apôtres Pierre et Paul. Il voyait dans les hérétiques persécutés de précieux auxiliaires, qui pourraient grossir le nombre de ses partisans au concile général qui allait avoir lieu. Remarquons aussi que s'il rejetait la doctrine pélagienne relativement à la justice originelle et au péché de nature, il paraît avoir admis les vues de Célestius sur la grâce et le libre arbitre. Garnier, *Dissertatio I de hæresi et libris Nestorii*, *P. L.*, t. XLVIII, col. 1163.

Plusieurs des évêques pélagiens exilés se montrèrent en fait les amis dévoués de Nestorius durant le concile. A plusieurs reprises, les lettres des Orthodoxes signalent des pélagiens, πελαγιανοί, κελεστιανοί, dans le groupe des Orientaux. Mansi, t. IV, col. 1329, 1424-1425, 1457. Dans la lettre écrite au pape à l'issue de la Ve session, les Pères déclarent « qu'on a lu au concile les pièces se rapportant à la déposition des impies pélagiens et célestiens, de Célestius, de Pélage, de Julien, de Persidius, de Florus, de Marcellin, d'Orontius et de tous ceux qui partagent leurs idées. A notre tour, disent-ils, nous avons jugé que tout ce qui a été décidé par Votre Piété à leur sujet doit rester valide et avoir force de loi; c'est pourquoi nous sommes tous unanimes à les considérer comme déposés, ἐδικαιώσαμεν καὶ ἡμεῖς ἰσχυρὰ καὶ βέβαια μένειν τὰ ἐπ'αὐτοῖς ὡρισμένα παρὰ τῆς σῆς θεοσεβείας· καὶ σύμψηφοι πάντες ἐσμὲν, καθηρημένους ἔχοντες αὐτούς. » Mansi, t. IV, col. 1338. Nous n'avons malheureusement pas d'autre détail sur cette condamnation des pélagiens, à laquelle il est ici fait allusion. Le pape Célestin avait-il demandé à ses légats de faire sanctionner par le concile œcuménique les sentences portées contre les hérétiques en Occident? Rien ne l'indique et c'est peu probable. Il est vraisemblable que les Pères furent amenés à s'occuper des pélagiens, parce que plusieurs d'entre eux faisaient cause commune avec Nestorius.

Le concile ne se contenta pas d'approuver ce qui avait été fait en Occident contre la secte. Il la condamna lui-même positivement dans deux de ses canons, le 1er et le 4e. Ces canons sont dogmatiques, car les peines portées contre les hérétiques sont motivées par les doctrines qu'ils professent. Le canon 1er excommunie, prive de juridiction et frappe d'incapacité au point de vue ecclésiastique (ἀνενέργητος ὑπάρχων) le métropolitain qui adhère aux opinions de Célestius. Les mots ἐντεῦθεν ἤδη ὑπὸ τῆς συνόδου ἐκβεβλημένος font allusion à la sentence déjà portée contre les membres du conciliabule de Jean, à la Ve session. Voir plus haut, col. 144. Non seulement le métropolitain en question ne peut plus exercer aucune juridiction sur ses suffragants, spécialement le pouvoir coercitif, διαπράττεσθαί τι κατὰ τῶν ἐπισκόπων, mais encore il tombe sous la juridiction de ces derniers ainsi que sous celle des métropolitains voisins qui sont chargés de le déposer complètement de l'épiscopat. Telle est la clause finale du canon.

Le canon 1er ne vise que les métropolitains et ne parle, au point de vue doctrinal, que de l'hérésie de Célestius. Le canon 4e prononce la déposition de tous les clercs qui ne veulent pas se soumettre au concile et osent professer, soit en secret, soit en public, les doctrines de Nestorius ou de Célestius. Les deux hérésiarques sont ainsi unis dans une même condamnation.

Ce Célestius, que le concile présente comme le chef des pélagiens, était un avocat d'origine noble, que Pélage avait de bonne heure gagné à ses doctrines. Il fut, avant l'entrée en scène de Julien d'Éclane, le principal théologien du pélagianisme. Il était particulièrement connu en Orient, et surtout à Éphèse, où il s'était enfui après la condamnation portée contre lui par le concile de Carthage de 411, et où il avait réussi à se faire ordonner prêtre par Héraclide, prédécesseur de Memnon. Marius Mercator, *Commonitorium super nomine Cælestii*, 2, *P. L.*, t. XLVIII, col. 72-73. De là, il s'était rendu à Constantinople, puis à Rome, où il avait réussi à surprendre pendant quelque temps la bonne foi du pape Zosime. Enfin, on l'avait revu à Constantinople, au début du ponti-

ficat de Nestorius. Sur sa doctrine que le concile d'Éphèse condamne dans son ensemble, voir PÉLAGIANISME.

3° *Sur la primauté du pontife romain.* Mansi, t. IV, col. 1296.

Οὐδενὶ ἀμφίβολόν ἐστιν, μᾶλλον δὲ πᾶσι τοῖς αἰῶσιν ἐγνώσθη, ὅτι ὁ ἅγιος καὶ μακαριώτατος Πέτρος, ὁ ἔξαρχος καὶ κεφαλὴ τῶν ἀποστόλων, ὁ κίων τῆς πίστεως, ὁ θεμέλιος τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σωτῆρος καὶ λυτρωτοῦ τοῦ γένους τοῦ ἀνθρωπίνου, τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας ἐδέξατο, καὶ αὐτῷ δέδοται ἐξουσία τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἁμαρτίας· ὅστις ἕως τοῦ νῦν καὶ ἀεὶ ἐν τοῖς αὐτοῦ διαδόχοις καὶ ζῇ καὶ δικάζει.

Il n'est douteux pour personne, ou plutôt c'est un fait connu de tous les siècles, que le saint et bienheureux Pierre, le prince et le chef des apôtres, la colonne de la foi, le fondement de l'Église catholique, a reçu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, le sauveur et rédempteur du genre humain, les clefs du royaume, et qu'à lui a été donné pouvoir de lier et de délier les péchés; c'est lui qui, jusqu'à maintenant, et pour toujours, vit et juge dans ses successeurs.

Nous avons vu plus haut, col. 144, que les trois légats du pape, Arcadius, Projectus et le prêtre Philippe, qui n'avaient pu assister à la Ire session, demandèrent, conformément aux instructions du pape Célestin, communication de ce qui s'était fait avant leur arrivée, afin de pouvoir confirmer la sentence portée contre Nestorius. Le concile accéda à leur désir. Ils parcoururent les actes de la Ire session, n'y trouvèrent rien à reprendre et, au début de la IIIe session, ordonnèrent de les relire en leur présence. C'est après cette lecture que, se levant le premier, le prêtre Philippe approuva la condamnation de Nestorius dans un discours commençant par la solennelle déclaration qu'on vient de lire. En la prononçant, le légat pontifical voulait attirer l'attention des membres du concile sur l'autorité souveraine dont il était investi comme représentant et suppléant de l'évêque de Rome.

Philippe proclame comme *une chose qui n'est douteuse pour personne, comme un fait connu de tous les siècles*, l'institution divine de la primauté de juridiction de l'apôtre Pierre sur les autres apôtres et sur l'Église universelle, la transmission *de droit divin* de cette primauté à ses successeurs, les évêques de Rome, et la perpétuité de cette primauté en ces derniers.

1° Le légat parle d'abord de la primauté de Pierre, et les termes qu'il emploie signifient, non une simple primauté d'honneur, mais une véritable primauté de juridiction. Par rapport aux apôtres, Pierre est le prince, le guide (*princeps*, ὁ ἔξαρχος) qui préside et conduit, le chef, la tête (*caput*, κεφαλή) qui commande et donne l'impulsion. Par rapport à l'Église universelle, τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας, si celle-ci est un édifice, Pierre en est le fondement, ὁ θεμέλιος; si elle est un royaume, il en a reçu les clefs, τὰς κλεῖς τῆς βασιλείας ἐδέξατο, et personne ne peut en faire partie sans son intervention ou contre son gré; si elle est une société religieuse destinée à acheminer les âmes dans la voie du salut et à les délivrer du péché, c'est lui qui possède le pouvoir souverain de lier et de délier les consciences, καὶ αὐτῷ δέδοται ἐξουσία τοῦ δεσμεῖν καὶ λύειν ἁμαρτίας. Par rapport à la doctrine révélée Pierre est la colonne inébranlable de la foi, ὁ κίων τῆς πίστεως. Déjà contenue implicitement dans les expressions précédentes, l'idée de l'infaillibilité doctrinale apparaît ici plus directement.

C'est un commentaire fort exact du *Tu es Petrus* que le prêtre Philippe donne en quelques mots bien choisis; il nous affirme, en effet, que c'est de Jésus-Christ que Pierre tient les privilèges de la primauté et l'allusion au texte de saint Matthieu, XVI, 18, 19, est évidente. L'institution divine de cette primauté est ainsi directement affirmée.

2° Le légat n'est pas moins heureux dans la manière dont il exprime la primauté du pontife romain, successeur de Pierre. C'est Pierre qui vit en lui, ἐν τοῖς αὐτοῦ διαδόχοις ζῇ, et qui lui passe tous ses pouvoirs, καὶ δικάζει. Le pontife romain (car c'est bien de lui qu'il s'agit, d'après la suite du discours : τούτου τοιγαροῦν κατὰ τάξιν ὁ διάδοχος καὶ τοποτηρητὴς ὁ ἅγιος καὶ μακαριώτατος πάπας ἡμῶν Κελεστῖνος) continue la personne de Pierre à travers les siècles et jusqu'à la fin des temps, ἕως τοῦ νῦν καὶ ἀεί. Pierre ne meurt pas. Impossible de mieux dire que la primauté romaine est de droit divin et qu'elle doit durer autant que l'Église militante. Déjà, à la fin de la IIe session, le même prêtre Philippe avait exprimé d'une manière non moins énergique la primauté de juridiction de l'évêque de Rome par ces paroles adressées aux Pères du concile : « En applaudissant aux lettres de notre bienheureux pape, *membres saints, vous vous êtes unis à la tête sainte;* car votre béatitude n'ignore pas que le bienheureux apôtre Pierre est la tête de la société des croyants, et des apôtres eux-mêmes, τὰ ἅγια μέλη τῇ ἁγίᾳ κεφαλῇ ἐνήνοχατε· οὐ γὰρ ἀγνοεῖ ὑμῶν ἡ μακαριότης ὅτι ἡ κεφαλὴ ὅλης τῆς πίστεως ἦ καὶ τῶν ἀποστόλων ὁ μακάριος Πέτρος ὁ ἀπόστολος. » Mansi, t. IV, col. 1289. Entre l'évêque de Rome et les autres évêques de la catholicité, il existe les mêmes relations qu'entre la tête des membres dans le corps, et la raison de cela est que l'apôtre Pierre, qui se survit dans les évêques de Rome, ses successeurs, a été établi chef des apôtres et de toute la société des croyants.

Dans les déclarations du légat Philippe on trouve la substance des définitions solennelles que, quatorze siècles plus tard, prononcera le concile du Vatican. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 1823, 1825. Aussi il n'est pas surprenant que ce concile ait fait siennes ces déclarations, en les insérant dans le c. II de la constitution *Pastor æternus*. *Ibid.*, n. 1824.

Il y a lieu cependant de se demander quelle est la valeur théologique de ces affirmations dans les circonstances où elles furent prononcées. On n'y peut voir évidemment une définition proprement dite du concile d'Éphèse. Mais le fait que les Pères du concile n'y trouvèrent rien à reprendre et n'élevèrent, en les entendant, aucune protestation, constitue une approbation tacite dont la portée doctrinale est considérable. C'est devant un concile œcuménique, c'est-à-dire devant les représentants officiels et les juges de la foi de l'Église universelle, que le prêtre Philippe proclame d'une manière si solennelle et presque emphatique la primauté de Pierre et celle du pontife romain. L'absence de quelques évêques orientaux n'ôte point à l'assemblée d'Éphèse son caractère d'œcuménicité; et d'ailleurs, ces absents qui ont eu entre les mains les actes du concile, n'ont jamais protesté contre les déclarations du légat. En n'élevant point la voix contre la doctrine exprimée par celles-ci, l'Église universelle dans la personne de ses représentants officiels a reconnu tacitement que cette doctrine était l'expression même de la vérité révélée. Il n'y a pas eu, sans doute, intervention du magistère solennel; mais le magistère ordinaire entre ici en jeu. Il y a eu consentement moralement unanime des évêques catholiques sur un point touchant la foi. Cela cependant ne suffisait pas pour constituer une définition de foi. Cf. A. Vacant, *Études théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, Paris, 1895, t. II, p. 122.

Ce n'est pas seulement par leur silence approbateur que les Pères d'Éphèse ont rendu témoignage à la primauté romaine. Par leurs actes autant que par leurs paroles, ils ont affirmé positivement leur croyance à cette vérité, que le prêtre Philippe déclarait hardiment être connue de ses contemporains comme des siècles antérieurs. Toute l'histoire du concile est un vivant commentaire des affirmations du légat.

La conduite du pape Célestin montre d'abord combien était vif le sentiment qu'il avait de son pouvoir primatial. A peine a-t-il entendu parler de la nouvelle controverse qui commence à agiter l'Orient, qu'il demande des renseignements à l'évêque d'Alexandrie. Quand il les a reçus, il convoque sans retard son concile, tranche décisivement la question dogmatique et prononce contre Nestorius une sentence de déposition, si dans le délai de dix jours, l'hérésiarque ne s'est pas rétracté. Il considère sa sentence comme étant celle même de Jésus-Christ : *Eadem hæc ad sanctos quoque fratres et coepiscopos nostros... perscripsimus, quo nostra, imo vero divina Christi Domini nostri sententia pluribus de eo sit manifesta. Epistola ad Cyrillum*, Mansi, t. IV, col. 1022. Cyrille, l'évêque du premier siège de l'Orient, est chargé de veiller à son exécution, et pour cela, est investi des pleins pouvoirs du pape : « L'autorité de notre siège vous est communiquée, et vous en userez à notre place pour exécuter rigoureusement notre décret. » *Ibid.*, col. 1019.

Le pape a tranché l'affaire sans appel; il n'y a pas eu besoin de l'intervention d'un concile œcuménique, dont il ne voyait nullement la nécessité. Cependant, quand l'empereur, sollicité par Nestorius, convoque le concile général, Célestin y consent; mais il veille à ce que l'autorité du siège apostolique n'en soit point diminuée. Le concile n'aura point à reprendre un procès déjà terminé; son rôle sera de se conformer à la sentence papale et de l'exécuter : *Direximus pro nostra sollicitudine sanctos fratres et consacerdotes nostros* (les légats)... *qui iis quæ aguntur intersint, et quæ a nobis antea statuta sunt exsequantur. Quibus præstandum a vestra sanctitate non dubitamus assensum. Epistola ad sanctam synodum*, Mansi, t. IV, col. 1287. Les légats ne devront point compromettre la dignité qui convient au siège apostolique en se mêlant aux discussions comme de simples évêques; ils devront agir en juges et ne point se laisser juger : *Et auctoritatem sedis apostolicæ custodiri debere mandamus... Ad disceptationem si fuerit ventum, vos de eorum sententiis judicare debeatis, non subire certamen.* Mansi, t. IV, col. 556. S'ils arrivent en retard, ils s'informeront de la manière dont les choses se sont passées avant leur arrivée. *Ibid.*

Le concile, pris dans son ensemble, a accepté le rôle d'exécuteur des volontés du pape. C'est forcés par les canons, mais aussi par la lettre de leur très saint père et collègue, Célestin, évêque de Rome, que les Pères ont porté leur sentence contre Nestorius : ἀναγκαίως κατεπειγθέντες ἀπὸ τε κανόνων καὶ ἐκ τῆς ἐπιστολῆς τοῦ ἁγιωτάτου Πατρὸς ἡμῶν καὶ συλλειτουργοῦ Κελεστίνου τοῦ ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας... ἐπὶ τὴν σκυθρωπὴν κατ'αὐτοῦ ἐχωρήσαμεν ἀπόφασιν. Mansi, t. IV, col. 1211. Après avoir entendu la lecture de la lettre du pape où il demandait qu'on s'en tînt à son jugement, les Pères, loin d'être froissés de ce langage, l'approuvent par des acclamations unanimes : *Hoc justum judicium; novo Paulo, Cælestino..., Cælestino custodi fidei, Cælestino cum synodo concordi, Cælestino universa synodus gratias agit.* Mansi, *ibid.*, col. 1287. Firmus, évêque de Césarée de Cappadoce, ajoute au nom de tous : « Le Saint-Siège apostolique du très saint évêque Célestin... avait déjà porté sur cette affaire une sentence et prescrit une règle, que nous n'avons fait que suivre, quand nous sommes arrivés à Éphèse. » Mansi, *ibid.*, col. 1288-1289. Le concile se prêta aussi avec docilité à la demande des légats, quand ceux-ci, conformément aux ordres reçus, réclamèrent les actes de la Ire session pour les *confirmer* en connaissance de cause, ἵνα βεβαιώσωμεν, Mansi, *ibid.*, col.1289, et en ordonnèrent la lecture, à la IIIe session.

A côté de ces témoignages collectifs, on peut citer les témoignages particuliers rendus à la primauté romaine par les principaux membres du concile et même par ceux du conciliabule. Dans la lettre qu'il écrivit au pape Célestin pour lui dénoncer l'hérésie de Nestorius, saint Cyrille déclare que c'est la *coutume ancienne des Églises* d'avertir l'évêque de Rome, quand la foi est en danger; il reconnaît que le pape est le centre de la communion ecclésiastique et que c'est à lui de décider si l'on doit continuer à communiquer avec Nestorius. Mansi, *ibid.*, col. 1012, 1016. L'évêque d'Alexandrie se trouve fort honoré de tenir la place de Célestin en toute cette affaire, comme on le voit par ses lettres et par les actes du concile. Mansi, *ibid.*, col. 1003, 1070, 1123, 1279, 1294, 1306. A la IVe session, Juvénal de Jérusalem déclare que Jean d'Antioche « aurait dû rendre honneur et obéissance au siège apostolique de la grande Rome... par *lequel l'usage et la tradition apostolique veulent que le siège d'Antioche lui-même soit dirigé et jugé.* » Mansi, *ibid.*, col. 1312.

Les Orientaux reconnaissent aussi la primauté de l'évêque de Rome. Jean, leur chef, a écrit à Nestorius, avant l'ouverture du concile, pour lui conseiller de se soumettre sans retard à la sentence du pape Célestin. Mansi, *ibid.*, col. 1064. S'il a ensuite fait opposition au concile, c'est sans doute moins par motif doctrinal que par froissement d'amour-propre et antipathie pour Cyrille. Nestorius lui-même ne paraît pas avoir nié l'autorité souveraine du Siège romain. S'il ne s'est pas soumis, c'est parce qu'il s'est figuré que Célestin était mal informé et qu'il était peu capable de comprendre sa doctrine : *Ad Romanum Cælestinum convertitur* [*Cyrillus*], *quippe ut ad simpliciorem quam qui posset vim dogmatum subtilius penetrare. Extrait de la Tragédie.* Loofs, *op. cit.*, p. 204. Dans *Le livre d'Héraclide*, il reconnaît que le siège romain est le siège de Pierre et qu'il a la prééminence, p. 302-303.

Tous ces actes, tous ces textes, et d'autres encore qu'on pourrait relever, montrent jusqu'à l'évidence qu'à l'époque du concile d'Éphèse la primauté de droit divin de saint Pierre et de son successeur, l'évêque de Rome, ne faisait de doute pour personne, οὐδενὶ ἀμφίβολον.

V. Œcuménicité. — Malgré certaines apparences contraires, le concile d'Éphèse réalise toutes les conditions d'œcuménicité exigées par la théologie catholique.

On ne peut tout d'abord lui refuser l'œcuménicité de convocation. La lettre circulaire des empereurs Théodose II et Valentinien III appelait au concile tous les métropolitains de l'empire romain avec quelques-uns de leurs suffragants. On conviendra qu'une représentation de ce genre était suffisante. Le pape Célestin n'eut pas, sans doute, l'initiative du concile; ce n'est pas lui, matériellement parlant, qui le convoqua; mais on sait que, durant les premiers siècles, l'Église laissa aux empereurs chrétiens le soin d'appeler les évêques en concile, par une sorte de délégation tacite, légitimée et même rendue nécessaire jusqu'à un certain point par les circonstances. Voir cependant, t. III, col. 644-646, 651-652. Il faut rendre à l'empereur Théodose II cette justice que, dans les instructions données au comte Candidien, il délimi-

tait exactement les attributions du pouvoir séculier et les droits de l'Église. Candidien devait veiller à l'ordre extérieur; il ne devait point prendre part aux discussions, « car à ceux qui ne sont pas évêques il est interdit de s'immiscer dans les débats ecclésiastiques. » Mansi, t. IV, col. 1119; *Le livre d'Héraclide*, p. 101-102.

Le pape, du reste, fut l'auteur de ce qu'on peut appeler la convocation *formelle*, par le fait qu'il approuva la réunion de l'assemblée, s'y fit représenter par les légats et en traça le programme. Dans une lettre à l'empereur, il loue celui-ci de son zèle pour la foi et ajoute : *Hinc synodo, quam esse jussistis, nostram præsentiam in his quos misimus exhibemus.* Mansi, *ibid.*, col. 1291. Il trouve que l'initiative impériale pourra avoir d'excellents résultats : *Indifficulter est ecclesiarum et catholicæ fidei speranda tranquillitas, quando pro hac laborare christianissimos principes sic videmus; non est inefficax in divinis maxime causis cura regalis, quæ pertinet ad Deum. Epistola ad Cyrillum*, Mansi, t. IV, col. 1292.

On peut regretter la déplorable division qui se produisit entre les partisans de saint Cyrille et ceux de Jean d'Antioche; mais cette division n'ôte point au vrai concile l'œcuménicité de célébration, car : 1° les Pères réunis sous la présidence de saint Cyrille, à la Ire session comme aux suivantes, l'emportaient de beaucoup sur les absents et les schismatiques par le nombre et la valeur représentative. Ceux-ci ne furent jamais qu'une infime minorité; ceux-là ont conscience de représenter la catholicité, et ils le disent hautement, Mansi, t. IV, col. 1239, 1299, 1335, 1426, 1434, 1461; 2° le pape a présidé par ses représentants le concile des Orthodoxes; il n'a participé en aucune manière à l'assemblée des Orientaux; il a reconnu que le concile qui a condamné Nestorius représentait l'univers catholique, *congregatum ex omni pene mundi parte concilium*, Mansi, t. V, col. 276; 3° s'il y a eu quelque chose d'irrégulier dans la Ire session, voir *Le livre d'Héraclide*, p. 98-100, cette irrégularité a disparu par le fait que les légats du pape ont fait lire en leur présence, à la IIIe session, les actes de la Ire, et ont tout approuvé et confirmé.

La confirmation papale n'a pas manqué au concile d'Éphèse. Les théologiens distinguent trois sortes de confirmations : la confirmation *antécédente*, par laquelle le pape fixe à l'avance au concile l'objet de ses décisions; la confirmation *concomitante*, lorsque par lui-même ou par ses représentants attitrés le pontife romain participe au vote conciliaire, au moment où il se produit; la confirmation *subséquente*, qui est la confirmation au sens propre du mot, et se produit après le concile. Voir t. III, col. 655-656. On peut dire que le concile d'Éphèse a reçu cette triple confirmation. En effet : 1° le pape a chargé le concile d'exécuter les décisions prises par lui au concile romain de 430, Mansi, t. IV, col. 1287; voir plus haut, t. III, col. 653-654; 2° par ses légats, il a approuvé et confirmé ce qui s'était fait à la Ire session, c'est-à-dire la condamnation de l'hérésie nestorienne et la déposition de son auteur; 3° après le concile, il a écrit à celui-ci une lettre que les historiens, beaucoup du moins, ne paraissent pas avoir suffisamment remarquée. Dans cette lettre, datée du 15 mars 432. Célestin reconnaît que le concile a fidèlement exécuté ses volontés en ce qui touche Nestorius : *Hujusce tam fideliter peractæ rei vos executores nobiscum videmus fuisse fidei defensores... obtinui quod credidi, quia contra nocentes atque perversos, innocentes et recti adhæserunt mihi.* Mansi, t. V, col. 266, 267. Mais il n'approuve pas la sentence qui a été portée contre Jean d'Antioche et les siens. Il a sans doute découvert sous le zèle des Pères contre les schismatiques quelques indices de querelles personnelles et quelques poussées des passions humaines. Ne regardant qu'aux intérêts supérieurs de la foi, il ne veut condamner que les hérétiques obstinés, et l'on ne saurait dire que les Orientaux, la plupart du moins, sont hérétiques. Il faut dès lors user de longanimité à leur égard et imiter l'exemple que Célestin a donné dans l'affaire des pélagiens, c'est-à-dire leur laisser ouvert le chemin du retour. Qu'on écrive à Jean d'Antioche pour le ramener et lui faire condamner l'hérésie : *De his autem qui cum Nestorio videntur pari impietate sensisse, atque se socios ejus sceleribus addiderunt, quamquam legatur in eos vestra sententia, tamen nos quoque decernimus quod videtur. Multa perspicienda sunt in talibus causis quæ apostolica sedes semper aspexit ... Antiochenum vero, si habet spem correctionis, epistolis a vestra fraternitate volumus conveniri.* Mansi, t. V, col. 269. On ne saurait trop admirer la sagesse de cette décision, dont la réconciliation de 433 sera l'heureux fruit. Voir t. III, col. 457.

A propos de la présidence du concile, il faut remarquer que ce ne furent pas seulement les trois légats Arcadius, Projectus et Philippe, qui représentèrent le pape; ce fut aussi saint Cyrille. Bien qu'on ne voie nulle part que saint Célestin ait délégué expressément l'évêque d'Alexandrie pour tenir sa place dans l'assemblée et la présider en son nom, les actes répètent régulièrement, au début des sessions, même après l'arrivée des légats, que Cyrille tient la place de l'évêque de Rome, Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας διέποντος καὶ τὸν τόπον τοῦ ἁγιωτάτου καὶ ὁσιωτάτου ἐπισκόπου τῆς Ῥωμαίων Ἐκκλησίας. Mansi, t. IV, col. 1123, 1279, 1305, 1341; cf. t. V, col. 602, 688; *Le livre d'Héraclide*, p. 117. C'est aussi Cyrille qui signe le premier; les autres légats viennent ensuite, mais les trois ne souscrivent pas toujours l'un après l'autre, ni dans le même ordre; le prêtre Philippe précède parfois ses deux collègues évêques. A la IVe session, Juvénal souscrit avant les légats. Mansi, t. IV, col. 335, 1329. Dans ses lettres officielles, le concile reconnaît Cyrille comme son chef, Mansi, t. IV, col. 1462; il déclare que Cyrille représente l'évêque de Rome et les Africains : *Nam et magnæ Romæ episcopus synodo simul interest et Africani per piissimum archiepiscopum Cyrillum.* Mansi, *ibid.*, col. 1426.

Toutes ces déclarations ne s'expliquent que si l'on admet que la délégation donnée par le pape à Cyrille en 430, avant qu'il fût question de concile général, a persévéré, tant que l'affaire de Nestorius n'a pas été réglée. De fait, on ne voit pas que Célestin ait retiré à Cyrille les pleins pouvoirs dont il l'avait précédemment investi; plusieurs passages de ses lettres insinuent plutôt le contraire. Les trois légats reçoivent pour instruction de se tenir étroitement unis à Cyrille, *ad fratrem et coepiscopum nostrum consilium vestrum omne convertite, et quidquid in ejus videritis arbitrio, facietis.* Mansi, *ibid.*, col. 556. Dans la lettre qu'il lui écrivit avant le concile, le pape dit à Cyrille : *Tuæ sit sanctitatis cum venerando fratrum consilio, ut orti in Ecclesia strepitus comprimantur.* Mansi, *ibid.*, col. 1292. On est sans doute étonné de voir les légats exiger qu'on relise devant eux les actes de la Ire session, afin de les confirmer, ἵνα βεβαιώσωμεν; mais il faut se souvenir que le pape leur avait expressément donné cet ordre. Mansi, *ibid.*, col. 556. Célestin trouvait la foi de Cyrille irréprochable : *Alexandrinæ Ecclesiæ sacerdotis fidem et probavimus et probamus*, disait-il dans sa lettre à Nestorius, Mansi, t. IV, col. 1034, mais il semble qu'il le jugeait moins apte, à cause de son caractère personnel et de ses démêlés avec Nestorius et l'empereur, à représenter le siège apostolique avec la sérénité et l'impartialité voulues. C'est pourquoi, tout en laissant le premier

rôle au concile à ce légat de la foi, il lui adjoignit trois autres légats proprement dits, qui veilleraient à ne compromettre en rien la dignité du siège de Pierre. Sur la légation de Cyrille au concile d'Éphèse, voir la note de Tillemont, *Mémoires*, t. XIV, p. 765-766.

C'est donc à tort que Nestorius a reproché à saint Cyrille d'avoir été à la fois son accusateur et son juge, d'avoir pris de lui-même la présidence du concile et d'avoir fait l'évêque de Rome, tout en n'étant que l'évêque d'Alexandrie. *Le livre d'Héraclide*, p. 106, 117.

VI. Légitimité de la condamnation de Nestorius. — Il s'est trouvé, au cours des siècles, des historiens et des théologiens qui ont avancé que la controverse nestorienne n'avait été qu'une pure logomachie. Nestorius, ont-ils dit, était tout aussi orthodoxe, sinon plus que saint Cyrille. Les quelques homélies, lettres et fragments que l'on possédait jusqu'ici de Nestorius suffisaient amplement à établir que ni Cyrille ni le concile d'Éphèse n'avaient bataillé contre une chimère. La récente publication du *Livre d'Héraclide*, en nous livrant le fond de la doctrine christologique de l'hérésiarque, ne permet plus le doute sur son opposition radicale au dogme catholique, et l'on se demande comment Béthune-Baker, qui a utilisé l'ouvrage en question, a pu arriver à une conclusion contraire dans son livre : *Nestorius and his Teaching, a fresh examination of the evidence; with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius*, Cambridge, 1908.

Ce qui a peut-être fait illusion à Béthune-Baker, comme à tous ceux qui, avant lui, ont soutenu la thèse de la non-hétérodoxie de Nestorius, c'est que celui-ci s'exprime parfois comme un orthodoxe; il affirme, par exemple, énergiquement la divinité du Christ; il défend de dire deux Fils et deux Seigneurs; il ne répugne pas absolument à admettre le terme θεοτόκος, pourvu qu'on ne lui attribue pas un sens arien ou apollinariste et qu'on ne l'entende pas dans le sens de mère de la nature ou personne divine. Mais toutes ces affirmations se greffent sur d'autres affirmations hérétiques. Le Christ nestorien, dans son unité de *prosôpon*, est un composé de deux personnalités distinctes et complètes, celle du Verbe et celle de l'homme, fondues dans une unité juridique et purement morale. *Le livre d'Héraclide*, p. 83-85. En voulant écrire son apologie, Nestorius a écrit sa condamnation et a justifié du même coup la sentence portée contre lui à Éphèse. Cf. L. Fendt, *Die Christologie des Nestorius*, Kempten et Munich, 1910.

A supposer, ce qu'il est bien difficile d'admettre après la lecture du *Livre d'Héraclide*, que Nestorius ait eu, subjectivement, une pensée orthodoxe, il faudrait néanmoins reconnaître que l'expression de cette pensée rend le son de l'hérésie; et cela suffirait pour légitimer sa condamnation comme hérétique, du moment qu'il a refusé obstinément d'accepter la terminologie que l'Église adoptait et voulait lui imposer. L'infaillibilité de l'Église, en effet, s'exerce sur le sens des mots pris en eux-mêmes et dans leur contexte, et non sur la signification subjective que peuvent arbitrairement leur prêter ceux qui les emploient. Par ailleurs, c'est le droit du magistère ecclésiastique de choisir et d'imposer à tous les croyants les termes et les formules qui lui paraissent les plus aptes, vu les circonstances, à rendre l'idée dogmatique et à la préserver de toute altération. Sera hérétique au for externe, et justement considéré comme tel, celui qui refusera d'obéir à l'Église et continuera d'employer une terminologie qu'elle condamne : *Manifestum est*, dit fort bien le P. Billot, *quod ad infallibilem eorum quæ fidei sunt propositionem, multoties exigitur determinatio infallibilis circa facta extra ambitum revelationis existentia. Puta,... determinatio circa hanc vel illam loquendi formam an sit idonea ad exprimendum dogma; nam quid ad me si id quod infallibiliter sentis potes fallibiliter exprimere?* Cf. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 522-525.

On remarquera que, dans la sentence portée contre Nestorius, les Pères d'Éphèse ont pris pour base de leur jugement les erreurs qu'ils ont découvertes dans ses écrits, ses lettres et ses discours, φωράσαντες αὐτὸν ἔκ τε τῶν ἐπιστολῶν, καὶ ἐκ τῶν συγγραμμάτων αὐτοῦ, καὶ ἐκ τῶν ἀρτίως παρ'αὐτοῦ ῥηθέντων... δυσσεβῶς φρονοῦντα. Mansi, t. IV, col. 1211. Leur intention n'a pas été de se prononcer *directement* sur les sentiments intimes de l'hérésiarque. Ils l'ont jugé simplement d'après ses écrits.

Ce ne furent pas seulement le pape Célestin, saint Cyrille et les Pères d'Éphèse qui trouvèrent que Nestorius enseignait l'hérésie. On peut dire que les Orientaux, qui firent au concile une opposition si obstinée, en étaient aussi persuadés. Ce qui le prouve, c'est non seulement le symbole d'union qu'ils signèrent quelque temps après, mais encore le silence significatif qu'ils gardent sur la personne et la doctrine de Nestorius dans les actes de leur conciliabule. On y voit à chaque page des accusations d'arianisme et d'apollinarisme à l'adresse de saint Cyrille, mais aucune justification de la doctrine de Nestorius. Jean d'Antioche et les siens sentaient fort bien que la position doctrinale de Nestorius n'était pas défendable. Jean ne l'avait-il pas lui-même invité, avant le concile, à se soumettre et à accepter l'expression θεοτόκος?

Il serait plus qu'étonnant qu'amis et ennemis se soient trompés en cette affaire et que, resté incompris de tous ses contemporains, l'infortuné Nestorius n'ait été saisi que par quelques rares esprits, plusieurs siècles après sa mort.

I. Sources. — Nous avons indiqué les principales en parlant des actes. Signalons encore le recueil de l'Africain Marius Mercator, qui fit un voyage à Constantinople, au début de la controverse nestorienne, et traduisit en latin plusieurs documents empruntés aux actes du concile d'Éphèse, *Marii Mercatoris opera*, édit. Baluze, Paris, 1684; édit. Garnier, Paris, 1673, reproduite dans Migne, *P. L.*, t. XLVIII, col. 699-1241; Baronius, *Annales*, an. 430, n. 62 sq.; an. 431, n. 7-136; Pagi, *Critica*, an. 430, n. 19; an. 431, n. 6-36; Labbe, *Concilia*, t. III, col. 1-1257; t. II, col. 1625-1628; Hardouin, *Collectio concil.*, t. I, col. 1271 sq.; Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 567 sq.; t. V, col. 1-1062; Ch. Lenormant, *Études sur les fragments coptes des conciles de Nicée et d'Éphèse*, in-4°, Paris, 1852; F. Loofs, *Nestoriana, Die Fragmente des Nestorius gesammelt, untersucht und herausgegeben*, Halle, 1905; Nestorius, *Le livre d'Héraclide de Damas*, traduit en français par F. Nau, avec le concours de Bedjan et de Brière, suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur et de trois appendices, in-8°, Paris, 1910; le texte syriaque a été édité par P. Bedjan, Paris, 1910; Socrate, l. VII, c. XXIX-XXXIV, *P. G.*, t. LXVII, col. 801-817; Évagre, *H. E.*, l. I, c. II-VII, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2423-2444; Théodoret, *Hæreticarum fabul. compendium*, l. IV, c. XII, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 431-436; Liberatus. *Breviarium causæ nestorianorum et eutychianorum*, c. II-IX, *P. L.*, t. LXVIII, col. 971-1018.

II. Travaux. — J. Bruguier, *Disputatio de suppositio in qua plurima hactenus inaudita de Nestorio tanquam orthodoxo et de Cyrillo Alexandrino aliisque episcopis in synodum coactis tanquam hæreticis demonstrantur*, in-8°, Francfort, 1645; M. T. Albinus, *Historia nestorianismi*, in-4°, Stralsund, 1655; L. Allatius, *Vindiciæ synodi Ephesinæ et sancti Cyrilli de processione Spiritus ex Patre et Filio*, Rome, 1661; G. Calixtus, *Dissertatio de hæresi nestoriana eiusque opposito concilio Ephesino*, in-4°, Helmstadt, 1640; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1709, t. XIV, p. 267-268, 747-778; M. Benzel et P. Lagerbohm, *Vindiciæ con-*

cilii Ephesini œcumenici tertii, in-4°, Leyde, 1738; J. Brill, *De synodo Ephesina*, in-4°, Groningue, 1760; L. Doucin, *Histoire du nestorianisme avec des remarques sur les auteurs anciens et modernes qui en ont traité*, in-4°, Paris, Chaalons, 1698; Doucin, *Addition à l'histoire du nestorianisme où l'on fait voir quel a été l'ancien usage de l'Église dans la condamnation des livres et ce qu'elle a exigé des fidèles à cet égard*, in-12, Paris, 1703; C. G. Hofman, *Disputatio : controversiam nestorianam olim agitatam haud fuisse logomachiam*, in-4°, Leipzig, 1725; *Defensio dissertationis de controversia nestoriana*, in-4°, Leipzig, 1730; P. E. Jablonski, *Exercitatio historico-theologica de nestorianismo*, in-8°, Berlin, 1724; *Exercitatio de origine et fundamento nestorianismi*, in-4°, Francfort, 1728; A. Gengler, *Ueber die Verdammung des Nestorius*, dans *Tübing. theolog. Quartalschrift*, 1835, t. II, p. 213-299; Hefele, *Konziliengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1875, t. II, p. 141-288; trad. Leclercq, Paris, 1908, t. II, p. 219-422, 1309-1320, 1375-1376; Amédée Thierry, *Nestorius et Eutychès*, Paris, 1879, p. 1-178; A. Largent, *Saint Cyrille d'Alexandrie et le concile d'Éphèse*, dans les *Études d'histoire ecclésiastique*, Paris, 1892 (extrait de la *Revue des questions historiques*, juillet 1872, t. XII, p. 5-70); W. Bright, *The canons of the first four general councils of Nicæa, Constantinople, Ephesus and Chalcedon*, in-12, Oxford, 1892; J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, in-8°, Stuttgart, 1853; Harnack, *Dogmengeschichte*, 4e édit., 1909, t. II, *Der nestorianische Streit*, p. 339-368; F. Nau, *Saint Cyrille et Nestorius*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1910, t. XV, p. 365-391; 1911, t. XVI; M. Jugie, *Nestorius jugé d'après le Livre d'Héraclide*, dans les *Échos d'Orient*, t. XIV, p. 65 sq.

Pour une bibliographie plus complète, voir CYRILLE D'ALEXANDRIE, t. III, col. 2522-2523, 2527; Hefele, *Histoire des conciles*, édit. Leclercq, t. II, p. 234-248, 295, 379, dans les notes au bas des pages; U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, dans la *Topo-bibliographie*, art. *Éphèse*, col. 1944-1945; dans la *Bio-bibliographie*, *Nestorius*, col. 3304.

M. JUGIE.

ÉPHÉSIENS (ÉPITRE AUX). — I. Authenticité. II. Destinataires. III. Occasion et but. IV. Lieu et date. V. Division et doctrine.

I. AUTHENTICITÉ. — 1° *Ses adversaires et leurs arguments.* — On dit souvent qu'Usteri fut le premier à émettre des doutes sur l'authenticité de cette Épître, *Paulinischer Lehrbegriff*, 1824, p. 2-3, sous l'influence de Schleiermacher, son maître. L'Épître aux Éphésiens n'est pas nommée par Usteri et les doutes qu'il émet concernent plutôt la lettre aux Hébreux. D'ailleurs, dans la 5e édition de son livre, en 1834, Usteri déclara expressément que les arguments de de Wette ne suffisaient pas à faire douter de l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens. En comparant cette lettre à celle des Colossiens, dans son *Einleitung in das N. T.*, 1826, de Wette pensait qu'elle n'était qu'une amplification oratoire et verbeuse, sans originalité, de l'autre et que son style différait notablement du style de saint Paul. A chaque édition de son ouvrage, il accentua ses doutes, et il finit par rejeter résolument, en 1843, l'authenticité de cette Épître. Dans son premier essai d'introduction (1829), Schleiermacher prétendait que Tychique, ou un autre disciple de saint Paul, avait écrit cette lettre d'après l'Épître aux Colossiens, et que l'apôtre l'avait approuvée. En 1845, il déclarait que toute la position de l'Épître est douteuse, et il maintenait sa précédente hypothèse. Schrader, en 1836, partageait ces doutes. Ces critiques admettaient l'authenticité de l'Épître aux Colossiens. A l'inverse, Mayerhoff (1838) et Schneckenburger tenaient la lettre aux Éphésiens pour originale et celle aux Colossiens comme un pastiche de la précédente. Baur, *Paulus*, 1840, t. II, p. 3-49, a rejeté ces deux Épîtres et y a reconnu l'œuvre, non pas de Paul, mais d'un de ses disciples qui écrivait en l'an 110 ou 120 de notre ère. Il apercevait en elles des traces de gnosticisme et découvrait dans l'auteur (Clément peut-être) un conciliateur des partis pétrinien et paulinien. Ses disciples ont adopté son sentiment, et Hilgenfeld a reculé la date de la lettre jusque un peu avant 140. Hitzig, en 1870, et H. Holtzmann, en 1872, ont prétendu qu'une Épître primitive de saint Paul aux Colossiens a été interpolée, en vue d'exposer des idées cosmologiques, étrangères à la pensée de l'apôtre, et qu'elle est ainsi devenue l'Épître aux Éphésiens, laquelle a servi à former l'Épître actuelle aux Colossiens. Ils y reconnaissaient donc un fond paulinien. Holsten, Klöpper, von Soden, Weiszäcker, J. Weiss rejettent l'authenticité de la lettre aux Éphésiens. Jülicher garde des doutes, et il conclut que si cette Épître n'appartient pas à l'héritage le plus sûr de saint Paul, on ne peut pas cependant la lui refuser absolument. *Einleitung in das Neue Testament*, 3e et 4e édit., Tubingue et Leipzig, 1901, p. 115.

Les principaux arguments des critiques contre l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens sont, en dehors de ses rapports avec la lettre aux Colossiens, les différences de fond et de forme qu'elle présente avec les Épîtres authentiques de l'apôtre.

1. *Différence de fond ou de doctrine.* — C'est von Soden qui a le plus insisté sur ces différences. — *a) Christologie.* — Jésus-Christ tient dans cette lettre une place prééminente qu'il n'a pas ailleurs. Sa préexistence au monde, II, 12, en Dieu, dans son conseil, I, 5, 9, 10; III, 11, est supposée. Les rapports avec Dieu ne sont exprimés que par les deux noms messianiques : υἱὸς τοῦ θεοῦ, IV, 13, et ἠγαπημένος, I, 6, dont le second n'est pas employé par saint Paul. Le Christ est mis à la place de Dieu comme unique acteur dans le monde, V, 2, 25; II, 14, 16; il agit directement, et pas Dieu, et il se donne lui-même. Il est rédempteur autrement que dans les Épîtres authentiques : l'œuvre du salut est attribuée à sa résurrection, et pas à sa mort, et tout se fait en lui dans l'Église. — *b) Église.* — La doctrine de l'Épître sur l'Église est étrangère à la pensée de l'apôtre. Composée de juifs et de païens, l'Église est essentiellement une; elle est une création du Christ, et elle tient dans le monde une grande place. L'auteur veut réunir en elle les juifs et les païens, tandis que Paul est l'adversaire des juifs. L'Église est au-dessus des églises ou communautés chrétiennes, les seules que connaisse l'apôtre. Elle est un corps organique, dont le Christ est la tête. Le Christ l'a aimée et l'a sauvée immédiatement, elle, et non pas les individus dont elle est composée. Il en est le plérôme et il lui donne tout son accroissement. Cette constitution de l'Église est un mystère voulu de Dieu de toute éternité : nouvelle doctrine étrangère à la pensée de saint Paul. Enfin, l'auteur associe les apôtres à la révélation du mystère de la foi aux païens, III, 3-9; cf. II, 20-22, alors que Paul se considère comme l'apôtre des gentils à un titre spécial et exclusif.

2. *Différences de forme.* — *a) Vocabulaire.* — Von Soden a relevé dans cette Épître 75 mots, que saint Paul n'emploie jamais et dont 35 ne se retrouvent pas ailleurs dans le Nouveau Testament. Des mots de prédilection de l'auteur : τὰ ἐπουράνια (5 fois employé), διάβολος (2 fois), μεθοδεία (2 fois), δέσμιος (2 fois), ne viennent jamais sous la plume de l'apôtre. On y remarque un certain nombre de liaisons de mots que ne fait pas saint Paul; des expressions, rares dans les Épîtres authentiques, sont fréquentes dans celle-ci et ont parfois un sens nouveau. — *b) Style.* — Il est surchargé de mots, souvent de synonymes : ce qui rend certaines phrases presque incompréhensibles. Des idées différentes sont exprimées dans la même période, et les génitifs, dépendant les uns des autres, abondent. Des prépositions, dont le rapport est difficile à découvrir, se suivent constamment : ainsi ἐν précède 117 fois κατά avec l'accusatif. Leur multiplicité rend la phrase

obscure : II, 3 (3 fois ἐν), 5, 6 (ἐν, εἰς, διά, εἰς, κατά, εἰς), 7 (ἐν, διά, κατά), 11 (deux fois κατά), etc. Les particules logiques, que saint Paul emploie couramment, manquent ici : ἀλλά ne se lit pas avant v, 17; on le retrouve encore v, 24; VI, 4, et c'est tout; γάρ, avant v, 5, ne vient que trois fois, II, 8, 10, 14; οὖν ne se rencontre pas avant IV, 1; on le voit ensuite six fois; ἄρα οὖν, πλήν, νυνὶ δέ ne sont employés qu'une fois. Les liaisons se font surtout par διό, διὰ τοῦτο, τούτου χάριν. L'Épître contient de longues périodes, dont les membres sont rattachés par des relatifs et des particules, sans que l'ordre logique apparaisse clairement; I, 3-14,15-23; III, 1-19 constituent trois phrases, dont la seconde n'est pas terminée et forme anacoluthe; la manière dont l'idée principale est développée par reprises successives complique encore cet enchevêtrement. Les parenthèses n'ont pas la même raison d'être que dans les Épîtres authentiques : sous la plume de l'apôtre, elles viennent de ce que l'écrivain passe d'une idée à l'autre; ici, elles résultent de l'agglutination des pensées. Le style de la lettre est donc verbeux, lourd, embarrassé et enchevêtré; on n'y reconnaît pas le style de l'apôtre.

2° *Ses preuves.* — 1. *Preuves directes.* — *a) Extrinsèques.* — L'origine paulinienne de cette Épître a, du côté de la tradition ecclésiastique, les plus fortes garanties. Les témoignages sont anciens, nombreux et unanimes. Toujours et partout, en Orient et en Occident, à partir de la seconde moitié du IIe siècle, cette Épître a été expressément attribuée à saint Paul. En dehors, en effet, des allusions, qu'on découvre dans les Pères apostoliques, qui sont vagues souvent et qui prouveraient seulement, contre les critiques de Tubingue, l'existence de cette Épître avant l'an 140, elle est peut-être visée directement par saint Ignace d'Antioche, qui écrivait aux Éphésiens : « Vous êtes le lieu de passage de ceux qui sont enlevés à Dieu, les co-initiés (συμμύσται) de Paul, ὃς ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ μνημονεύει ὑμῶν. » *Ad Eph.*, XII, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 222. Cf. Eph., I, 9; III, 3. Bien que littéralement l'absence d'article exige la traduction : « dans toute lettre », comme l'apôtre ne mentionne pas les Éphésiens dans toutes ses Épîtres, il semble plus naturel d'adopter le sens, reçu par beaucoup de critiques : « dans toute sa lettre », celle qu'il vous a écrite. Cette interprétation se justifierait par les deux passages, Eph., I, 16; III, 14, dans lesquels l'apôtre parle des prières qu'il fait pour ses lecteurs. D'ailleurs, d'autres indices montrent que saint Ignace a vraisemblablement connu cette Épître. L'adresse de sa lettre, Funk, p. 212, contient des expressions qui paraissent lui avoir été suggérées par le début de notre Épître. Les termes : μιμηταὶ ὄντες θεοῦ, *Ad Eph.*, I, 1, p. 214, proviennent d'Eph., V, 1, et la phrase : « Vous êtes les pierres du temple du Père, préparées pour l'édifice de Dieu le Père, » *Ad Eph.*, IX, 1, p. 220, visent Eph., II, 20-22. Voir cependant E. von der Goltz, *Ignatius vom Antiochien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1894, t. XII, fasc. 3, p. 103-105. Quand l'évêque d'Antioche écrit à saint Polycarpe, V, 1, p. 292, de recommander aux frères au nom de Jésus-Christ d'aimer leurs femmes comme le Seigneur aime l'Église, il vise Eph., V, 25. La panoplie chrétienne, indiquée plus loin, VI, 2, *ibid.*, lui a été probablement suggérée par Eph., VI, 11, bien qu'une partie de l'armure soit différente.

Quoi qu'il en soit, il est certain que, vers 140, Marcion plaçait cette Épître à son rang chronologique dans son Ἀποστολικόν comme étant de saint Paul, en l'intitulant πρὸς Λαοδικεῖς, comme nous l'expliquerons plus loin. Les valentiniens en faisaient grand cas, et au témoignage de saint Irénée, *Cont. hær.*, I, VIII, 4, 5, *P. G.*, t. VII, col. 531, 536, ils citaient Eph., V, 32, 13, comme paroles de Paul. D'après les *Philosophoumena*, VI, 34, 35, *P. G.*, t. XVI, col. 3247, ils citaient la prière, Eph., III, 16-18, comme Écriture, et Eph., III, 5, avec la formule : Καὶ ὁ ἀπόστολος. Ptolémée attribuait aussi Eph., II, 15, à Paul. S. Épiphane, *Hær.*, XXXIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 565. Théodote rapportait Eph., IV, 24, à Paul, et Eph., VI, 22; IV, 30, à l'apôtre. Clément d'Alexandrie, *Excerpta Theodoti*, 19, 48, 85, *P. G.*, t. IX, col. 668, 681, 697. Dans la seconde moitié du IIe siècle, l'Épître aux Éphésiens était universellement reconnue dans l'Église catholique pour l'œuvre de saint Paul. En parlant des Épîtres de cet apôtre aux sept Églises, l'auteur du canon de Muratori place celle aux Éphésiens (*ad Ephesius*) au second rang, après la I Cor., qui est au premier rang. Saint Irénée rapporte Eph., V, 30, avec cette formule d'introduction : Καθὼς ὁ μακάριος Παῦλος φησὶν ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους ἐπιστολῇ, *Cont. hær.*, V, 2, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1126; Eph., I, 7 : *Quemadmodum apostolus Ephesiis ait, ibid.*, V, XIV, 3, col. 1163; et Eph., II, 2 : *In Epistola quæ est ad Ephesios. Ibid.*, V, XXIV, 4, col. 1188. Clément d'Alexandrie, après avoir cité Gal., V, 16-22; I Cor., XI, 3, 8, 11, avec ces mots : φησὶν ὁ ἀπόστολος, ajoute : Διὸ καὶ ἐν τῇ πρὸς Ἐφεσίους γράφει, avant de rapporter Eph., V, 21-25. *Strom.*, IV, 8, *P. G.*, t. VIII, col. 1272, 1276. Il cite encore II Cor., XI, 2, sous le nom de l'apôtre qu'il dit σαφέστατα δὲ Ἐφεσίοις γραφών, dans le passage, Eph., IV, 13-15. *Pæd.*, I, 5, *ibid.*, col. 269. Ailleurs, il introduit Eph., IV, 17-19; V, 14, par ces mots : Διὰ τοῦτο ὁ μακάριος Ἀπόστολος· μαρτύρομαι ἐν Κυρίῳ, φησί, etc. *Cohort. ad gentes*, IX, *ibid.*, col. 193, 196. Tertullien dit à propos du titre : *Ad Laodicenos*, que Marcion donnait à cette Épître : *Ecclesiæ quidem veritate epistolam istam ad Ephesios habemus emissam. Adversus Marcionem*, l. V, c. XI, XVII, *P. L.*, t. II, col. 500, 512. Origène cite Eph., I, 4, en disant : *Sed et apostolus in epistola ad Ephesios eodem sermone usus est, De principiis*, III, 5, n. 4, *P. G.*, t. XII, col. 328. Saint Cyprien cite Eph., IV, 29, en disant : *Paulus ad Ephesios, Testimonia*, III, 13, *P. L.*, t. IV, col. 741, et Eph., V, 25, 26, sous le nom du même apôtre. *Epist.*, LXXVI, *ad Magnum*, 2, *P. L.*, t. III, col. 1140. Ainsi au IIe et au IIIe siècle, les hérétiques et les catholiques sont unanimes à attribuer à saint Paul la lettre aux Éphésiens. La tradition ecclésiastique n'a pas varié de sentiment, et il faut arriver à 1826 pour que des doutes soient émis pour la première fois sur l'origine paulinienne de cette Épître.

b) Intrinsèques. — Ces preuves sont tirées de la doctrine et de la langue de la lettre elle-même, sans compter le témoignage de l'auteur qui, dans l'adresse, I, 1, et au cours de l'Épître, III, 12; IV, 1, se donne pour Paul, l'apôtre des gentils et le prisonnier du Christ. — *a. Doctrine.* — Les enseignements spécifiquement pauliniens des Épîtres incontestées ne manquent pas absolument ici. Si, s'adressant à des païens, morts par leurs offenses et leurs péchés, II, 1, l'auteur leur dit que la grâce de Dieu est le principe de leur salut, II, 6, il ajoute cependant que la foi est le moyen de ce salut, II, 8. Cf. III, 17; VI, 23. D'autre part, les vérités, sur lesquelles l'Épître aux Éphésiens insiste spécialement, se retrouvent dans les lettres authentiques de l'apôtre. Ainsi, le dessein éternel de Dieu de sauver les hommes, I, 4-11, est exposé Rom., VIII, 28-30; IX, 8-24; XVI, 25, 26; I Cor., II, 7; Gal., IV, 4, 5; la réunion de tous les êtres en Jésus-Christ, I, 10, est indiquée Rom., VIII, 34; III, 22, 29, 30; IV, 9, 16; V, 9-11; XI, 28-32; I Cor., XII, 27; Phil., II, 9; la conception de la chair, siège des mauvais désirs et du péché, II, 3, est énoncée équivalemment Rom., VIII, 3; Gal., V, 13, 16, 19. D'autres rapprochements peuvent encore être signalés : Eph., I, 16, et Rom., I, 9; Eph., I, 20, et I Cor., XV, 25; Eph., I, 22, et I Cor., XV, 27;

Eph., I, 22, 23, et Rom., XII, 5; I Cor., XII, 6; Eph., II, 5, et Rom., V, 6; Eph., III, 4, et Rom., V, 1, etc. — *b. Langue et style.* — Pour le vocabulaire, il y a, dans cette Épître, 22 mots propres à saint Paul et non usités dans le reste du Nouveau Testament : ἀγαθωσύνη, V, 9; ἀληθεύειν, VI, 15; ἀνακεφαλαιοῦσθαι, I, 10; ἀνεζιχνίαστος, III, 8; ἁπλότης, VI, 5; ἀρραβών, I, 14; ἐπιχωρηγία, IV, 16; εὐνοία, VI, 7; εὐωδία, V, 2; θάλπειν, V, 29; κάμπτειν, III, 14; πεποίθησις, III, 12; περικεφαλαία, VI, 17; πλεονέκτης, V, 5; ποίημα, II, 10; πρεσβεύειν, VI, 20; προετοιμάζειν, II, 10; προσαγωγή, II, 18; προτίθεσθαι, I, 9; υἱοθεσία, I, 5; ὑπερβάλλον, I, 19; II, 7; ὑπερεκπερισσοῦ, III, 20. La conjonction ἄρα οὖν, que saint Paul est seul à employer et qui se lit douze fois dans ses Épîtres, se rencontre II, 19. Διό, une conjonction favorite de saint Paul, est employée cinq fois ici. On y retrouve les figures de mots et les particularités de style de l'apôtre. Cf. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig, 1905, p. 42-47.

2. *Preuves indirectes.* — Elles consistent dans l'explication des particularités de doctrine et de langue qu'on oppose à l'origine paulinienne de cette Épître. — *a) Solution des objections tirées de la doctrine.* — On a renoncé à voir des traces de gnosticisme dans l'emploi des mots « plérôme » et « éons ». « C'est Paul lui-même, non ses adversaires, qui emploie ces termes, et cela en des sens différents de ceux qu'ils auront chez les valentiniens. Ce sont les gnostiques qui ont emprunté ces mots à saint Paul, tout comme ils ont pris à saint Jean ceux de Logos, Zoé, etc. » Mgr Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1906, t. II, p. 75, note 1. Les doctrines sur le Christ et l'Église, exposées dans cette Épître, ne sont pas absolument nouvelles relativement à celles des Épîtres authentiques de l'apôtre. Jésus-Christ, il est vrai, occupe ici une place prédominante qu'il n'a pas dans les autres lettres; mais toutes les attributions, mises ici au premier plan, sont énoncées ailleurs par saint Paul en termes presque identiques, et, quand les expressions sont différentes, elles expriment les mêmes idées. L'apôtre admet la préexistence du Christ et sa filiation divine, distincte de la filiation purement messianique. Le participe ἠγαπημένος, I, 6, est sans doute inusité ailleurs. On le rapproche souvent de l'adjectif verbal ἀγαπητός, pris substantivement pour désigner le Fils bien-aimé du Père. Mais ce participe pourrait avoir un autre sens, et Ewald, *op. cit.*, p. 72, l'explique : « celui qui est aimé de nous », en observant que cette explication répond parfaitement à la pensée de saint Paul dans la doxologie du début de sa lettre. Pour l'apôtre, le Christ est, comme ici, l'auteur de la création, I Cor., VIII, 6; le centre de tout, I Cor., XV, 28; le principe de la sanctification. I Cor., XV, 45-49; Rom., VIII, 18-23. Le Christ, ayant reçu la plénitude de la divinité, agit comme Dieu, dans l'œuvre de la création aussi bien que dans celle de la rédemption; il est le centre de l'univers et le principe moral de la vie chrétienne comme il a été le principe de toutes les créatures. Puisque Dieu réalise en lui et par lui sa pensée éternelle, il est l'organe de l'action divine, et il occupe dans l'univers une place royale et souveraine. Dans toutes les Épîtres de saint Paul, la résurrection a la même efficacité que la mort du Christ, qu'elle suit et dont elle est inséparable. Quant à l'Église, elle n'est pas composée de juifs et de païens, comme si ceux-ci avaient part aux privilèges des juifs. Le mur de séparation qui est détruit, les affranchit tous de la loi mosaïque et met les uns et les autres sous le régime de la grâce : ce qui est du paulinisme le plus pur. Si, dans cette Épître, le mot Ἐκκλησία est employé au sens collectif et abstrait, on le retrouve pour désigner la réunion des communautés chrétiennes, I Cor., XV, 9; Gal., I, 13; Phil., III, 6, ou même l'Église idéale, I Cor., X, 32; XII, 28, avec des détails qui correspondent à ceux d'Eph., IV, 11. L'unité de l'Église, si nettement affirmée ici, est indiquée ailleurs. I Cor., XII, 13; Rom., XII, 5. La relation du Christ, tête de l'Église, avec ce corps, Eph., I, 23; IV, 15, est exprimée par la métaphore du principe vital, qui agit dans l'Église. I Cor., VI, 17; XII, 12. Le Christ est dit la tête de l'homme. I Cor., XI, 3. Les chrétiens forment un seul corps dans le Christ, Rom., XII, 4, 5, et sont le corps du Christ. I Cor., XII, 27. Le salut, que le Christ a procuré aux individus par sa mort et sa résurrection, s'étend à tout le corps mystique du Christ qui est l'Église comme aux membres de ce corps. Cette constitution de l'Église par l'union des juifs et des païens dans le Christ est pour saint Paul un secret dessein de Dieu, conçu de toute éternité. I Cor., II, 7-10; Rom., XVI, 25, 26. La définition nette et précise de ce mystère est donnée seulement dans l'Épître aux Éphésiens, III, 8-11. S'il y est dit que ce secret dessein a été dévoilé au monde par les apôtres et les prophètes du Nouveau Testament, l'auteur revendique, comme Paul, une connaissance spéciale de ce mystère, qui constitue précisément l'Évangile dont Paul est le héraut, et pour lequel il est enchaîné. La doctrine développée dans cette Épître n'est donc pas entièrement nouvelle et ne forme pas disparate avec le véritable paulinisme. Fussent-ils même absolument nouveaux, ces enseignements ne seraient pas nécessairement à rejeter comme non pauliniens, à moins de prétendre que l'apôtre a dû toujours répéter les mêmes vérités. N'ayant jamais fait un exposé complet et systématique de sa pensée, saint Paul la livre selon les circonstances et les besoins spirituels de ses lecteurs, et il n'est pas nécessaire de recourir, avec Auguste Sabatier, à un progrès, réel et véritable dans la doctrine apostolique. Les doctrines spéciales de l'Épître aux Éphésiens peuvent donc être considérées comme le développement logique de pensées émises dans les lettres antérieures, et rien, de ce chef, n'oblige à refuser à l'apôtre la paternité de cette lettre.

b) Solution des objections tirées de la langue et du style. — *a. Vocabulaire.* — La liste de 75 mots, qui seraient des ἅπαξ λεγόμενα en saint Paul, doit être allégée des mots employés dans les Épîtres pastorales, si on les tient pour l'œuvre de l'apôtre : ἀγαπᾶν, I Tim., II, 14; ἄλυσις, II Tim., I, 16; ἀσωτια, Tit., I, 6; διάβολος, I Tim., III, 6, 7; II Tim., II, 26; εὐαγγελιστής, II Tim., IV, 5; παιδεία, II Tim., III, 16. Il faut choisir entre ἀπελπίξειν et ἀπαλγεῖν, qui ne sont que deux variantes du même passage, Eph., IV, 19, et pas deux mots employés par l'auteur. Ἅπας, Eph., VI, 13, se trouve Gal., III, 28, d'après de bons documents; d'ailleurs, dans l'Épître aux Éphésiens, on lit 51 fois πᾶς, que saint Paul emploie constamment. Il faudrait retrancher aussi de cette liste αἰχμαλωτεύειν, ὕψος, ὀργίζεσθαι, σωτήριον, τιμᾶν, ἐπιφαύσκειν, qui se rencontrent dans des citations de l'Ancien Testament, si l'on ne veut pas soutenir que l'auteur aurait dû corriger le texte des Septante d'après son propre vocabulaire. On ne peut guère citer comme caractéristiques des termes pris dans leur sens usuel, comme ἄνεμος, ὕδωρ, ὀσφύς, περιζώννυμι, ὑποδεῖσθαι, πλάτος (à côté de ὕψος), μέγεθος, μακράν (à côté de ἐγγύς), ἀμφότεροι, ἀπειλή; c'est par pur hasard que saint Paul ne les a pas employés dans ses Épîtres authentiques. Il en est de même pour σπίλος, ῥυτίς, V, 27, et κρυφῇ, V, 12. Les termes spéciaux de l'armure du chrétien, πανοπλία, θυρεὸς, βέλη, VI, 11; 13,16, tiennent au sujet traité; ces images militaires ont d'ailleurs leurs analogues. I Thes., V, 8. Πάλη, Eph., VI, 12, ressemble aux comparaisons de I Cor., IX, 24, 25, Phil., III, 14; II Tim., IV, 7, 8. On ne peut guère comp-

ter non plus comme caractéristiques les substantifs ou les verbes de cette Épître, quand saint Paul s'est servi de termes dérivés de la même racine. Ainsi ἄγνοια, Eph., IV, 18, a de l'analogie avec ἄγνωσία, I Cor., XV, 34, et le verbe ἀγνοιεῖν est employé au moins 13 fois par saint Paul; de même προσκαρτέρησις est à rapprocher de προσκαρτερεῖν, Rom., XII, 12; XIII, 6; Col., IV, 2; ἀνοιξις de ἀνοιγειν, Col., IV, 3; II Cor., VI, 11; φρόνησις de φρόνημα, Rom., VIII, 6, 7, 27, et de φρονεῖν, fréquemment usité; χειροποίητος de ἀχειροποίητος, II Cor., V, 1; Col., II, 11; καταρτισμός de κατάρτισις, II Cor., XIII, 9, et de καταρτίζειν, souvent employé dans le même sens; αἰσχρότης de αἰσχρολογία, Col., III, 8, et de αἰσχρός, I Cor., XI, 6; Tit., I, 11; ἀνανεοῦσθαι de νέον ἀνακαινούμενον, Col., III, 10; ποιμένες de ποίμνη et de ποιμαίνειν, I Cor., IX, 7; πολιτεία et συμπολίτης de πόλις, désignant une communauté chrétienne, Gal., IV, 25,26, et de πολίτευμα et πολιτεύεσθαι, Phil., I, 27; III, 20. Cf. Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*, 2e édit., Leipzig, 1900, t. I, p. 366-368. La liste des 75 ἅπαξ λεγομένα de l'Épître aux Éphésiens est ainsi réduite à 22. Or, les Épîtres de saint Paul les plus authentiques en comptent un certain nombre : ainsi Rom., 89, I Cor., 98, II Cor., 91, Gal., 31, Phil., 38, quoique ces chiffres aient probablement besoin d'être rectifiés. Loin donc d'être un indice d'inauthenticité, les mots nouveaux de l'Épître aux Éphésiens, fussent-ils plus nombreux encore, sont plutôt une marque d'authenticité, puisqu'on en constate dans une proportion plus grande sous la plume de saint Paul. Les mots de prédilection de l'auteur se retrouvent en partie dans saint Paul; nous avons déjà cité διάβολος; δέσμιος se lit encore Philem., 1, 9; II Tim., I, 8, dans des lettres écrites durant la captivité de Paul; ἐπουράνιος est, au moins comme adjectif, I Cor., XV, 40, 48, 49; Phil., II, 10; III Tim., IV, 18. Les liaisons de mots, inusitées en saint Paul, sont pour la plupart des expressions originales, qui viennent plutôt de saint Paul, puisqu'il y en a d'analogues dans ses Épîtres certaines, que d'un imitateur. Les particularités lexicographiques de l'Épître aux Éphésiens ne suffisent donc pas à en faire rejeter l'origine paulinienne. Cf. Brunet, *De l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens, preuves philologiques*, Lyon, 1897, p. 21-75.

b. Style. — On lui reproche sa verbosité, sa lourdeur, son enchevêtrement. La phrase de l'Épître est trop condensée et pleine d'idées plutôt que chargée de mots inutiles. Il y a donc abondance de choses plutôt qu'accumulation de mots. Les épithètes nombreuses, les synonymes et les compléments multipliés se rencontrent ici plus que dans les lettres incontestées, où elles ne font cependant pas défaut; c'est une question de degré. Des phrases longues et démesurées avec anacoluthe se remarquent, ailleurs comme ici, dans des souhaits, Rom., I, 1-8; Gal., I, 1-6, dans des actions de grâces, I Cor., I, 4-9; Phil., I, 38, surtout dans des exposés doctrinaux, Rom., II, 13-16; IV, 16-22; V, 12-21; Gal., II, 1-11; Phil., I, 26-30. L'absence de particules logiques n'est pas aussi complète qu'on le prétend, puisqu'on trouve οὖν 4 fois, διό 5 fois, ἄρα οὖν 1 fois, γάρ 11 fois et ὅτι 13 fois. Les proportions sont à peu près les mêmes que dans l'Épître aux Galates. Si le style de saint Paul est vif et énergique, quand l'apôtre argumente, quand il attaque, quand il se défend, quand il est ému, il est ordinairement embarrassé et traînant dans les exposés dogmatiques. Or, l'Épître aux Éphésiens est tout entière un exposé de ce genre. Le ton lyrique des trois premiers chapitres, formés de bénédictions, d'actions de grâce et de prières, convient au sujet, et le talent de saint Paul était assez souple pour adapter sa manière d'écrire à ce genre de composition. Il ne se concilie guère avec le caractère flegmatique que von Soden reconnaît à l'auteur de cette lettre et qu'il oppose au caractère colérique de saint Paul. En définitive, toutes les remarques sur le vocabulaire, la grammaire et le style de l'Épître aux Éphésiens font ressortir des particularités indéniables, des singularités qui se retrouvent partiellement dans les lettres authentiques de saint Paul et qui sont ici plus nombreuses seulement. Elles ne suffisent pas à contrebalancer le témoignage unanime de la tradition, rapportant cette lettre à l'apôtre; on y reconnaît plutôt la griffe de l'auteur. Un faussaire, un heureux et habile imitateur, s'il avait pu écrire cette lettre avec des bribes de l'Épître aux Colossiens, n'aurait guère pu la faire recevoir dans les Églises d'Asie comme l'œuvre de saint Paul. Donc, malgré les différences de style, la lettre aux Éphésiens est certainement de l'apôtre; les preuves d'authenticité l'emportent sur les objections et elles sont décisives.

II. Destinataires. — Si l'on s'en tenait au titre : πρὸς Ἐφεσίους, qui remonte certainement au moins à la seconde moitié du IIe siècle, puisqu'il est supposé par le canon de Muratori et par saint Irénée et qu'il est expressément mentionné par Tertullien et Clément d'Alexandrie, voir plus haut, si même il n'est pas antérieur à Marcion, si l'on s'en tenait aussi aux mots : ἐν Ἐφέσῳ du 1er verset, qu'on lit dans tous les manuscrits grecs (sauf quatre), dans toutes les anciennes versions et dans le plus grand nombre des Pères, la question des destinataires de cette Épître ne se poserait pas, et il serait admis sans difficulté que saint Paul a adressé cette lettre aux chrétiens d'Éphèse. Mais Marcion donnait à cette Épître le titre de lettre aux Laodicéens, plusieurs documents anciens attestent l'absence des mots : ἐν Ἐφέσῳ dans le 1er verset et divers indices du contenu laissent supposer que l'apôtre ne connaissait pas ses correspondants et que, par suite, ils n'étaient pas les Éphésiens que saint Paul avait évangélisés à deux reprises, et la seconde fois pendant trois années consécutives. Act., XVIII, 19-21; XIX, 1-XX, 1; cf. XX, 31. Par suite, les critiques ont été amenés à se demander si cette lettre n'avait pas été adressée par l'apôtre aux Laodicéens plutôt qu'aux Éphésiens, ou bien, comme circulaire, à un certain nombre d'Églises, dont Éphèse aurait été peut-être le centre.

1° *Les destinataires sont-ils les Laodicéens?* — Il est certain que Marcion, dans son Ἀποστολικόν, faisait adresser cette lettre aux Laodicéens. Tertullien dit que des hérétiques intitulent *ad Laodicenos* la lettre que les catholiques tiennent pour écrite *ad Ephesios*. *Adversus Marcionem*, l. V, c. XI, *P. L.*, t. II, col. 500. Un peu plus loin, c. XVII, col. 512, il nomme Marcion, vraisemblablement le seul hérétique qu'il vise et il l'accuse d'avoir interpolé le titre de la lettre que l'Église admet avec vérité avoir été adressée *ad Ephesios*, *non ad Laodicenos*. Bien que saint Épiphane affirme trois fois que l'Épître aux Éphésiens était dans l'Ἀποστολικόν de Marcion en même temps que la lettre πρὸς Λαοδικεῖς ou πρὸς Λαοδικέας, *Hær.*, hær. XLII, n. 9, 12, *P. G.*, t. XLI, col. 708, 725, 813, cependant il cite deux fois Eph., IV, 5, comme appartenant à l'Épître aux Laodicéens de Marcion. *Ibid.*, col. 721, 813. L'attribution de l'Épître aux Éphésiens, faite par Marcion aux Laodicéens, est confirmée par un prologue, d'origine marcionite, composé primitivement pour l'Épître *ad Laodicenses*, mais modifié par un catholique en argument de l'Épître aux Éphésiens. Dom de Bruyne, *Prologues bibliques d'origine marcionite*, dans la *Revue bénédictine*, 1907, p. 4-6, 14, 15.

Tertullien, le principal et le plus ancien témoin de la destination de cette Épître aux Laodicéens, oppose à Marcion le véritable titre *ad Ephesios*, adopté par l'Église; il l'accuse d'interpolation et il déclare qu'il a fait cette interpolation pour des raisons critiques,

quasi et in ipso diligentissimus explorator. Le titre reçu dans l'Église était donc différent de celui que Marcion avait interpolé, en s'appuyant non pas sur une tradition antérieure dont il n'y a pas de trace, mais sur des recherches personnelles et des arguments, que Tertullien ne rapporte pas, se contentant d'en indiquer la nature. Zahn pense que Marcion a modifié le titre préexistant de cette Épître d'après Col., IV, 16, interprété dans le sens d'une lettre écrite par saint Paul aux Laodicéens. *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen et Leipzig, 1889, t. I, p. 624. Hort croit que Marcion a eu à sa disposition l'exemplaire de la lettre circulaire, dite aux Éphésiens, servant à l'Église de Laodicée. *The New Testament in the original Greek*, Cambridge et Londres, 1882, Appendix, p. 124. M. Harnack vient de reprendre et de fortifier par de nouveaux arguments le sentiment de quelques critiques, suivant lesquels le titre πρὸς Λαοδικέας était primitif, serait venu à Marcion de la tradition, bien qu'il ait été déjà changé en celui de πρὸς Ἐφεσίους. *Die Adresse des Epheserbriefs des Paulus*, dans *Sitzungsberichte der königl. preussischen Akademie der Wissenschaften*, Philos.-hist. Classe, 1910, p. 696-709.

Tertullien, en désignant Marcion comme un *diligentissimus explorator*, ne le présente pas comme un critique corrigeant le texte pour des raisons historiques et littéraires, mais comme un hérétique le modifiant en vue de le faire cadrer avec ses doctrines, et au sujet du titre il ne lui reproche que de s'écarter de la tradition ecclésiastique, la seule que Tertullien connaisse, faisant adresser cette Épître aux Éphésiens. En réalité, Marcion n'avait pas de motifs dogmatiques d'attribuer cette lettre aux Laodicéens, et s'il le fait, c'est qu'il a appris cette attribution de la tradition antérieure de l'Église que Tertullien ne connaissait plus. Il est en cela même, *et in isto* (la phrase est ironique), un critique de tendance. Il est vraisemblable, en effet, que les titres des Épîtres de saint Paul existaient antérieurement à Marcion, qui a adopté exactement ceux des Épîtres qu'il admettait, sauf à corriger celui de l'Épître aux Éphésiens. Du titre πρὸς Λαοδικέας qu'accepte Marcion, il n'est pas prouvé *ipso facto*, comme le prétend M. Harnack, que ce titre était traditionnel, puisque le témoignage de saint Ignace d'Antioche prouve qu'antérieurement à Marcion on connaissait déjà la lettre de saint Paul adressée aux Éphésiens, et non aux Laodicéens. Il faudrait démontrer que l'hérétique Marcion a été, au milieu du IIe siècle, le seul dépositaire de la tradition primitive, que l'attribution de cette lettre aux Éphésiens n'en serait qu'une déformation et une correction. M. Harnack essaie cette démonstration. Avant tout examen des preuves apportées, il reste que, s'il y a eu déformation de la tradition primitive au IIe siècle, c'est à Marcion et non à la tradition ecclésiastique unanime de son temps, que Tertullien la rapporte.

M. Harnack pense que l'attribution de cette lettre aux Laodicéens n'était pas seulement affirmée par le titre primitif, mais encore par le texte même de l'Épître. Si les mots ἐν Ἐφέσῳ n'étaient pas originaux dans l'adresse, Eph., I, 1, comme les critiques actuels le reconnaissent sans conteste pour des raisons que nous rapporterons plus loin, il est vraisemblable que cette adresse contenait le nom des destinataires et qu'on lisait dans le texte original ἐν Λαοδικίᾳ. On pense généralement que Tertullien n'oppose à l'interpolation de Marcion que la véritable tradition ecclésiastique du titre *ad Ephesios*. Mais le mot *titulus* a, dans la langue de l'Africain, différentes significations. S'il a parfois celle de titre d'un livre, par exemple, *Adversus Marcionem*, l. IV, c. II, III; *De pudicitia*, c. XX, *P. L.*, t. II, col. 363, 365, 1021, il désigne aussi une sentence, par exemple, *Beati esurientes*, etc. Luc., VI, 21. *Adversus Marcionem*, l. IV, c. XIV, col. 389. La formule : *titulum interpolavit* peut donc s'entendre de l'adresse plutôt même que du titre, car Tertullien aurait dit, en parlant du titre : *titulum mutavit*. L'écrivain africain visait donc l'adresse et il accusait Marcion, non pas de l'avoir supprimée ou falsifiée, mais seulement d'y avoir changé le nom de l'Église à qui la lettre était adressée. Cette explication est d'autant plus vraisemblable, dit-on, qu'il nomme *titulus* l'adresse de l'Épître aux Galates, où, après le salut ordinaire à toutes ses lettres, l'apôtre souhaite à ses lecteurs la grâce et la paix, 1-3. Tertullien ajoute que le titre, c'est-à-dire l'adresse, est commun et identique en toutes les Épîtres de saint Paul. *Adversus Marcionem*, l. V, c. V, col. 480. Cependant, dans le passage où il reproche à Marcion d'avoir interpolé le titre de l'Épître aux Éphésiens, il ajoute, pour couper court à la discussion sur ce sujet : *Nihil autem de titulis interest, cum ad omnes apostolus scripserit dum ad quosdam.* Ce qui l'intéresse, en effet, c'est la réfutation de l'opinion marcionite, qui distinguait le Dieu de l'Ancien Testament du Dieu du Nouveau. Il discutait les arguments que Marcion tirait de saint Paul depuis le c. I du l. V, col. 468, et il avait interrompu incidemment sa discussion pour énoncer la différence des titres de l'Épître aux Éphésiens. Il revient brusquement à son sujet principal, en disant que peu importe, dans cette controverse, les titres *ad Ephesios* ou *ad Laodicenos*. L'important est ce qu'écrit l'apôtre, quels que soient les destinataires de ses lettres, puisqu'il écrit pour tous ce qu'il envoie à quelques-uns. Or, l'apôtre affirme certainement que Dieu est le Dieu du Christ. Dans ce contexte, le titre interpolé ne peut être l'adresse identique, Eph., I, 1, 2, où saint Paul souhaite aussi la grâce et la paix de la part de Dieu, notre Père, et de la part du Seigneur Jésus-Christ. Si *titulus* désignait, en ce cas, cette sentence faisant partie de l'adresse, elle n'était pas indifférente à la discussion; elle importait, au contraire, à la réfutation de Marcion. Enfin, *interpolare*, sous la plume de Tertullien, signifie changer, puisqu'il dit un peu plus loin, c. XXI, col. 524, que Marcion a été amené à *etiam numerum Epistolarum interpolare*. J'en conclus que Tertullien reprochait seulement à son adversaire d'avoir interpolé le titre en remplaçant *ad Ephesios* par *ad Laodicenos*, et non pas l'adresse. Il n'est donc pas prouvé que le texte primitif de cette adresse contenait les mots ἐν Λαοδικίᾳ, comme le prétend M. Harnack.

Ce critique avait au préalable fait ressortir les rapports étroits de l'Église de Laodicée avec celle de Colosses. Laodicée est nommée quatre fois dans l'Épître aux Colossiens, II, 1; IV, 13, 15, 16. L'apôtre a la même sollicitude pour les Laodicéens que pour les Colossiens. Épaphras s'est donné beaucoup de peine pour les uns et pour les autres. Saint Paul salue les frères de Laodicée et nommément Nympha avec son église domestique. Il recommande d'envoyer à Laodicée, pour qu'elle y soit lue, la lettre destinée aux Colossiens, qui, de leur côté, liront la lettre qui leur viendra de Laodicée. Les deux Églises voisines sont donc également dans les pensées de l'apôtre, qui a pour elles deux les mêmes soucis. Puisque donc il écrit aux Colossiens, il serait surprenant qu'il n'écrive pas en même temps aux Laodicéens. Or, parmi ses Épîtres, celle qui est dite aux Éphésiens ressemble étonnamment à la lettre aux Colossiens et elle lui est contemporaine. Il est par suite très vraisemblable qu'elle ait été adressée aux Laodicéens. Elles ont toutes deux le même porteur, qui a la même mission à remplir dans les deux cas, Eph., VI, 21, 22; Col., IV, 7-9, et cette mission est exprimée presque dans les mêmes termes. Il y a, en outre, dans l'Épître aux Éphésiens une allusion à une autre lettre précédente. Ses lecteurs doivent

apprendre, *eux aussi* (καὶ ὑμεῖς), VI, 21, ce qui concerne Paul, ce qu'il fait. L'apôtre a les deux Églises présentes en même temps à l'esprit, et par suite il s'exprime d'une manière incorrecte au point de vue littéraire, comme si les lecteurs de la seconde lettre connaissaient ce qu'il a écrit dans la première. Ils ne peuvent être que les chrétiens de Laodicée, auxquels il pensait en écrivant aux Colossiens.

Les faits sur lesquels s'appuie le raisonnement de M. Harnack sont vrais, sans que néanmoins la conclusion qu'il en tire s'impose. Puisque l'apôtre avait pour les Laodicéens la même sollicitude que pour les Colossiens, on ne s'explique pas que, tandis que la première contenait des enseignements spéciaux, répondant aux besoins religieux de l'Église de Colosses, la seconde développe, comme nous le montrerons plus loin, un thème général et a une allure qui exige un cercle de lecteurs plus étendu que celui d'une Église particulière, alors que les mêmes erreurs devaient travailler Laodicée aussi bien que Colosses. On s'étonne de l'absence de la salutation d'Épaphras, qui s'était donné tant de peine pour les chrétiens de Laodicée, Col., IV, 13, et qui était alors auprès de l'apôtre, et de celle de Paul lui-même qui cependant salue les Laodicéens par l'intermédiaire des Colossiens, IV, 15. La lettre, écrite aux Colossiens, sera bien envoyée à Laodicée, mais celle qui viendra *de* cette ville n'était pas nécessairement adressée *aux Laodicéens*. La préposition ἐκ n'est pas simplement une petite incorrection de style, sur laquelle on ne pourrait appuyer une conclusion historique, et la lettre portée de Laodicée à Colosses est plutôt une circulaire générale qu'une Épître spécialement destinée aux Laodicéens. Tychique, son porteur, ne l'aurait pas laissée à Colosses, et elle y serait revenue de Laodicée par échange de correspondance, parce que l'Église de Laodicée, la plus rapprochée de Colosses, avait besoin d'enseignements plus particuliers que ceux que contenait la circulaire. L'allusion à la lettre aux Colossiens, précédemment écrite par l'apôtre, s'explique aussi bien dans le cas d'une circulaire que dans celui d'une lettre spéciale aux Laodicéens, et si les lecteurs, à qui l'apôtre pensait, ignoraient l'existence de l'Épître aux Colossiens, Tychique, le porteur des deux, pouvait la leur apprendre et leur donner l'explication de καὶ ὑμεῖς.

Dans la conviction qu'il a acquise que la lettre dite aux Éphésiens était adressée aux seuls Laodicéens et que l'adresse contenait primitivement le nom de leur Église, M. Harnack est amené à se demander quand et pourquoi les mots ἐν Λαοδικίᾳ ont été effacés et remplacés par ἐν Ἐφέσῳ. Puisque les écrivains ecclésiastiques de la fin du IIe siècle n'ont pas connu la leçon ἐν Λαοδικίᾳ, sa suppression doit être bien antérieure et remonter à l'époque qui a suivi de près la formation du recueil des Épîtres de saint Paul. Elle a dû se produire aussi au lieu où ce recueil a été constitué et d'où il s'est répandu dans les autres Églises. Que saint Ignace ait connu ou pas l'existence d'une Épître aux Éphésiens, peu importe, car la suppression des mots ἐν Λαοδικίᾳ et le titre πρὸς Ἐφεσίους n'ont pas pu être faits après les dix premières années du IIe siècle, quoique Marcion ait eu encore sous les yeux un exemplaire du texte non corrigé. La suppression de la leçon originale n'a guère pu être accidentelle, et le titre πρὸς Ἐφεσίους est plutôt dû à la lecture des mots ἐν Ἐφέσῳ, dans l'adresse qu'à une pure conjecture. Cette suppression a été volontaire et intentionnelle. Les anciens raturaient sur les manuscrits ou sur les inscriptions les mots qu'ils ne voulaient pas conserver. C'est une rature de ce genre, faite aux environs de l'an 100, qui explique la disparition des mots ἐν Λαοδικίᾳ dans l'adresse d'une Épître de saint Paul. La cause qui a motivé cette suppression, c'est la condamnation portée par l'Apocalypse, III, 14-16, vers l'an 94, contre l'Église de Laodicée. Aucune Église chrétienne n'a été décrite dans le Nouveau Testament sous d'aussi tristes couleurs et n'a mérité un châtiment aussi grave, celui d'une condamnation absolue et entière. Son nom, par suite, devait disparaître de l'en-tête d'une Épître de saint Paul, et il disparut, parce que l'Église elle-même était condamnée à la disparition. Il y eut d'abord une lacune dans le texte, et on a commencé dès lors à considérer la lettre comme une circulaire; mais on l'a comblée par les mots ἐν Ἐφέσῳ, vraisemblablement parce qu'Éphèse était la ville principale de la contrée où se constitua le recueil des lettres de saint Paul.

Cette explication de la suppression des mots ἐν Λαοδικίᾳ n'est pas convaincante. Il est fort contestable que l'état de l'Église de Laodicée ait été le plus lamentable de toutes les communautés d'Asie. Le Christ ne lui reproche que sa tiédeur et ses illusions de se croire riche, alors qu'elle est réellement misérable, aveugle et nue. Apoc., III, 15-17. L'état de l'Église de Sardes, qui est morte, alors qu'elle se croit vivante, III, 1, 2, n'est pas meilleur. D'ailleurs, la condamnation n'est pas, comme on le prétend, entière et absolue. La réprobation définitive n'est qu'une menace dont l'exécution serait prochaine, s'il n'y avait pas repentir et amendement, III, 16. Les conseils opportuns, donnés, 18-20, se terminent par l'exhortation à la pénitence et au zèle, et le châtiment imminent est une marque d'amour. Nous ignorons en quoi ce châtiment a consisté, toutefois, il n'a pas entraîné la ruine de l'Église de Laodicée, dont l'existence est attestée au cours du IIe siècle. Il n'y a donc pas eu de raison de rayer son nom, s'il y avait été contenu, de l'adresse de l'Épître que saint Paul lui aurait envoyée, et tout le bel échafaudage d'hypothèses de M. Harnack s'écroule. Si la lettre était originairement une encyclique, la lacune de l'adresse, sans nom d'Église destinataire, était primitive, comme nous allons l'expliquer, et les mots ἐν Ἐφέσῳ, introduits dans la copie conservée dans la ville de ce nom, ont fourni l'occasion du titre πρὸς Ἐφεσίους dans le recueil des Épîtres de saint Paul.

2° *Les destinataires appartiennent-ils à un cercle plus étendu que celui des chrétiens d'Éphèse*? — On a fait valoir en faveur de ce sentiment l'absence des mots : ἐν Ἐφέσῳ dans un certain nombre de documents et les caractères intrinsèques de l'Épître. — 1. *Absence de la mention des Éphésiens dans l'adresse*, I, 1. — Les mots : ἐν Ἐφέσῳ n'existaient pas dans l'adresse, telle que la lisaient Marcion et Tertullien. En effet, comme ce dernier argumente contre l'attribution de la lettre aux Laodicéens, du titre véritable reçu dans l'Église, et non pas de l'adresse qui sert de début à la lettre elle-même, c'est que ni lui, ni Marcion qu'il réfute, ne lisaient dans cette adresse le nom de la ville d'Éphèse. Si ce nom y avait été inséré, Marcion n'aurait pu changer le titre sans l'avoir supprimé dans l'adresse, pour faire disparaître la contradiction avec le titre πρὸς Λαοδικεῖς. Or Tertullien, qui a relevé avec tant de soin les altérations que Marcion avait faites au texte à coups de canif ou d'autre manière, ne lui a pas reproché cette mutilation, mais seulement la falsification du titre. Ni l'un ni l'autre ne lisaient donc ces mots dans le texte même de la lettre. Dans un fragment du commentaire perdu d'Origène sur cette Épître, publié par Cramer, *Catena Patrum*, Oxford, 1844, t. VI, p. 102, on voit que la leçon commentée ne contenait que ces seuls mots : τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν, puisque le commentaire prend οὖσιν comme un terme indépendant, sans complément de lieu, et lui donne le sens de ὄντες, des

saints qui passent du non-être à l'être par leur union avec Dieu qui se nomme ὢν dans l'Exode. Un manuscrit grec du xᵉ siècle de l'Athos, qui reproduit le texte suivi par Origène, n'a pas les mots : ἐν Ἐφέσῳ. E. von der Goltz, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1899, t. XVII, fasc. 4, p. 75. Pour prouver contre l'anoméen Eunomius que le Fils de Dieu peut s'appeler ὁ ὤν, saint Basile remarque que les chrétiens d'Éphèse, au début de la lettre que saint Paul leur écrivait, sont nommés d'une manière singulière et unique en son genre ὄντας à cause de leur union avec Celui qui est, union que leur procure l'exacte connaissance qu'ils en ont. Il cite l'adresse en ces termes : τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ. Il déclare que ses prédécesseurs l'ont ainsi transmise et qu'il l'a lui-même trouvée telle dans les anciens manuscrits. *Adversus Eunomium*, l. II, c. XIX, *P. G.*, t. XXIX, col. 612-613. L'appel aux anciens manuscrits laisse supposer que les manuscrits récents avaient une autre leçon, qui comprenait probablement les mots ἐν Ἐφέσῳ. Les deux seuls manuscrits du IVᵉ siècle, qui nous soient parvenus, ℵ et B, n'ont pas ces mots dans le texte de première main, mais seulement à la marge et de seconde main. Les autres Pères grecs ne commentent pas non plus les mots ἐν Ἐφέσῳ, même lorsqu'ils les reproduisent. Cf. S. Chrysostome, *P. G.*, t. LXII, col. 9-10; Théodoret, *P. G.*, t. LXXXII, col. 509; S. Jean Damascène, *P. G.*, t. XCV, col. 821; Œcumenius, *P. G.*, t. CXVIII, col. 1169 (qui reproduit la leçon de saint Basile); Théophylacte, *P. G.*, t. CXXIV, col. 1033. Le copiste du cursif 67 (IXᵉ-XIIᵉ siècle), conservé à Vienne, en Autriche, les avait écrits; le correcteur les a effacés.

L'omission des mots ἐν Ἐφέσῳ a laissé des traces dans la littérature latine. L'Ambrosiaster ne commente pas *qui sunt Ephesi* du texte latin. *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. XVII, col. 373. Saint Jérôme connaît les deux leçons grecques et les deux explications; il rappelle celle d'Origène et il la déclare, non pas fondée sur un texte altéré, mais plus curieuse qu'il n'est nécessaire. Il vaut mieux suivre l'autre leçon, qui est plus simple et plus naturelle. *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. XXVI, col. 443-444. Plusieurs commentateurs latins n'expliquent que la leçon : *omnibus sanctis et fidelibus in Christo Jesu*. Ainsi pseudo-Primasius, *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. LXVI, col. 607; Sedulius Scotus, *Collectanea in Epist. S. Pauli*, *P. L.*, t. CIII, col. 195; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIV, col. 588; Haymon d'Halberstadt (ou Remy d'Auxerre), *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CXVII, col. 701; Atton de Verceil, *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CXXXIV, col. 547.

Ainsi donc c'est au cours du IVᵉ siècle seulement que ces mots apparaissent dans les manuscrits et les commentaires. Étaient-ils primitifs, ou bien ne sont-ils qu'une addition? Beaucoup de critiques les tiennent pour originaux et expliquent leur absence dans les anciens documents, ou bien par une omission des copistes, ou bien par une suppression volontaire. Mais l'inadvertance des copistes aurait été vite corrigée par la comparaison avec d'autres manuscrits, d'autant plus que ce lapsus rendait la phrase inintelligible. La suppression, attribuée à Marcion, n'est pas prouvée, et il est invraisemblable que, s'il l'avait opérée, des copistes orthodoxes eussent adopté son texte tronqué. D'autres critiques ont supposé que la lettre de l'apôtre, adressée directement aux Éphésiens, contenait réellement les mots ἐν Ἐφέσῳ, mais que Tychique, son porteur, en ayant fait prendre copie pour d'autres Églises, aurait remplacé le nom d'Éphèse par celui des autres communautés chrétiennes. Par suite, des copistes auraient supprimé les mots primitifs. Cette hypothèse n'expliquerait guère la suppression, car si, dès l'origine, les copies avaient contenu des noms différents (ce qui n'est pas prouvé), elles se seraient plutôt transmises avec leurs leçons spéciales, ce qui n'a pas été constaté. La suppression de ces mots ne s'explique pas davantage par la supposition qu'un copiste voulait par là faire ressortir le caractère encyclique de la lettre, car il aurait fallu en même temps supprimer le titre πρὸς Ἐφεσίους. Tous ces essais infructueux d'explication ont amené d'autres critiques à conclure que ces mots ne se trouvaient pas dans la lettre originale, qui, au lieu d'être adressée aux seuls Éphésiens, était une circulaire, destinée à un groupe d'Églises d'Asie Mineure, et qu'ils auraient été introduits au IVᵉ siècle, à la marge des manuscrits, d'abord, comme dans le *Sinaiticus* et le *Vaticanus*, dans le texte ensuite, pour faire concorder l'adresse avec le titre. De cette sorte, l'adresse ressemblait à celles d'autres Épîtres, Rom., I, 7; I Cor., I, 2; II Cor., I, 1; Phil., I, 1, et elle présentait un sens très intelligible, en faisant disparaître la leçon incompréhensible τοῖς οὖσιν. Les versions ont adopté cette leçon, parce que la traduction de la phrase grecque sans nom de lieu était impossible. On a supposé que l'original laissait probablement en blanc le nom des Églises, et que le porteur, en déposant la copie, l'ajoutait; mais les plus anciens manuscrits, reproduisant le texte de l'original, n'avaient aucun nom d'Église destinataire, et les premiers commentateurs interprétaient comme ils pouvaient la leçon τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν. D'ailleurs, le caractère général de l'Épître et l'absence de tout détail personnel et local confirment l'hypothèse d'une lettre encyclique, destinée à plusieurs Églises d'Asie, soit à Éphèse et aux Églises dont elle était comme la métropole, soit aux sept Églises de l'Apocalypse, soit au cercle des communautés qui comprenait et entourait Colosses et Laodicée, soit à toutes les Églises d'Asie-Mineure, soit à une partie seulement, par exemple, celles du Pont, soit même à toutes les Églises converties de la gentilité. Cf. Ladeuze, dans la *Revue biblique*, 1902, p. 573-580.

2. *Caractère général de l'Épître et absence de toute donnée personnelle et locale.*— Saint Paul avait eu avec les chrétiens d'Éphèse les rapports les plus intimes, ayant fait de nombreuses conversions durant un premier séjour de quelques semaines parmi eux, Act., XVIII, 19-21, et ayant organisé l'Église à son second séjour, qui fut de presque trois années consécutives. Act., XIX, 1-XX, 1. Plus tard, il manda à Milet les anciens de la communauté et leur adressa un discours émouvant, Act., XX, 15-38, qui témoigne de son affection profonde pour l'Église d'Éphèse qu'il avait fondée, et au moment de la séparation qu'ils croyaient définitive, les anciens fondirent en larmes et se jetèrent au cou de Paul pour l'embrasser. On ne s'explique guère, après cela, le ton grave, froid, didactique d'une lettre adressée aux Éphésiens par leur apôtre. Celui-ci n'exprime aucun souvenir personnel, ne fait pas la moindre allusion à des relations antérieures, alors que le discours aux anciens est si affectueux, alors que, quand il écrit aux Églises qu'il a fondées, il est si prodigue d'effusions cordiales. Écrivant à la même date aux Colossiens, qu'il n'avait pas convertis, ni même vus, il leur témoigne une charité, Col., I, 8, 9, 24; II, 1, dont on ne retrouve pas l'expression dans l'Épître aux Éphésiens. Timothée, que les anciens d'Éphèse avaient vu à Milet, Act., XX, 4, n'est pas nommé dans cette Épître, alors qu'il est associé à saint Paul dans l'expédition des lettres contemporaines aux Colossiens, I, 1, et à Philémon, 1. Au début, au lieu de la salutation habituelle, il y a une longue bénédiction générale, qui peut convenir à tous les chrétiens, et à la fin, seul le porteur est nommé, VI, 21, 22, Tychique, un Asiate, et le souhait s'adresse à tous ceux qui

aiment Jésus-Christ, 24. Sans doute, Tychique donnera aux destinataires des nouvelles de l'apôtre, mais il reçoit la même mission, et dans les mêmes termes, pour les Colossiens, IV, 7, 8, ce qui n'empêche pas saint Paul d'ajouter de sa main sa salutation personnelle, 18. L'Épître aux Éphésiens ne contient non plus aucune salutation des compagnons de saint Paul, alors que celle aux Colossiens en a plusieurs, IV, 10-14, qui précèdent celle de l'apôtre et ses recommandations pour les Laodicéens, 15-17. Les procédés épistolaires sont donc très différents. Le thème développé peut sans doute convenir à l'Église d'Éphèse, composée de juifs et de païens convertis, mais il est aussi d'un intérêt général et il est exposé d'une façon générale, de telle sorte que les enseignements sont appropriés également à toutes les Églises de l'Asie proconsulaire, même à celles que l'apôtre n'a ni fondées, ni visitées. Toutes ces circonstances se vérifient mieux dans l'hypothèse d'une lettre circulaire que dans le fait d'une Épître adressée à une Église connue et aimée, que saint Paul n'avait pas revue depuis trois ans.

Du reste, divers passages de l'Épître montrent que l'apôtre était complètement étranger à ceux à qui il écrivait. Ainsi il dit : « C'est pourquoi, ayant entendu parler de votre foi au Seigneur Jésus et de votre charité pour tous les saints, je ne cesse, moi aussi, de rendre grâce pour vous », I, 15. C'est le langage d'un homme qui a connu par ouï-dire la foi et la charité de ses lecteurs et qui a attendu, pour leur donner place dans ses prières, d'avoir entendu parler de leurs vertus chrétiennes. L'apôtre s'exprime dans les mêmes termes au sujet des Colossiens, qu'il n'a jamais vus. Col., I, 3, 4. Il ne connaissait donc pas davantage les lecteurs, dont il parlait ainsi, et il ne s'agit ni de la persévérance des Éphésiens, ni des bonnes nouvelles de leur piété, reçues depuis leur séparation. Plus loin, à la fin de son exposé dogmatique, saint Paul rappelle qu'il est l'apôtre des gentils et qu'il est prisonnier à cause de cet apostolat, et il ajoute : « Si du moins vous avez entendu parler de la charge que la grâce de Dieu m'a accordée en vue de vous, » III, 1, 2. Puis, il explique longuement, 3-12, l'origine de sa vocation à l'apostolat. Les chrétiens d'Éphèse connaissaient assurément la vocation spéciale de saint Paul, et il n'était pas nécessaire de la leur décrire; un simple rappel eût suffi pour eux. L'explication est donnée à des lecteurs qui pouvaient ignorer l'origine de cette mission et à qui il importait de la faire connaître. Assurément, la conjonction εἴγε n'exprime aucun doute sur le fait, dont les lecteurs auraient pu entendre parler; elle a plutôt le sens emphatique que le sens négatif. Néanmoins, cette forme de langage étonne vis-à-vis des Éphésiens, qui vraisemblablement connaissaient tous les détails de la vocation apostolique de saint Paul, et il n'y avait nul besoin de les leur répéter, pas plus que de leur faire remarquer que l'apôtre avait l'intelligence du mystère chrétien, 4, et que son enseignement était conforme à celui des autres apôtres, 5, 6. Enfin, saint Paul termine la description des désordres des païens par ces mots : « Mais, pour vous, ce n'est point ainsi (avec ces sentiments) que vous avez connu le Christ, si du moins vous l'avez entendu et si vous avez été instruits en lui, » IV, 20, 21. Ici encore, εἴγε n'exprime aucun doute sur la conversion des destinataires de la lettre au christianisme, puisque l'apôtre n'aurait pas écrit à des païens. Néanmoins, il reste surprenant que Paul se soit exprimé ainsi au sujet de fidèles qu'il avait évangélisés et qui lui devaient d'avoir connu Jésus-Christ et l'Évangile. Ces paroles conviennent mieux à des chrétiens que l'apôtre n'avait pas catéchisés et dont il ignorait le degré d'instruction religieuse.

Dès le IVe siècle, Théodore de Mopsueste, adonné à l'explication littérale et grammaticale de l'Écriture, avait remarqué que le contenu de l'Épître aux Éphésiens ne cadrait pas avec le récit des Actes, et il en avait conclu que l'apôtre avait rédigé cette lettre avant d'avoir été à Éphèse. *In Epist. ad Eph.*, *P. G.*, t. LXVI, col. 912; *Tractatus in Epist. ad Eph.*, arg. (sous le nom de saint Hilaire de Poitiers), dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. II, p. 96-98; Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in Epist. B. Pauli commentarii*, Cambridge, 1880, t. I, p. 116. Son disciple Théodoret le réfutait bientôt par des arguments historiques et avec une compétence égale à celle d'un critique moderne. *In Epist. ad Eph.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 505, 508. Le sentiment de Théodore de Mopsueste a néanmoins été reproduit en Orient par la *Synopsis sacræ Scripturæ*, attribuée à saint Athanase et qui est de la fin du Ve siècle, *P. G.*, t. XXVIII, col. 417, 420, et par Œcumenius, au Xe siècle, *Epist. ad Eph.*, *P. G.*, t. CXVIII, col. 1165, et en Occident à la fin du XIIe siècle, par Hugues de Saint-Victor, *Quæst. in Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 567, et par Pierre Lombard, *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CXCII, col. 169. Le diacre Euthalius disait aussi que saint Paul avait envoyé cette lettre aux Éphésiens lorsqu'il ne les connaissait, comme les Romains, que par la renommée. *Editio Epist. Pauli*, *P. G.*, t. LXXXV, col. 704; H. von Soden, *Die Schriften des N. T.*, Berlin, 1902, t. I, p. 652. Cf. l'argument pseudo-euthalien de l'Épître, col. 761, qui développe les mêmes fausses données. L'Ambrosiaster, de son côté, a écrit : *Ephesios apostolus non fundavit in fide, sed confirmavit. Gaudens in eis ad meliora scripsit. In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. XVII, col. 371-373. Raban Maur copie l'Ambrosiaster, *Expositio in Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CXII, col. 381, et Atton de Verceil sait que quelques-uns ont ce sentiment. *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CXXIV, col. 547. L'Ambrosiaster dépendait probablement du prologue marcionite, corrigé par un catholique : *Ecclesii sunt Asiani. Hi accepto verbo veritatis perstiterunt in fide. Hos conlaudat apostolus scribens eis a Roma de carcere.* Dom de Bruyne, dans la *Revue bénédictine*, janvier 1907, p. 15. Ce prologue a été reproduit par le pseudo-Euthalius, *P. G.*, t. LXXXV, col. 607, par Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, *P. L.*, t. CXIV, col. 587, par Lanfranc, *Epist. b. Pauli apostoli ad Eph.*, *P. L.*, t. CL, col. 287-288, et par Pierre Lombard, *P. L.*, t. CXCII, col. 169, avec l'addition : *per Thycicum diaconem.* Il a été transcrit purement et simplement par Claude de Turin, *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CIV, col. 842, par Atton de Verceil, *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CXXIV, col. 545-546, et par saint Bruno, *In Epist. ad Eph.*, *P. L.*, t. CLIII, col. 315-316. Le fond en a été adopté par saint Thomas, *Epist. ad Eph.*, prol. et c. I, lect. III, *Opera*, Paris, 1876, t. XXI, p. 260, 261, par Denys le Chartreux, *Epist. ad Eph.*, dans *Opera*, Montreuil, 1901, t. XIII, p. 297, et par Aureoli (XIVe siècle), *Compendium sensus litteralis totius divinæ Scripturæ*, Quaracchi, 1896, p. 292. Ce sentiment n'est que l'écho inconscient de l'hypothèse marcionite d'une lettre par laquelle saint Paul reprenait les Laodicéens qui avaient été prévenus par de faux apôtres et qu'il n'avait pas vus.

Si le caractère général de la lettre n'empêchait pas ces commentateurs catholiques de reconnaître dans les Éphésiens ses seuls destinataires, c'était par suite de l'erreur historique sur la non-fondation de l'Église d'Éphèse par saint Paul; dans cette fausse supposition, ils admettaient facilement que saint Paul avait confirmé dans la foi les Éphésiens qu'il n'avait pas encore vus. Mieux instruits sur la fondation de la communauté chrétienne d'Éphèse par saint Paul, beaucoup de critiques modernes au XIXe siècle, se ralliant à un

sentiment exprimé déjà par Usher, de 1650 à 1654, ont déclaré que l'Épître dite aux Éphésiens n'a pas été adressée aux Éphésiens, mais que, comme le prouve son caractère général, elle était une lettre circulaire destinée à un certain nombre d'Églises asiates, que l'apôtre ne connaissait pas pour la plupart. C'est pourquoi elle ne contenait aucun détail personnel, aucune salutation, et elle traitait un sujet général et didactique. Le porteur Tychique devait donner de vive voix les explications nécessaires. Cette circulaire devait être transmise de Laodicée à Colosses. Col., IV, 16. Cependant ce dernier point crée une difficulté. Puisque l'Épître aux Colossiens roule sur le même thème, puisque Tychique, son porteur, Col., IV, 7, aurait pu laisser à Colosses copie de la circulaire en remettant la lettre spéciale, on ne voit pas pourquoi la circulaire aurait dû revenir de Laodicée à cette ville. Pourquoi aussi faire lire aux Laodicéens l'Épître aux Colossiens? On peut, il est vrai, supposer que, comme l'Église de Colosses avait eu besoin d'une lettre spéciale en raison des erreurs qui avaient cours chez elle et contre lesquelles elle devait être prémunie, celle de Laodicée, éloignée de Colosses de quelques lieues seulement, courait le risque de subir la première le contrecoup des fausses doctrines répandues dans la communauté voisine, et avait profit à lire, même après la circulaire, la lettre spéciale aux Colossiens. L'hypothèse d'une lettre circulaire ne résout donc pas toutes les difficultés. Elle est toutefois suffisamment fondée pour se concilier non seulement avec l'origine paulinienne de l'Épître, mais même avec la tradition unanime de l'Église à y reconnaître une lettre aux Éphésiens. L'Église d'Éphèse rentrait dans le cercle des communautés chrétiennes auxquelles elle était destinée. Une copie, au moins, en aurait été laissée à Éphèse par Tychique, et cette copie aurait servi à former le recueil complet des Épîtres de saint Paul. La lettre, quoique circulaire et encyclique, aurait par suite passé comme adressée aux seuls Éphésiens, et cette persuasion lui aurait fait donner le titre, qu'elle a toujours porté dans la tradition ecclésiastique, d'Épître aux Éphésiens.

III. Occasion et but. — L'Épître ne nous fournit aucun renseignement direct sur les circonstances dans lesquelles elle a été écrite, et la tradition ecclésiastique n'a pas suppléé à ce silence. On est donc réduit à de simples conjectures, fondées tout au plus sur le caractère, d'ailleurs général, du contenu de la lettre, et aussi sur les rapports avec l'Épître aux Colossiens.

1° *Occasion.* — Prisonnier à Rome, saint Paul avait appris d'Épaphras, si rempli de sollicitude pour les Églises de Colosses, de Laodicée et d'Hiérapolis, Col., IV, 12, 13, quelle était, au point de vue religieux et moral, la situation de la communauté de Colosses en particulier, et probablement aussi des autres communautés chrétiennes de l'Asie proconsulaire. Il écrivit donc une lettre spéciale aux Colossiens, sur le compte desquels il était mieux renseigné, voir t. III, col. 380, avec le billet à Philémon, et en même temps une seconde lettre, plus générale, pour les Églises voisines dont la situation était à peu près semblable.

2° *But.* — Le but de l'apôtre répondait vraisemblablement à la situation religieuse et morale de ces Églises, telle qu'il la connaissait par Épaphras. Nous ne la connaissons, nous, que par la lettre elle-même, et comme elle n'y est pas nettement dessinée, les exégètes l'ont déterminée diversement et, par suite, ont attribué à saint Paul des buts différents.

1. Comme le ton de la lettre est irénique, tout but directement polémique doit être écarté. Comme, d'autre part, l'auteur s'adresse tour à tour aux païens et aux juifs convertis, selon Baur, cet auteur, qui n'était pas saint Paul, écrivait dans le dessein de réconcilier les pétriniens et les pauliniens, en faisant du Christ le centre de l'unité dans l'Église. Les disciples de Baur ont nuancé diversement cette intention conciliatrice; la lettre était écrite ou bien pour favoriser les païens attaqués par les judaïsants (Hilgenfeld et Klöpper), ou bien, au contraire, pour réprimer la licence des païens convertis et l'antinomisme qui les poussait à rompre avec les judéochrétiens (Pfleiderer). Le but de l'apôtre aurait donc été indirectement polémique.

2. D'autres, ne trouvant dans l'Épître aucune intention polémique, même indirecte, n'y découvrent qu'un but exclusivement didactique, mais en sens différents. Pour les uns, c'est une lettre pastorale, de nature très générale, sans portée dogmatique, écrite dans un but surtout pratique, pour réunir les juifs et les païens dans l'Église unique (Reuss, Holtzmann, von Soden). Pour A. Sabatier, le but de l'Épître est tout spéculatif : l'apôtre y tente un essai de métaphysique chrétienne, dans lequel il expose et déroule le plan éternel de la rédemption, embrassant non seulement la série des âges, mais l'univers entier. *L'apôtre Paul*, 3e édit., Paris, 1896, p. 247. Pour F. Godet, le but de l'Épître est surtout moral : l'apôtre veut engager les Églises d'Asie, en majeure partie paganochrétiennes, à élever leur conduite morale à la haute sainteté que réclame leur dignité de membres du corps mystique du Christ.

3. Plus probablement, le but de l'apôtre était préventif et prophylactique. Bien que l'Épître soit un exposé positif de doctrine, on sent que saint Paul veut barrer le chemin à des idées particulières, contraires à l'Évangile. S'il recommande l'unité dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, pour que ses lecteurs ne soient plus des enfants, ne flottent pas à tout vent de doctrine par la tromperie et la ruse des hommes, IV, 13, 14, il a en vue un danger qui les menace et qu'il veut éloigner. Il se propose de prévenir certaines erreurs et de réagir contre elles, en exposant le plan divin de la révélation. Il ne les combat pas directement, il cherche à les détruire par l'énoncé des vérités chrétiennes, qui leur sont opposées. Ces erreurs sont analogues, sinon même identiques, à celles qu'il vise expressément dans la lettre aux Colossiens : spéculations sur les anges et pratiques ascétiques pour parvenir à une sainteté supérieure. Voir t. III, col. 380-381. Ces fausses doctrines, qui atteindront leur plein développement et leur systématisation dans le gnosticisme du IIe siècle, pouvaient se répandre de Colosses dans les Églises voisines. L'apôtre prémunit celles-ci contre elles par une circulaire de principes, tandis que l'Épître aux Colossiens était directement polémique.

IV. Lieu et date. — 1° Contemporaine des lettres aux Colossiens et à Philémon, l'Épître aux Éphésiens a été écrite, comme elles, par l'apôtre prisonnier pour Jésus-Christ et enchaîné. Eph., III, 1; IV, 1; VI, 20; Col., IV, 3, 10, 18; Philem., 9, 23. Si elle est, comme on le pense généralement, de la même époque que la lettre aux Philippiens, rédigée, elle aussi, par saint Paul dans les fers, Phil., I, 7, 13, 17, elle a été, comme cette dernière, Phil., IV, 22, composée à Rome et, par suite, durant la première captivité de l'apôtre en cette ville, en 61 ou 62. Depuis David Schulz (1829), plusieurs critiques, surtout protestants, ont prétendu cependant que les trois Épîtres aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon dateraient de l'emprisonnement de saint Paul à Césarée en 57-59. Act., XXIII, 35; XXIV, 22, 27. En quittant Césarée pour aller en Italie, l'apôtre avait pour compagnons, Act., XXVII, 2, Luc, nommé Col., IV, 14; Philem., 24, et Aristarque, mentionné Col., IV, 10; Philem., 24. Or, il dit qu'Aristarque était prisonnier avec lui, Col., IV, 10; ce qui n'a pu se produire à Césarée, où l'apôtre, enfermé au

prétoire d'Agrippa, ne pouvait communiquer avec ses amis. Act., XXIV, 23. Il paraît donc plus vraisemblable que la captivité, qui sert à dater cette Épître, est celle de Rome. Les souscriptions des manuscrits grecs énoncent cette conclusion. Cf. H. von Soden, *Die Schriften des N. T.*, Berlin, 1902, t. I, p. 300.

2° On s'est demandé laquelle des deux Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens, qui se ressemblent, non seulement par un certain nombre d'idées et de termes communs, mais plus intimement et plus profondément, ayant même contenu, même plan, même développement, même méthode, et tendant un peu diversement au même but, avait été écrite la première. Les avis ont été partagés et on a reconnu la priorité, tantôt à l'une, tantôt à l'autre. De ces deux lettres complémentaires et véritables sœurs jumelles, celle qui a été provoquée par une démarche positive et par un besoin déterminé, semble avoir précédé l'autre, qui traite du même sujet, mais qui est due à une préoccupation plus étendue. Il y a entre elles unité d'inspiration, identité de matière développée deux fois. Elles ont été écrites dans les mêmes circonstances, et peut-être, à quelques jours d'intervalle seulement. Vraisemblablement donc, l'Épître aux Colossiens a été rédigée la première en vue des erreurs répandues à Colosses; l'Épître circulaire a été composée ensuite à un point de vue plus général. L'apôtre, visant des situations presque identiques, l'esprit pénétré des mêmes idées, les a répétées, sans chercher à varier ses expressions. Le Père Lemonnyer a reconnu dans cette dernière « un décalque, mais très libre et magistral, de la lettre aux Colossiens. » *Épîtres de saint Paul*, 2e édit., Paris, 1905, t. II, p. 76.

V. Division et doctrine. — Après l'adresse proprement dite, I, 1, 2, cette lettre, comme la plupart des Épîtres de saint Paul, peut se diviser, d'après la nature générale du contenu, en deux parties principales, à peu près égales : dans la première, qui est dogmatique, I, 3-III, 21, l'apôtre expose, sous forme d'action de grâces et de prière, les bienfaits spirituels que Dieu a accordés aux hommes et surtout aux gentils par Jésus-Christ, et il développe le plan divin du salut de l'humanité par Jésus; dans la seconde, qui est morale, IV, 1-VI, 20, il indique les devoirs qui incombent aux chrétiens, s'ils veulent mener une vie digne des grands bienfaits qu'ils ont reçus de Dieu. L'épilogue final, VI, 21-24, contient la recommandation de Tychique et la salutation générale de l'apôtre.

I. Dogmatique. — La première partie ne présente pas un plan bien régulier et n'a pas de divisions logiques bien tranchées. Toutefois, d'après la forme du discours, on peut distinguer trois sections, dont la première est une action de grâces, la deuxième une action de grâces et une prière et la troisième une prière seulement.

1re section. Action de grâces pour les bienfaits généraux de Dieu envers les chrétiens, I, 3-14. — Les commentateurs distribuent ordinairement les bienfaits divins décrits par Paul suivant l'ordre chronologique, en remontant à l'élection et à la prédestination, et distinguent, dans cette section, l'ordre de l'intention de l'économie du salut de toute éternité, 4-6, et celui de l'exécution dans le temps, 7-14, ou trois bienfaits distincts, l'élection et la prédestination par le Père, 4-6, la rédemption par le Fils, 7-12, la sanctification et la glorification par le Saint-Esprit, 13, 14. Un même refrain : « pour la gloire de Dieu », terminerait l'exposé de chacun de ces bienfaits. Mais cette phrase répétée n'est pas un refrain, pas plus que cette autre : « selon le bon plaisir de sa volonté », 5, 9, 11; ces phrases sont plutôt de simples répétitions de pensées chères à saint Paul. D'autre part, dans la section entière, la prédestination et la collation de la grâce sont exposées parallèlement, quoique la distinction des deux ordres d'intention et d'exécution soit fondée. La forme littéraire de cette longue proposition conduit à la diviser en trois parties, débutant par un participe aoriste, 3 *b*, 5, 9, et décrivant parallèlement les bienfaits divins.

1° Les bénédictions spirituelles descendues des cieux sur les chrétiens, unis au Christ, sont fondées sur le plan divin du salut, conçu de toute éternité. Conformément à ce plan, Dieu avait choisi et élu les chrétiens pour être saints et sans reproche à ses yeux dans la charité. L'élection divine avait donc pour but la sainteté morale, réelle, personnelle et positive, que les chrétiens devaient acquérir par la charité qui rend saints et sans reproche. Elle n'était pas, comme on le pense souvent, une conséquence de la prédestination, car le participe προορίσας n'est pas subordonné au verbe ἐξελέξατο et l'objet de la prédestination est foncièrement le même que celui de l'élection. La prédestination pourrait donc être simultanée; c'est, au moins, un acte parallèle à l'élection, et un nouveau bienfait de Dieu, qui a désigné d'avance les chrétiens à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, d'après le bon plaisir de sa volonté, parce qu'il l'a voulu, en pleine liberté et indépendance, plutôt que par bienveillance, et cela, pour la gloire en les unissant à celui qui les a aimés et en qui ils possèdent la rédemption. L'adoption divine les fait passer de la condition d'esclaves (du péché, de la chair, de la loi) à celle de fils; elle n'est qu'un autre aspect de la vie sainte et irréprochable. Saint Paul affirme l'élection et la prédestination des chrétiens, sans marquer les rapports de ces deux actes du plan divin.

2° Cette prédestination à l'adoption s'est donc réalisée en Jésus, et les chrétiens qui lui sont intimement unis, possèdent réellement la rédemption, non pas seulement la délivrance du péché, mais cette délivrance de l'état d'esclave opérée par rançon, par rachat, au moyen d'un prix payé (λύτρον), au prix du sang du Christ versé sur la croix. L'ἀπολύτρωσις désigne, dans une inscription de Cos, de l'an 53 après Jésus-Christ environ, la libération sacrée obtenue après que les prêtres ont accompli le sacrifice nécessaire pour l'avoir et le λύτρον est le prix payé pour l'affranchissement des esclaves, parfois peut-être par l'offrande d'un sacrifice aux dieux. A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 179. Appliqué par analogie à l'œuvre rédemptrice du Christ, le mot ἀπολύτρωσις doit-il être pris à la lettre, dans le sens de rançon payée, ou comme métaphore seulement, qu'il ne faut pas presser et qui signifierait que, par amour pour nous, Jésus, en versant son sang, a rempli une condition onéreuse pour obtenir notre délivrance? Stevens, *The Theology of the New Testament*, Édimbourg, 1901, p. 412; J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 51; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 283, adoptent la seconde explication. Le Père Lemonnyer maintient avec raison la signification rigoureuse de rachat et de paiement, d'une rançon payée par la mort expiatoire du Sauveur. *Les Épîtres de saint Paul*, t. II, p. 84. La condition onéreuse remplie pour obtenir notre délivrance est la satisfaction donnée par le Christ à la colère divine qui nous avait livrés en châtiment de nos péchés à la domination mortifère des puissances adverses. Col., II, 14, 15. E. Tobac, *Le problème de la justification dans saint Paul*, Louvain, 1908, p. 143. La rémission, ἄφεσις, des péchés est la remise complète d'une dette. Cf. A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 94-97. Notre rédemption et le pardon de nos fautes procèdent de l'immense amour de Dieu, qui a accepté la rançon payée par son Fils et qui a répandu sur nous

sa grâce, au delà de ce qui était nécessaire, dans une mesure surabondante, I, 3 *b*-8*a*.

3° Dieu nous a donné, avec sagesse et intelligence, la révélation du secret de sa volonté, du dessein éternel selon lequel, dans son bon plaisir, il avait projeté en lui-même de réaliser, lors de la plénitude des temps, le groupement, la réunion, sous un seul chef ou au moins en un seul centre d'unité, de toutes choses, de toutes les créatures raisonnables, célestes et terrestres, dans le Christ, sous sa sujétion et sa domination. Or, en ce Christ, centre de tout, païens et juifs convertis ont obtenu, en outre de la rédemption, une part d'héritage, le salut, y ayant été prédestinés, conformément au dessein du créateur de toutes choses et selon le plan de sa volonté, à l'honneur de sa gloire, pour que les judéochrétiens, qui avaient jadis espéré dans le Christ, contribuent à faire proclamer et exalter sa gloire. En lui encore, les païens convertis, ayant entendu de la bouche des prédicateurs la parole de vérité de l'Évangile du salut et y ayant ajouté foi, ont été marqués du sceau de l'Esprit-Saint de la promesse. Ce sceau ne désigne ni le baptême, ni la confirmation, mais l'infusion du Saint-Esprit, promis par Dieu, dans l'âme du chrétien, qui en est marquée comme d'un sceau, et cet Esprit donné est, pour cette âme, les arrhes de l'héritage divin, non pas le gage, *pignus*, comme traduit la Vulgate, mais une part de l'héritage, une avance sur le salut éternel assuré, sur la rédemption pleine et entière, sur la libération définitive, réservée au peuple dont Dieu a fait sa propriété, et cela encore à la louange de la gloire divine, 8 *b*-14. Cf. H. Coppieters, *La doxologie de la lettre aux Éphésiens*, dans la *Revue biblique* du 1er janvier 1909, p. 74-88.

2e *section. Action de grâces à Dieu pour la foi et la charité des chrétiens, et prière pour que Dieu leur fasse comprendre la grandeur de leur vocation et de la gloire qui les attend*, I, 15-II, 22. — 1° Ayant donc appris la foi et la charité de ses lecteurs, l'apôtre ne cesse d'en rendre grâces à Dieu, quand il se souvient d'eux dans ses prières, demandant que le Seigneur leur donne, non pas l'Esprit de sagesse et de révélation, qui se montrerait actif dans le maintien et le développement de la foi, E. Tobac, *op. cit.*, p. 230, mais plutôt un esprit de sagesse et de révélation, pour reconnaître la vérité et pénétrer le mystère de la foi, en connaissant Dieu d'une science plus parfaite, demandant aussi que le Seigneur illumine leur intelligence, afin qu'ils sachent quelle espérance est attachée à leur vocation, et quelle est la suréminente grandeur de sa puissance à l'égard des croyants, I, 15-19 *a*. Cette puissance s'est déployée avec l'énergie de toute la vigueur de sa force, d'abord, dans la résurrection du Christ, son association au gouvernement du monde, sa domination sur toutes les puissances célestes et sur toutes les créatures, mises à ses pieds, et la donation que Dieu a faite de lui à l'Église, comme chef souverain et suprême. Ici, l'Église est entendue au sens collectif et désigne l'ensemble des Églises, constituant un tout. Or, elle est le corps du Christ, son chef. De même que, dans l'homme, la tête domine et gouverne tout le corps, ainsi le Christ ressuscité et glorifié au ciel domine et gouverne l'Église entière, qui est son corps, en tous ses membres, en leur communiquant l'influx vital. De plus, l'Église, corps du Christ, est son complément comme le corps complète la tête. Le Christ a beau remplir tout de sa plénitude, il a besoin d'un complément pour exercer son action rédemptrice et l'Église le complète et achève son action, en étant l'organisme par lequel la grâce du chef se répand dans les membres de ce corps mystique, I, 19 *b*-23. Voir t. IV, col. 2150-2151. La puissance divine a déployé ensuite l'énergie de sa force dans les chrétiens eux-mêmes. Ils étaient morts spirituellement par leurs chutes et leurs errements, quand autrefois ils marchaient en menant le train de vie du monde corrompu, en subissant l'influence du prince des puissances de l'air, de cet esprit qui continue à agir sur ceux qui ne croient pas à l'Évangile, et en accomplissant les volontés de la chair. Ils étaient alors, par nature, par constitution propre, par leur condition naturelle, plutôt que par naissance, enfants de colère, objets de la colère divine, comme les païens non convertis. Mais Dieu, qui est riche en miséricorde et rempli de compassion pour les misérables, par la grande charité dont il les a aimés, alors qu'ils étaient morts, les a vivifiés tous ensemble avec le Christ, en leur rendant la vie perdue par le péché, car c'est par grâce qu'ils ont été sauvés; il les a ressuscités et les a fait asseoir auprès de lui dans les cieux en la personne même de Jésus-Christ, dont la résurrection et le triomphe sont les garants assurés de la résurrection et de la gloire céleste des chrétiens. En agissant ainsi, son but était de montrer dans les temps futurs la richesse surabondante de sa grâce par son indulgente bonté manifestée en Jésus-Christ. En effet, c'est par la grâce de Dieu que les pécheurs sont sauvés par le moyen de la foi. Leur salut ne vient pas d'eux, ni de leurs œuvres, pour que personne n'en conçoive de l'orgueil; c'est le don de Dieu. Le chrétien sauvé est l'ouvrage de Dieu, une nouvelle créature, Gal., VI, 15; II Cor., V, 17; il l'est en Jésus-Christ, par son union avec lui, et cet être nouveau est capable d'accomplir les bonnes œuvres, pour lesquelles Dieu avait mis d'avance en lui les dispositions nécessaires à leur accomplissement, II, 1-10.

Les païens convertis doivent donc se souvenir toujours de ce qu'ils étaient avant leur conversion : séparés du Christ, étrangers aux privilèges religieux de la nation israélite et aux promesses de l'alliance, sans espérance du ciel et sans Dieu sur terre. Mais maintenant qu'ils sont unis au Christ Jésus, eux qui naguère étaient loin du royaume de Dieu en sont rapprochés par le sang du Christ. Le Christ lui-même est la paix, parce qu'il a fait des juifs et des païens un seul peuple, ayant renversé la loi mosaïque, cette clôture qui formait un mur de séparation entre eux, ayant détruit la cause de leur inimitié; il l'a fait en abrogeant par sa mort la loi qui contient des commandements formulés en préceptes, afin de créer des deux, juifs et païens, en les unissant en lui, un homme nouveau, ayant un esprit nouveau pour marcher en nouveauté de vie, par le renouvellement produit en eux, cf. Trench, *Synonymes du Nouveau Testament*, trad. franç., Bruxelles, 1869, p. 248-249, et afin de les réconcilier tous deux par la croix, de manière à former un seul corps qui est l'Église, pour Dieu. Il a détruit par sa croix, et pour toujours, l'inimitié des juifs et des païens, et, lorsqu'il est venu parmi les hommes, il a prêché, comme une bonne nouvelle, la paix aux uns et aux autres. Cet enseignement était fondé sur ce que tous possèdent par lui le droit d'aller à Dieu le Père librement, facilement et en toute assurance comme des fils vont à leur père, dans un seul et même esprit. Les païens convertis ne sont donc plus des étrangers, habitant loin du royaume de Dieu, ou domiciliés dans ce royaume, sans y avoir droit de cité; ils sont des concitoyens des saints ou des chrétiens, et des membres de la famille de Dieu, édifiés qu'ils ont été sur le fondement que forment les apôtres et les prophètes du Nouveau Testament, Jésus-Christ en personne étant pierre d'angle de l'édifice entier. Ils ne sont pas seulement des enfants dans la maison de Dieu; lors de leur conversion, ils sont entrés dans la bâtisse de cette maison comme pierres, placées sur d'autres pierres, reposant elles-mêmes sur les apôtres et les

prophètes, fondement unique, pour ainsi dire, d'un seul bloc, de l'édifice, Jésus étant lui-même, non pas clef de voûte, mais pierre faisant angle pour unir et consolider les deux murs qui en partent. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 428-429. En outre, tout édifice (au sens partitif, sans article), c'est-à-dire chaque construction particulière, toute communauté chrétienne, chaque Église, bien agencé, bien joint et bien lié, où chaque pièce est à sa place et bien ajustée aux autres, grandit et se développe en temple saint en union avec le Seigneur, s'élève en sanctuaire consacré. Les païens convertis sont entrés, eux aussi, comme matériaux, unis à d'autres ou ensemble, pour former, dans leurs propres communautés, une demeure où Dieu habite et ils la forment par le Saint-Esprit qui les anime, II, 11-22.

3e section. Prière pour que les chrétiens persévèrent dans leur sainte vocation, III, 1-21. — Après une longue parenthèse, dans laquelle il expose qu'il a reçu par une révélation spéciale, connaissance du mystère du salut, 2-6, et mission d'annoncer l'Évangile aux gentils, 7-13, l'apôtre reprend sa prière interrompue et il prie le Père universel, dont la paternité est absolue, de donner à ses lecteurs d'être puissamment affermis ou fortifiés par son Saint-Esprit, relativement à ce qui constitue l'homme intérieur, dans leurs pensées et leurs sentiments chrétiens, de sorte que le Christ habite d'une façon permanente par la foi dans leurs cœurs. Il demande encore qu'étant enracinés et fondés dans la charité, ayant pris racine et fondement dans l'amour, ils aient la force et soient capables de comprendre, d'accord ou unis avec tous les saints, quelle est la largeur, la longueur, la hauteur et la profondeur, c'est-à-dire l'ampleur, l'immensité de cet amour de Dieu ou du Christ, dans lequel ils sont enracinés et fondés, et de connaître l'amour du Christ pour eux, amour qui dépasse toute connaissance. La fin dernière de ce don divin demandé par saint Paul, c'est que les chrétiens soient remplis de la plénitude des grâces et des dons spirituels, qui provenaient de Dieu, 14-19. Voir F. Prat, *op. cit.*, p. 412. A celui qui peut faire beaucoup plus que ce que nous sommes capables de lui demander et même de concevoir, soit la gloire qui lui est due dans l'Église et en Jésus-Christ pour tous les âges jusqu'au dernier siècle des siècles, 20, 21.

II. MORALE. — Les devoirs, qui incombent aux chrétiens s'ils veulent mener une vie digne des bienfaits qu'ils ont reçus de Dieu, sont communs à tous ou spéciaux aux différentes conditions de la société domestique.

Ire section. Devoirs communs à tous les fidèles, IV, 1-V, 20. — 1° *L'unité dans la foi et la charité*, IV, 1-16. — C'est la conséquence de l'unité établie dans l'Église par la réconciliation des juifs et des païens. Il faut humilité, douceur, patience, pour s'efforcer de garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix. Les chrétiens forment tous un seul corps, l'Église, ils ont un seul Esprit, qui habite en eux et les fait membres vivants du corps de l'Église, la même béatitude à espérer. Pour eux, il y a un seul Seigneur Jésus, chef de l'Église, une seule foi, les mêmes vérités à croire, un seul baptême, comme rite d'initiation et bain pour laver les péchés, un seul Dieu, Père de tous, agissant et demeurant en tous, 1-6. Voir F. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 426-428. Toutefois, cette unité n'exige pas l'égalité parfaite des dons surnaturels et n'exclut pas la diversité des organes et des membres dans l'unique corps de l'Église. Chacun a reçu les dons surnaturels dans la mesure suivant laquelle le Christ les lui a répartis. Ce principe est prouvé par le ps. LXVII, 19, modifié et appliqué à Jésus-Christ, et par les faits. Jésus, en effet, a constitué lui-même dans l'Église des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs, et il a voulu cette diversité de ministères pour maintenir l'unité du corps entier et servir à l'avantage de tous, et de chacun de ses membres. Cette diversité, établie en vue de la bonne organisation des saints dans l'Église, fait que l'œuvre du ministère sera parfaitement accomplie et que l'édifice du corps du Christ sera continué et progressera, jusqu'à ce que les chrétiens soient tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance supérieure du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de l'âge mûr de la plénitude du Christ, c'est-à-dire à la maturité de la perfection à laquelle est arrivé le Christ glorifié. F. Prat, *op. cit.*, p. 412-413. En tendant à cet idéal et en nous en rapprochant, nous ne serons plus des enfants ballottés et flottants à tout vent de doctrine, exposés à être trompés par la tricherie des hommes et par les ruses conformes aux procédés artificieux de l'erreur; au contraire, attachés fermement à la vérité avec charité pour nos frères, nous croîtrons à tous égards en vue d'être unis étroitement, comme membres du corps de l'Église, au Christ qui est la tête de ce corps et dont tout le corps, l'Église entière, est bien coordonné, tous les membres étant à leur place naturelle et solidement unis par les jointures de toute sorte de l'administration. Les membres étant ainsi ajustés et reliés, le corps entier progresse suivant un mode d'opération proportionné à la mesure de chacun pour son édification propre dans la charité.

2° *Exhortation à ne plus vivre en païens, mais en chrétiens*, IV, 17-V, 20. — Les païens vivent dans l'ignorance de Dieu et dans l'impudicité. Cf. Rom., I, 18-32. Les chrétiens, conformant leur vie à leur foi, doivent se dépouiller du vieil homme, corrompu par les passions trompeuses, se renouveler intérieurement dans leurs pensées, leurs jugements et leurs volontés, et revêtir l'homme nouveau, non pas Jésus-Christ, mais l'homme renouvelé par sa conversion qui a été créé à l'image de Dieu ou comme Dieu le veut, dans la justice et la sainteté réelles et véritables. Par suite, ils doivent éviter le mensonge, la colère, le vol, les paroles inconvenantes, dire la vérité et des paroles d'édification, pratiquer la charité fraternelle, et la chasteté, vivre comme des enfants de lumière, faire un bon emploi du temps, pratiquer la volonté de Dieu et prier continuellement.

2e section. Devoirs spéciaux aux différentes conditions de la société domestique, V, 21-VI, 9. — 1° *Devoirs mutuels des époux*, V, 22-24. — 1. Soumission de la femme à son mari comme au Seigneur Jésus, non comme à son seigneur. Raison : le mari est le chef de la femme comme le Christ est le chef de l'Église. Le Christ est, en outre, le sauveur de l'Église, son corps mystique, ce que le mari n'est pas à l'égard de sa femme. Néanmoins, de même que l'Église est soumise au Christ, qu'ainsi les femmes soient soumises aussi à leur mari en toutes choses. — 2. Amour du mari pour sa femme. Sa mesure : comme le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle à la mort, afin de la sanctifier en la purifiant dans le baptême pour se la présenter à lui-même comme une fiancée bien parée, sans tache, ni ride, sainte et irréprochable. Sa raison : les hommes doivent aimer leurs femmes, parce qu'elles sont leurs propres corps; celui qui aime sa femme, s'aime lui-même. Personne, en effet, ne hait sa chair; il la nourrit et en prend soin comme le Christ fait pour l'Église, puisque les chrétiens, membres de l'Église, sont les membres de son corps et sont ainsi de sa chair et de ses os, ne faisant avec lui qu'une seule personne. Cette union morale, qui fait des chrétiens et de l'Église le corps du Christ, est aussi étroite que l'union physique de l'homme et de la femme, qui ne sont qu'une seule chair dans l'acte de la génération des enfants, et elle justifie ainsi la raison pour laquelle le mari doit aimer

sa femme, de même que le Christ aime l'Église qui est son corps. Voir t. IV, col. 2151-2152. Ce mystère-là, celui de l'union de l'homme et de la femme en un seul corps, symbole de l'union du Christ et de l'Église, est un grand mystère, un secret caché et maintenant dévoilé par saint Paul, grand par rapport au Christ et à l'Église, en tant que l'union conjugale symbolise l'union de Jésus-Christ et de l'Église en un seul corps. Le mariage chrétien est donc un grand signe de cette chose sacrée, l'union du Christ avec l'Église, qu'il représente. Quoi qu'il en soit de ce mystère, tous les maris sans exception doivent aimer leurs femmes comme eux-mêmes, et la femme doit craindre son mari. — 2° *Devoirs mutuels des enfants et des parents*, VI, 1-4. — 1. Obéissance des enfants à leurs parents, dans le Seigneur. Cela est juste et légitime, conforme à la loi divine qui ordonne aux enfants d'honorer leurs parents par un commandement, le premier du Décalogue, Deut., V, 16, qui soit accompagné d'une promesse, celle de la félicité temporelle et de la longévité. 2. Les pères ne doivent pas exaspérer leurs enfants par trop de rigueur, mais les élever en les instruisant et en les réprimandant. — 3° *Devoirs mutuels des esclaves et des maîtres*, VI, 5-9. — 1. De la part des esclaves, obéissance consciencieuse et service affectueux. — 2. De la part des maîtres, commandement bienveillant sans recours à la menace.

La partie morale de l'Épître se termine par une exhortation générale à combattre contre le diable avec l'armure du Seigneur et à prier, VI, 10-20.

I. COMMENTATEURS. — 1° *Pères*. — 1. *Grecs*. — S. Chrysostome, *Homiliæ XXVI in Epist. ad Eph.*, P. G., t. LXII, col. 9-176; Théodore de Mopsueste, *In Epist. ad Eph. comment. fragmenta*, P. G., t. LXVI, col. 912-921; *Tractatus in Epist. ad Eph.*, sous le nom de saint Hilaire de Poitiers, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. 96-127; Swete, *Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii*, Cambridge, 1880, t. I, p. 112-196; Théodoret, *Interpretatio Epist. ad Eph.*, P. G., t. LXXXII, col. 505-557; S. Jean Damascène, *In Epist. ad Eph.*, P. G., t. XCV, col. 821-856; Œcumenius, *Epist. ad Eph.*, P. G., t. CXVIII, col. 1165-1256; Théophylacte, *Epist. D. Pauli ad Eph. expositio*, P. G., t. CXXIV, col. 1032-1137. — 2. *Latins*. — Ambrosiaster, *In Epist. B. Pauli ad Eph.*, P. L., t. XVII, col. 371-404; Pélage (pseudo-Jérôme), *Commentarius in Epist. ad Eph.*, P. L., t. XXX, col. 823-842; pseudo-Primasius d'Adrumète, *Epist. B. Pauli ad Eph.*, P. L., t. LXVIII, col. 607-626; Sedulius Scotus, *Collectanea in Epist. ad Eph.*, P. L., t. CIII, col. 195-212; Walafrid Strabon, *Glossa ordinaria*, P. L., t. CXIV, col. 587-602.

2° *Du moyen âge*. — Haymon d'Halberstadt, *In Epist. ad Eph.*, P. L., t. CXVII, col. 698-734; Raban Maur, *Expositio in Epist. ad Eph.*, P. L., t. CXII, col. 381-478; Atton de Verceil, *In Epist. ad Eph.*, P. L., t. CXXIV, col. 545-586; Hugues de Saint-Victor, *Quæstiones in Epist. ad Eph.*, P. L., t. CLXXV, col. 567-576; Lanfranc, *Epist. B. Pauli ad Eph.*, P. L., t. CL, col. 287-308; Hervé, *Commentarius in Epist. Pauli*, P. L., t. CLXXXI, col. 1291-1280; S. Bruno, *Expositio in Epist. ad Eph.*, P. L., t. CLIII, col. 315-350; Pierre Lombard, *Collectanea*, P. L., t. CXCII, col. 169-222; S. Thomas, *Epist. ad Eph.*, dans *Opera*, Paris, 1876, t. XXI, p. 260-343; Denys le Chartreux, *Enarratio in Epist. B. Pauli ad Eph.*, dans *Opera omnia*, Montreuil, 1901, t. XIII, p. 299-327.

3° *Des temps modernes*. — 1. *Catholiques*. — Cajetan, *In Epist. Pauli*, Paris, 1582, etc.; Gagnée, *Brevissima scholia in Epist. Pauli*, Paris, 1543; B. Justiniani, *Explorationes in Epist. Pauli*, Lyon, 1612; Estius, *In Epist. B. Pauli ad Eph. commentarius*, Mayence, 1859, t. II, p. 319-418; Corneille de la Pierre, *Commentarius in Epist. ad Eph.*, dans *Commentaria Script. sac.*, Paris, 1858, t. XVIII, p. 581-686; B. de Picquigny, *Triplex expositio*, Paris, 1703; Calmet, *Commentaire littéral*, etc., 2e édit., Paris, 1726, t. VIII, p. 420-455; Noël Alexandre, *Commentarius litteralis et moralis in omnes Epist. S. Pauli*, etc., Rouen, 1710; Schnappinger, *Der Brief Pauli an die Ephesier*, Heidelberg, 1793; J. Mac Evilly, *Exposition of the Epistles of St. Paul*, etc., Londres, 1856; Dublin, 1860; Bisping, *Erklärung der Briefe an die Ephesier*, etc., Munster, 1866; Drach, *Epîtres de S. Paul*, 2e édit., Paris, 1896, p. 383-423; Maunoury, *Commentaire sur l'Épître aux Galates, aux Éphésiens*, etc., Paris, 1880; A. von Henle, *Der Epheserbrief des heil. Apostels Paulus*, Augsbourg, 1890; 2e édit., 1908; Van Steenkiste, *Commentarius in omnes S. Pauli epistolas*, 4e édit., Bruges, 1886, t. II, p. 1-84; Padovani, *Commentarius in Epist. ad Eph., Philip. et Colos.*, Paris, 1892; A. Lemonnyer, *Épîtres de S. Paul*, Paris, 1905, t. II, p. 79 sq.; J. Belser, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; K. J. Müller, *Des Apostels Paulus Brief an die Epheser*, Graz et Vienne, 1909. — 2. *Protestants*. — Sur ceux des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, voir Abbott, *A critical and exegetical commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, Édimbourg, s. d., p. XXXV-XXXVII. Les principaux du XIXe et du XXe siècles sont F. K. Meier, *Commentar über den Brief Pauli an die Ephesier*, Berlin, 1834; L. Rückert, *Der Brief Pauli an die Epheser*, Leipzig, 1834; Ellicott, *Critical and grammatical Commentary on Ephesians*, Londres, 1855; Harless, *Commentar über den Brief Pauli an die Epheser*, 1839; 2e édit., Stuttgart, 1858; J. Eadie, *Commentary on the greek Text of the Epistles of Paul to the Ephesians*, 1861; 3e édit., Édimbourg, 1883; Bleek, *Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Epheser*, Berlin, 1865; Ad. Monod, *Explication de l'Épître de saint Paul aux Éphésiens*, Paris, 1867; Hofmann, *Der Brief Pauli an die Epheser*, Nördlingen, 1870; J. A. Beet, *Commentary on the Epistles to the Ephesians, Philippians, Colossians and Philemon*, Londres, 1890; J. T. Beck, *Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser*, Gutersloh, 1891; Klöpper, *Der Brief an die Epheser*, Gœttingue, 1891; H. Oltramare, *Commentaire sur les Épîtres de S. Paul aux Colossiens, aux Éphésiens et à Philémon*, 3 in-8°, Paris, 1891-1892; Von Soden, *Die Briefe an die Kolosser, Epheser und Philemon*, Tubingue, 1891; 2e édit., 1893; J. Macpherson, *Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Édimbourg, 1892; E. Haupt, *Die Gefangenschaftbriefe*, Gœttingue, 1897; Abbott, *op. cit.*, Édimbourg, s. d. (1897); 2e édit., 1910; Robinson, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Londres, 1903; Krukenberg, *Der Brief Pauli an die Epheser*. Gutersloh, 1903; 2e édit., 1909; P. Ewald, *Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon*, Leipzig, 1905; 2e édit., 1910; Westcott, *St. Paul's Epistle to the Ephesians*, Londres, 1906; Lueken, *Der Brief an die Epheser*, dans *Die Schriften des N. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1907, t. II, p. 348-372; Baljon, *Commentar op de brieven van Paulus aan de Thess., Ef., Kol. en aan Philemon*, Utrecht, 1907; J. Rutherfurd, *St. Paul's Epistles to Colossæ and Laodicea*, Édimbourg, 1909; G. Alexander, *The Epistles to the Colossians and Ephesians*, Londres, 1910; G. Mayer, *Der Galater und Epheserbrief*, Gutersloh, 1911.

II. TRAVAUX. — H. Holtzmann, *Kritik der Epheser und Kolosserbriefe*, 1872; Hort, *Prolegomena to St. Paul's Epistle to the Romans and the Ephesians*, Londres, 1895; Brunet, *De l'authenticité de l'Épître aux Éphésiens, Preuves philologiques*, Lyon, 1897. On peut consulter aussi les Introductions spéciales aux livres du Nouveau Testament des catholiques Cornely, Schäfer, Trenkle, Jacquier et Belser, des protestants Holtzmann, B. Weiss, Godet, Jülicher et Zahn, comme les dictionnaires et encyclopédies catholiques et protestantes de Vigouroux, Herbermann, Smith, Hastings et Cheyne.

Sur quelques points de la doctrine de cette Épître, voir Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. I, p. 13-24; t. II, p. 249-266 (sur l'Église et le mariage) Mgr Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 230-231 (sur l'Église); J. Méritan, *L'ecclésiologie de l'Épître aux Éphésiens*, dans la *Revue biblique*, 1898, p. 343-369; W.-H. Griffith Thomas, dans *Expositor*, octobre 1906, p. 318 sq. (sur l'Église); F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 390 sq.; M. Slavic, *Des Ephesier-und Kolosserbriefs Lehre über die Person Christi und sein Heilswerk*, Vienne, 1911.

E. MANGENOT.

ÉPHREM (Saint), surnommé le Syrien, né vers le commencement du IVe siècle, mort le 9 juin 373, est, après Bardesane et avec Aphraate, le plus

ancien des écrivains syriens. — I. Vie. II. Œuvres. III. Leur utilité.

I. Vie. — Sa mère était originaire d'Amid en Mésopotamie et son père de Nisibe. Celui-ci était prêtre d'une idole nommée Abnil (ou Abizal). Éphrem naquit donc à Nisibe, de parents païens, fut baptisé par l'évêque Jacques, composa de nombreuses poésies et des commentaires de la Bible et se retira enfin à Édesse où il mourut. Nous avons de lui plusieurs biographies où il n'est pas facile de distinguer l'histoire de la légende. L'une a été éditée par Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 26, et en tête de l'édition romaine des œuvres de saint Éphrem; une autre a été éditée par Mgr Lamy, *S. Ephræmi hymni et sermones*, t. II, p. 5-90, et rééditée par le R. P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum*, Paris, 1892, t. III, p. 621-665. Un auteur nestorien nous a conservé aussi deux biographies. *Patrologia orientalis*, t. IV, p. 293-295; t. V, p. 291-299. On rapporte encore à saint Éphrem quelques anecdotes des Apophthegmes, *P. G.*, t. LXV, col. 168, qui concernent peut-être un homonyme, enfin on complète sa biographie à l'aide de traits glanés dans ses ouvrages ou chez les auteurs grecs et syriens postérieurs. Cf. M. A. Marin, *Les vies des Pères des déserts d'Orient*, Avignon, 1764, t. VIII, p. 56-197; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, Hambourg, 1802, t. VIII, p. 217-254; Villemain, *Tableau de l'éloquence chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1855, p. 234-262; R. Duval, *La littérature syriaque*, 3e édit., Paris, 1907, p. 329-335. Il semble certain qu'il était d'humble extraction, qu'il servit chez les étrangers, que son père le chassa, à l'occasion sans doute de sa conversion, et qu'il s'attacha à Jacques de Nisibe. Une légende raconte qu'Éphrem assista au concile de Nicée; une autre légende ajoute que plus tard il passa huit ans en Égypte à combattre l'hérésie arienne et vint à Césarée pour y voir Basile le Grand. Une tradition rapporte qu'après le concile de Nicée, les évêques ont fondé des écoles dans leurs villes épiscopales et que saint Éphrem a été mis à la tête de l'école fondée par Jacques de Nisibe. Cf. *Patrologia orientalis*, t. VII, p. 377. Après l'occupation de Nisibe par les Perses, en 363, saint Éphrem se serait retiré à Édesse et y aurait dirigé l'école des Perses. *Ibid.*, p. 381. Les biographies syriaques attribuent aux prières de saint Éphrem la défaite de Sapor sous les murs de Nisibe, en 338; elles ajoutent que le saint, après avoir séjourné à Beit-Garbayâ (où il avait été baptisé à l'âge de dix-huit ans) et à Amid, arriva à Édesse où il commença par être employé dans un bain public. Un moine l'entendit discuter avec un païen et l'engagea à se retirer dans la montagne d'Édesse et à se mettre sous la direction d'un vieillard. Éphrem le fit et commença à prier, à jeûner et à méditer les divines Écritures. Il se mit bientôt à commenter les livres du Pentateuque. A l'imitation de Bardesane qui avait composé des chants profanes, il composa des hymnes où la mesure du vers était basée sur le nombre des syllabes et non sur la quantité et qui devaient être chantées dans les églises. Son testament, conservé en syriaque et en grec, est sans doute authentique, mais, comme les biographies, il semble avoir été fortement interpolé. Cf. Rubens Duval, dans le *Journal asiatique*, septembre-octobre 1901, p. 234 sq. Certains documents placent la mort d'Éphrem au 18 et au 19 juin 373; il est inscrit au martyrologe romain au 1er février et les Syriens célèbrent sa fête le 28 janvier.

II. Œuvres. — Les œuvres de saint Éphrem ont été réunies en 6 in-fol., *Sancti patris nostri Ephræm Syri opera omnia quæ exstant græce, syriace, latine*, Rome, typographie Vaticane, 1732-1746. Les trois premiers, édités par Joseph Assémani en 1732, 1733, 1746, renferment les traductions grecques; les trois derniers, édités et traduits en latin par Pierre Mobarak et, après la mort de celui-ci, par Étienne Évode Assémani en 1737, 1740, 1743, contiennent les textes syriaques de la bibliothèque du Vatican. La traduction latine est, en général, mauvaise, car elle ne conserve ni la division des vers ou des strophes, ni le refrain, ni l'intonation; de plus, elle est plutôt une ample paraphrase qui voile le texte : « On se persuade difficilement que ces longues périodes latines, embarrassées et obscures, représentent une poésie dont le rythme original est si rapide qu'on a pu dire de lui qu'il donnait des ailes à la pensée. » Cf. C. Ferry, *Saint Éphrem*, Paris, 1877, p. 272-273. Overbeck a publié quelques écrits de saint Éphrem : *S. Ephræmi Syri aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865. Les manuscrits syriaques, récemment acquis à Londres ou négligés pour l'édition romaine, ont encore fourni matière à Mgr Lamy pour 4 in-4°, édités et traduits en latin à Malines en 1882, 1886, 1889 et 1902. Mentionnons encore les *Carmina Nisibena*, édités et traduits en latin par Bickell, Leipzig, 1866. Voir l'énumération des anciennes éditions et traductions dans Fabricius et des récentes dans Rubens Duval, *loc. cit.* Ces œuvres comprennent des commentaires de la Bible et quelques discours exégétiques, voir *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1889-1891, mais surtout des homélies métriques et des hymnes. Il resterait à discuter l'authenticité d'un certain nombre et à chercher dans quelle mesure certaines œuvres authentiques ont été mutilées et interpolées. C'est ainsi qu'une hymne de vingt-six strophes sur la *Naissance du Christ dans la chair*, éditée par Mgr Lamy, d'après un manuscrit de Londres du Xe siècle et des manuscrits de Mossoul, t. II, col. 431, renfermait déjà, au jugement de l'éditeur, deux strophes incomplètes, une interpolée, sept qui manquaient dans certains manuscrits et trois qui figuraient déjà dans d'autres hymnes de saint Éphrem. Nous avons trouvé, de plus, une lettre de Jacques d'Édesse qui citait et commentait, au VIIe siècle, six strophes de cette même hymne, et nous avons constaté que trois de celles-ci manquent totalement dans l'édition de Mgr Lamy qui nous apparaît ainsi, non seulement surchargée de strophes douteuses, mais encore tronquée de la moitié de son contenu primitif. Cf. *Revue de l'Orient chrétien*, t. VI (1907), p. 115-131. Les modifications tiennent à la nature dogmatique de cette hymne qui pouvait fournir de nombreuses armes aux orthodoxes contre les jacobites; ceux-ci, qui nous ont transmis presque tous nos manuscrits syriaques, n'ont pas craint, dans cette occurrence, de les modifier. Car la date à laquelle vivait saint Éphrem, avant les grandes divisions de la chrétienté, et la célébrité qu'il a acquise, en font un Père de l'Église chez lequel les diverses confessions vont puiser des armes et l'historien des témoignages. Son influence a été grande aussi dans l'Église grecque, surtout dans le monde ascétique, car ses ouvrages ont été traduits de bonne heure en grec : saint Grégoire de Nysse, mort vers 400, en a déjà connu des traductions et a écrit le panégyrique d'Éphrem, et Sozomène, au Ve siècle, raconte sa vie et lui attribue trois cents syriades d'ἐπῶν (lignes de vers). *H.E.*, III, XVI. *P. G.*, t. LXVII, col. 1085.

III. Leur utilité. — 1° *Pour l'histoire des hérésies.* — Les spéculations dogmatiques sont étrangères à Éphrem; sa dialectique laisse volontiers de côté les discussions savantes et la métaphysique; c'est dans ses phrases incidentes, pour ainsi dire, que nous devons chercher des témoignages pour l'histoire des schismes et des dogmes. De même, ses allusions aux hérésies contemporaines sont nombreuses, mais ne sont pas toujours claires.

Le t. II des Œuvres syriaques, Rome, 1740, p. 437-559, renferme cinquante-six hymnes contre les hérétiques Marcion, Bardesane et Manès. On est convenu de dire que ces hymnes sont dirigées contre les gnostiques, mais ce mot doit être pris au sens large, car nous avons relevé tous les vers consacrés à Bardesane, *Patrologia syriaca*, Paris, 1907, t. II, p. 497-509, et montré que tous les textes clairs peuvent s'entendre des prédilections astrologiques de Bardesane et de l'erreur qui lui en était restée de soumettre le corps au pouvoir des astres. Voir BARDESANE, t. II, col. 396-397. En somme, saint Éphrem condamnait toute étude autre que celle de la Bible et toute inspiration puisée en dehors des Livres inspirés. De là vient d'ailleurs le caractère uniforme, terne et dépourvu d'intérêt des longues poésies de saint Éphrem et de ses imitateurs. C'est ainsi que Jacques de Saroug, consacrant un long poème à « l'histoire » de saint Éphrem, croit avoir assez fait lorsqu'il a écrit quelques centaines de vers pour comparer son héros à Moïse et pour rappeler les épisodes bibliques qui concernent le dernier. Cf. P. Bedjan, *Acta martyrum*, Paris, 1892, t. III, p. 665-679.

Signalons encore les quatre-vingt-sept hymnes contre les investigateurs (sceptiques), Rome, 1743, t. III, dirigées en partie contre les ariens et les anoméens. Certains passages sont écrits, dit Jacques d'Édesse, « de manière mystique et obscure, afin que les chercheurs en soient par là même plus réprimandés et qu'ils cessent leurs investigations et recherches envers le Dieu caché et incompréhensible, puisqu'ils ne peuvent même pas comprendre des paroles écrites. » *Revue de l'Orient chrétien*, t. XIV (1909), p. 438-440. On peut glaner encore dans ces hymnes quelques détails sur les hérésies propres à Édesse au temps de saint Éphrem, par exemple, *Opera*, t. II, p. 440, sur les sabbatiens qui fêtaient le samedi comme le dimanche et qui ont choisi pour évêque une femme nommée Qamsou; sur les qouqéens — ainsi nommés de leur chef — qui formaient, avec les marcionites, un schisme de l'hérésie de Valentin. Cf. F. Nau, *Lettres choisies de Jacques d'Édesse*, Paris, 1906, p. 85-87.

2° *Pour l'histoire des dogmes.* — Un grand nombre des hymnes et des discours de saint Éphrem traitent des fins dernières. Le sort des âmes est fixé dès leur mort. Les âmes non encore purifiées de tous leurs péchés vont au purgatoire et sont aidées par les bonnes œuvres et les prières des vivants ainsi que par le saint sacrifice. Le purgatoire est intermédiaire entre le paradis et la géhenne. Nulle part Éphrem ne suppose que les peines de la géhenne ont une fin. Les justes n'entreront au paradis qu'à la résurrection, car le paradis n'admet rien d'imparfait et ne peut donc pas recevoir l'âme sans son corps. En attendant la résurrection, les âmes des justes, aussi bien que leurs corps, sont comme plongées dans un sommeil. Lorsque le Christ a délivré Adam et les justes, il les a laissés à la porte du paradis. D'ailleurs, pour Éphrem, le paradis est divisé en trois régions, et « la porte » est déjà l'une d'elles. Cf. G. Bickell, *Carmina Nisibena*, Leipzig, 1866, p. 24-27. Au jugement général, les justes et les pécheurs traverseront un fleuve de feu, les premiers seront respectés et les derniers seront brûlés. « De toutes les inspirations qu'Éphrem empruntait au dogme religieux, la plus puissante, comme la plus assidue, c'était la pensée du jugement dernier, c'était la terreur de ce grand jour anticipée par les fervents scrupules du solitaire, comme elle le serait par la conscience du coupable. Sans cesse il le mêle à ses discours, à ses prières publiques. Une de ses prédications, surtout *Opera*, t. II, p. 378, faisait de cette terrible annonce une réalité, une représentation vivante, par le dialogue qui s'établissait entre son auditoire et lui, l'inquiétude des demandes et l'effrayante précision des réponses. Ce discours ou plutôt ce drame, célèbre dans toute la chrétienté d'Orient, était, au XIIIe siècle, cité avec admiration par Vincent de Beauvais et ne fut pas sans doute ignoré de Dante. » Villemain, *loc. cit.*, p. 254-255.

Il prône l'invocation des saints et surtout de la sainte Vierge; les saints dispensent leurs bienfaits de préférence dans les endroits où leurs reliques sont conservées; la Vierge et son Fils « sont seuls à être beaux sous tous rapports, car en toi, Seigneur, il n'y a pas de tache, et en ta mère il n'y a pas de péchés. » M. G. Bickell conclut, de ce passage et d'autres analogues, que le saint docteur est un témoin du dogme de la Conception immaculée. *Ibid.*, p. 28-29.

Mgr Rahmani, en tête de son édition des hymnes sur la virginité, éditées déjà, mais de manière moins complète, par Mgr Lamy, *loc. cit.*, t. IV, indique les dogmes qui se trouvent formulés dans cet ouvrage. Mentionnons la Trinité, une personne et deux natures dans le Christ, la présence réelle dans l'eucharistie, l'immaculée conception, le péché originel, le libre arbitre et son accord avec la grâce, le sacrement de confirmation, la primauté de Pierre, l'intercession des saints, le culte des images, la vie bienheureuse dont les saints jouissent dès leur mort. Au point de vue liturgique, Mgr Rahmani relève aussi les témoignages en faveur des anciens rits ecclésiastiques : l'onction des autels, la conservation du saint chrême, l'huile des catéchumènes, la croix plongée dans l'eau baptismale, les cérémonies du baptême solennel conféré le jour de Pâques, la communion qui suit le baptême, le pain eucharistique reçu dans la main à la communion, enfin les usages de s'abstenir de vin en temps de jeûne et d'oindre les défunts avec de l'huile. *Sancti Ephræmi hymni de virginitate*, Scharfé, 1906, p. XII.

Le petit traité polémique, attribué à Jean Maron, pour montrer que par « une nature du Verbe incarnée » les saints Pères entendent « deux natures » et composé, sans doute, au VIIe siècle, cite cinq passages de saint Éphrem pour montrer qu'il était diphysite, par exemple : « tandis que son humanité était visible en diverses actions, sa divinité apparaissait dans de remarquables prodiges, afin que l'on connût qu'il n'y avait pas une nature mais deux. Il n'y avait pas seulement la nature humble ou la nature sublime, mais bien les deux; l'humble et la sublime étaient unies l'une à l'autre. » Cf. F. Nau, *Opuscules Maronites*, Ire partie, Paris, 1899, p. 28-29. La dernière phrase laisse d'ailleurs la question indécise, puisqu'elle ne précise pas le mode d'union des natures qui peuvent être « mises en une nature sans mélange ni confusion » selon la formule jacobite, ou « unies en une hypostase et en une personne » selon la formule orthodoxe. Aussi diverses strophes de la même pièce pouvaient être alléguées par les deux partis. Par exemple, l'hymne déjà c tée *sur la nativité du Christ dans la chair.*

Nous chanterons le mode de la naissance du premier-né.
La divinité s'est tissé un vêtement dans le sein (de la [Vierge).
Elle le revêtit et naquit, elle le dépouilla de nouveau à la [mort.
Elle le dépouilla une fois, elle le revêtit deux fois.
Elle le prit à gauche, elle s'en dépouilla,
Elle le plaça à droite.

Il était serviteur sur la terre, il était seigneur en haut.
Il hérita des profondeurs et du ciel, celui qui fut étranger (ici-bas).
Celui qu'ils jugèrent avec iniquité, juge avec vérité.
Celui qu'ils couvrirent de crachats, souffla l'esprit sur [leur face.
Celui qui reçut un faible roseau était le bâton du monde.
Celui qui vieillit s'appuiera sur lui.

Elle (la divinité) le glorifia sur la montagne (où) elle [apparut au dehors.
Elle l'obscurcit sur le bois (où) elle était cachée en lui.
Il fut glorifié sur la montagne (où) elle montra sa nature,
Il prit l'apparence des morts, et montra (encore) sa nature,
Celle que les animaux ne virent pas et qu'il est impossible
Aux anges de regarder.

Chacune de ces strophes compte onze vers en syriaque, ces vers sont en général groupés deux par deux, comme nous l'avons fait, pour constituer une phrase métrique. Chaque vers est formé ici de six ou de sept syllabes; nous en avons beaucoup plus dans la traduction parce qu'en syriaque il n'y a pas d'article et les pronoms sont de simples suffixes. Jean Maron cite la troisième strophe en faveur des deux natures et les jacobites l'ont supprimée depuis lors dans les manuscrits. Jacques d'Édesse (VII^e siècle) commente d'abord ce texte comme pourraient le faire les diphysites : *Voilà ce que dit ce docteur. La divinité a donné au corps qu'elle s'est uni et qu'elle a fait sien, les dons brillants et divins de sa nature (à elle) qui étaient au-dessus de sa nature (à lui) : d'être honoré chez les gentils; d'être consacré dans les Églises; d'être orné de gloire... Ce docteur montre encore deux choses, à savoir qu'autre est le corps selon sa nature et autre est la divinité selon sa nature, et ensuite qu'à cause de leur union véritable et indivisible chacun d'eux a pris ce qui appartenait à l'autre : le corps ce qui appartenait à la divinité et la divinité ce qui appartenait au corps.* Mais Jacques se prête bientôt à interprétation monophysite lorsqu'il semble attribuer « à la nature divine » la naissance, la souffrance et la mort : *C'est donc avec à propos et sans être répréhensible que ce saint docteur a transporté la séparation de l'âme et du corps, qui est appelée mort, à la divinité, qui forma le corps pour lui servir de vêtement... Aussi on connaîtra par là comme par beaucoup d'autres paroles de ce docteur... que c'est la divinité qui se tissa un vêtement dans le sein, et le revêtit et sortit à la naissance, et apparut dans le corps en ce monde et s'en servit et parla par son moyen, et opéra notre salut. C'est elle qui souffrit pour nous, fut crucifiée et mourut.* Cf. F. Nau, *Lettres choisies de Jacques d'Édesse*, Paris, 1906, p. 27-32.

Nous ne citerons pas d'autre exemple des poésies de saint Éphrem, de leur forme, de leur fond poétique et un peu flottant, ni de l'usage que l'on peut en faire dans l'histoire des dogmes, et des interprétations diverses auxquelles elles peuvent servir de prétexte. Les qualités poétiques : brièveté, harmonie, assonance, disparaissent dans les traductions dont la littérature ascétique seule pourra tirer grand profit.

Aux ouvrages cités plus haut ou dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1891, ajoutons : Lamy, *Le testament de saint Éphrem le syrien*, dans *Compte rendu du quatrième Congrès international des catholiques*, tenu à Fribourg, du 16 au 20 août 1897, I^re section, *Sciences religieuses*, Fribourg, 1898, p. 173-209 (étude et traduction française); Rubens Duval, *Le testament de saint Éphrem*, dans le *Journal asiatique*, 9^e série, t. XVIII, septembre-octobre 1901, p. 234-319 (introduction, texte syriaque, traduction française et distinction des passages originaux ou interpolés); G. Cardahi, *Liber Thesauri de arte poetica syrorum*, Rome, 1875, p. 9-13 (notice sur Éphrem et spécimens de ses poésies); P. Bedjan, *Histoire complète de Joseph par sain Éphrem, poème en douze livres avec la translation à Constantinople*, Paris, 1891; une partie de ce poème avait déjà été éditée, en 1887, par le R. P. Bedjan; il semble provenir plutôt de l'école d'Édesse que de saint Éphrem lui-même; Rev. Henry Burgess, *Select metrical Hymns and Homilies of Ephrem Syrus translated from the original syriac*, Londres, 1853; H. Grimme, *Der Strophenbau in den Gedichten Ephræms*, Fribourg, 1893; R. Duval, *Notes sur la poésie syriaque*, dans le *Journal asiatique*, 9^e série, juillet-août 1897, t. X, p. 57-73.

F. NAU.

ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE. — I. La question de l'épiclèse et la formule de consécration eucharistique. II. Données théologiques : thèse catholique sur la forme de l'eucharistie; décisions et déclarations de l'Église; arguments de raison. III. Données liturgiques : les paroles de l'institution et l'épiclèse dans les diverses liturgies. IV. La formule de consécration eucharistique d'après l'Écriture sainte : la consécration à la dernière cène. V. La formule de consécration eucharistique d'après la tradition. VI. Les diverses explications de l'épiclèse. VII. Résumé et conclusion.

I. LA QUESTION DE L'ÉPICLÈSE ET LA FORMULE DE CONSÉCRATION EUCHARISTIQUE. — Sous ce mot *Épiclèse* nous devons traiter la question de savoir quelle est la formule en vertu de laquelle s'opère la consécration eucharistique, en d'autres termes, quelle est la *forme* du sacrement de l'eucharistie. Laissant à l'auteur de l'art. EUCHARISTIE la tâche d'étudier ce qui n'a été discuté qu'entre théologiens scolastiques à ce sujet, touchant, par exemple, les mots essentiels ou non des formules communément admises comme consécratoires : *Hoc est corpus meum, Hic est calix sanguinis mei...*, nous nous bornerons à démontrer ici que ce sont vraiment ces formules qui constituent la *forme* du sacrement, et que ce n'est point l'oraison appelée épiclèse. Pour établir cette démonstration, nous aurons à déterminer le véritable caractère liturgique et théologique de l'épiclèse et à donner une explication à la difficulté qu'elle crée sur ce point.

On désigne sous le nom d'épiclèse eucharistique (ἐπίκλησις, *invocation*) une prière spéciale qui se trouve dans toutes les liturgies orientales et dans un bon nombre d'anciennes liturgies d'Occident, au canon de la messe, après le récit de l'institution de la sainte eucharistie. Le célébrant y invoque Dieu le Père, quelquefois le Fils, quelquefois l'un et l'autre, et lui demande d'envoyer le Saint-Esprit (le Verbe, d'après deux ou trois formules) sur le pain et le vin pour les transformer au corps et au sang de Jésus-Christ, et aussi pour faire que ce corps et ce sang divins produisent leurs salutaires effets dans les communiants. Voici, par exemple, les deux formules d'épiclèse les plus en usage aujourd'hui dans l'Église orientale, celles des deux liturgies byzantines dites de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. Il faut les citer l'une et l'autre, car la connaissance en sera souvent nécessaire au cours de l'exposé qui va suivre. La liturgie de saint Basile, en usage seulement à certains jours déterminés, fait ainsi prier le prêtre :

Μεμνημένοι οὖν, Δέσποτα, καὶ ἡμεῖς τῶν σωτηρίων αὐτοῦ παθημάτων... τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέρομεν...

Nous souvenant donc, Seigneur, nous aussi, de sa salutaire passion... (*Unde et memores* du canon romain), nous t'offrons ce qui est à toi de ce qui est à toi... (*offerimus præclaræ majestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram...*).

Διὰ τοῦτο, Δέσποτα παντάγιε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοί σου οἱ καταξιωθέντες λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ,... θαρροῦντες προσεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ καὶ προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν, ἅγιε ἁγίων, εὐδοκίᾳ τῆς σῆς ἀγαθότητος ἐλθεῖν

C'est pourquoi, tout saint Seigneur, nous aussi, qui sommes des pécheurs et tes indignes serviteurs, mais qui avons été acceptés pour servir à ton saint autel,... nous nous approchons avec confiance de ton saint autel, et, t'ayant offert les *antitypes* du saint corps et du sang de ton Christ, nous te prions et te conjurons, ô Saint des saints, par une faveur de ta

τὸ Πνεῦμά σου τὸ Πανάγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα καὶ εὐλογῆσαι αὐτὰ καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο αὐτὸ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ Κυρίου καὶ Θεοῦ καὶ Σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὸ ἐκχυθὲν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς καὶ σωτηρίας.

bonté, que ton Esprit-Saint vienne sur nous et sur ces oblations, qu'il les bénisse, les sanctifie, et fasse [de] ce pain le corps précieux de notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ, et [de] ce calice le sang précieux de notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ, qui a été répandu pour la vie et le salut du monde.

Le diacre : Ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν.

Le diacre : Amen, amen, amen.

Le prêtre : Ἡμᾶς δὲ πάντας τοὺς ἐκ τοῦ ἑνὸς ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου μετέχοντας ἑνώσαις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς Πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα ποιήσαις μετασχεῖν τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, ἀλλ' ἵνα εὕρωμεν ἔλεον καὶ χάριν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων...

Le prêtre : Quant à nous, qui participons à un seul pain et au calice, unis-nous les uns aux autres dans la communion d'un seul Esprit-Saint et fais qu'aucun de nous ne communie pour son jugement ou sa condamnation au corps sacré et au sang de ton Christ, mais que nous trouvions miséricorde et grâce avec tous les saints...

Brightman, *Eastern Liturgies*, Oxford, 1896, p. 405-406.

Au sujet de cette oraison, notons, dès maintenant, afin de prévenir une objection, qu'il n'y a pas à épiloguer sur le mot ἀναδεῖξαι pour éluder ici la difficulté créée par la demande de consécration que contient la formule, et pour ne voir dans l'intervention sollicitée du Saint-Esprit qu'une sorte d'ostension ou de manifestation. Il est désormais bien prouvé, en effet, que le verbe ἀναδεῖξαι, comme son équivalent ὅπως ἀποφήνῃ des Constitutions apostoliques, correspond pour le sens aux expressions ποιῆσαι, ποιεῖν, ποίησον, ἵνα ποιήσῃ des autres formules d'épiclèse. Vasquez reconnaît déjà, contre Bellarmin, cette identité de signification que Casaubon, Renaudot, Du Perron, Le Brun, etc., ont depuis longtemps démontrée. Voir Le Brun, *Explication de la messe*, diss. X, a. 17, Liége, 1778, t. v, p. 278-282. Voici, du reste, l'épiclèse de la liturgie de saint Jean Chrysostome, où il n'y a place pour aucune ambiguïté :

Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων, τοῦ σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριημέρου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοὺς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν καθέδρας, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν προσφέρομεν..., ἔτι προσφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν καὶ παρακαλοῦμέν σε καὶ δεόμεθα καὶ ἱκετεύομεν, κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά σου τὸ Ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου. Le diacre : Ἀμήν.

Nous souvenant donc de ce commandement salutaire (*c'est-à-dire de l'ordre donné par Jésus-Christ de renouveler la cène en mémoire de lui*) et de tous les événements accomplis pour nous, de la croix, de la sépulture, de la résurrection au troisième jour, de l'ascension dans les cieux, de l'intronisation (du Christ) à ta droite, du second et glorieux avènement, nous t'offrons encore ce sacrifice raisonnable et non sanglant, nous te prions, te supplions et te conjurons, envoie ton Esprit-Saint sur nous et sur ces oblations, et fais (ποίησον) [de] ce pain le corps précieux de ton Christ. Le diacre : Amen.

Le prêtre continue : τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου. Le diacre : Ἀμήν.

Le prêtre : Et [de] ce qu est dans ce calice, le précieux sang de ton Christ. Le diacre : Amen. Le prêtre : le transformant par ton Esprit-Saint. Le diacre : Amen, amen, amen.

Le prêtre continue : μεταβαλὼν τῷ Πνεύματί σου τῷ Ἁγίῳ. Le diacre : Ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν.

Le prêtre : De manière qu'ils soient pour les communiants purification de l'âme, rémission des péchés, accomplissement du royaume de Dieu, gage de confiance devant toi, et non pas un jugement ou une condamnation.

Le prêtre continue : ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου σου Πνεύματος, εἰς βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα, εἰς παρρησίαν τὴν πρὸς σέ, μὴ εἰς κρίμα ἢ εἰς κατάκριμα.

Brightman, *op. cit.*, p. 386-387.

Notons, ici encore, une observation utile au sujet du participe aoriste μεταβαλών. Certains auteurs, par exemple, Arcudius, Allatius, de Lugo, Vasquez, Maffei, etc., se sont basés sur cet aoriste pour nier tout simplement la difficulté de l'épiclèse et adopter une traduction du texte grec, d'après laquelle le sens de cette prière serait celui-ci : « Fais que ce pain, corps précieux de ton Christ, et ce qui est dans ce calice, sang précieux de ton Christ, *que tu as changés* par ton Saint-Esprit, deviennent pour les communiants purification de l'âme..., etc. » La construction grammaticale de la phrase grecque, non moins que la comparaison de la formule ci-dessus avec la précédente et avec celles des autres liturgies orientales, interdisent absolument une pareille traduction. Quant au participe aoriste, on sait que les Grecs l'emploient fréquemment avec un sens présent; ici, ce sens est d'autant plus fondé, que le participe μεταβαλών est évidemment en concordance avec l'impératif aoriste ποίησον; or, on sait que l'impératif aoriste n'a jamais le sens du passé. Cucuel et Riemann, *Règles fondamentales de la syntaxe grecque*, p. 124, 125. Aussi Renaudot a-t-il pu écrire à bon droit : *Quod nonnulli* μεταβαλών *ad præteriti significationem referunt, inaniter prorsus et absque probabili auctoritate; nullius ad copticas liturgias momenti est, ut neque ad syras, jacobiticas aut melchiticas. Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716; 2e édit., Francfort, 1847, t. I, p. 231. Cf. Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der rœmische Consekrationskanon*, Schaffhouse, 1864, p. 213-214. Qu'on ne dise pas, d'ailleurs, que cette incise : « les changeant par ton Saint-Esprit » est une addition récente attribuable à l'opinion théologique qui prévaut aujourd'hui dans l'Église orientale, car le contraire est démontré par l'existence de cette même incise dans la liturgie arménienne et dans celle de Nestorius, l'une et l'autre directement apparentées dès leur origine à la liturgie byzantine. Ces deux liturgies ont même l'avantage de confirmer la signification de l'aoriste grec μεταβαλών en le traduisant par le participe présent : *permutans Spiritu tuo Sancto* (liturgie arménienne), *transmutante ea te et ea sanctificante per operationem Spiritus Sancti* (liturgie de Nestorius). Hoppe, *op. cit.*, p. 57, 66-67, avec références aux recueils de Renaudot et Daniel. Cf. Brightman, *op. cit.*, p. 439.

L'exemple des deux liturgies byzantines de saint Basile et de saint Jean Chrysostome met suffisamment en évidence la difficulté suggérée par de telles formules au sujet des paroles qui opèrent la consécration, en d'autres termes, au sujet de la *forme* de l'eucharistie. A considérer le teneur de l'épiclèse et sa place dans le canon de la messe, il semblerait, à première vue, que la transsubstantiation n'a pas été accomplie par les paroles : « Ceci est mon corps; ceci est

le calice de mon sang, » déjà prononcées, mais qu'elle doit l'être seulement au moment où se dit cette oraison ou invocation. Telle est, en effet, la croyance actuelle de l'Église orientale orthodoxe, qui a mis cet article au nombre des différences dogmatiques entre elle et l'Église romaine. Que tel ne soit pas, au contraire, l'enseignement de la tradition patristique et de l'ancienne Église, nous aurons à le montrer dans l'examen que nous en ferons, en indiquant même le point précis à partir duquel s'est produite dans l'Église orientale la déviation dont sa doctrine présente est la conséquence. Une fois cette démonstration établie, il nous restera à concilier la tradition catholique touchant la consécration avec le fait liturgique de l'épiclèse. Mais avant d'aborder l'étude de la tradition et la solution de la difficulté que semble lui opposer la liturgie, il est nécessaire d'exposer tout d'abord avec quelque détail les données théologiques qui doivent servir de base à la discussion, puis les notions de liturgie comparée, de nature à mettre pleinement en relief le problème épiclétique; d'essayer, enfin, de répondre à une question préalable, savoir par quelle formule le Sauveur a consacré au cénacle.

II. Données théologiques. — 1° *Thèse catholique sur la forme de l'eucharistie : décisions et déclarations de l'Église.* — La thèse catholique est celle-ci : La forme de l'eucharistie est constituée par les paroles de Jésus-Christ à la dernière cène : *Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang...*, paroles que le prêtre répète à l'autel au nom et en la personne de Notre-Seigneur. Une fois ces paroles prononcées, la transsubstantiation est parfaitement accomplie.

Bien que cette doctrine n'ait pas été solennellement définie par l'Église, on peut la considérer comme définie par le magistère ordinaire, ou tout au moins comme une vérité certaine et proche de la foi. « La doctrine qui fait des paroles de l'institution la forme de l'eucharistie est tenue par l'enseignement commun pour *fidei proxima.* » Mgr Batiffol, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1899, t. I, p. 78, en note. Le pape Eugène IV s'exprime ainsi dans le décret *pro Armenis* : *Forma hujus sacramenti sunt verba Salvatoris, quibus hoc conficit sacramentum. Nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur.* Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 698 (593). De sérieuses raisons portent à croire que les motifs allégués quelquefois par les théologiens pour diminuer l'autorité du décret *aux Arméniens* en matière de doctrine sacramentaire, n'ont pas lieu de s'appliquer en ce qui concerne l'eucharistie. Nous savons, du reste, par l'histoire du concile de Florence, que cet enseignement touchant la forme du sacrement eucharistique était unanimement proclamé à cette époque, et depuis longtemps. Peu s'en fallut qu'on n'en fît une définition de foi. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, t. XI, p. 451 sq. Si on ne le fit pas, ce n'est point, ainsi que l'ont à tort affirmé Renaudot et quelques autres après lui, parce que le concile estimait que cette question ne regardait pas la foi; ce fut uniquement pour ne pas infliger aux Orientaux — et cela sur leur propre demande — le déshonneur de laisser croire qu'ils eussent jamais eu un autre sentiment. Le concile, d'ailleurs, ne prêtait point aux Grecs cet autre sentiment; mais il voulait insérer dans le décret d'union la croyance catholique, afin d'éviter les occasions d'erreur que pouvait provoquer dans les esprits peu éclairés la formule d'épiclèse, *ne occasionem errandi ex invocationis verbis rudes acciperent.* Orsi, *Dissertatio theologica de liturgica Spiritus invocatione*, Milan, 1731, p. 158. C'est ce qu'affirmait, dans la séance du 16 juin 1439, Eugène IV lui-même : « Ce qu'on vient de dire ne signifie aucunement qu'on vous accuse, vous Grecs, d'attribuer la vertu consécratoire à d'autres paroles qu'à celles du Christ; mais il fallait introduire cette remarque dans la *chartula* à cause des ignorants et pour éviter tout malentendu. » *Nec propter hoc ponitur in illa cedula, ut credamus id vos non credere, sed propter rusticos.* Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 1014. Isidore de Kiev combattit l'idée de cette insertion en affirmant que tous les Grecs, même les simples fidèles, croyaient à l'efficacité consécratoire des paroles du Sauveur : *Credimus dominicam vocem esse effectricem divinorum munerum... Rudes ita clare tenuerunt, et ita tenebunt, unde non est necessarium hoc poni in diffinitione.* Hardouin, *Acta concil.*, t. IX, col. 977. Il est vrai que le métropolite de Kiev attribuait à cette affirmation un sens assez voisin de la théorie grecque actuelle, en considérant les paroles de l'institution comme une semence que l'épiclèse vient féconder; et le cardinal Jean de Torquemada avait raison de réfuter ce point de vue. Mais après d'assez longues discussions au cours de plusieurs conférences, les Grecs firent des déclarations plus précises, telles que celle-ci, du 26 juin : « Afin que vous soyez parfaitement rassurés sur notre foi, consultez saint Chrysostome, qui s'exprime très clairement là-dessus (sur la vertu consécratoire des paroles du Christ). Nous sommes prêts, du reste, à reconnaître que la consécration s'opère exclusivement par les paroles du Christ. » Hardouin, col. 978. Là-dessus, on renonça à insérer dans le décret d'union le point relatif à la consécration et l'on se contenta de la déclaration orale solennelle, par laquelle, dans la séance générale du 5 juillet, Bessarion, métropolite de Nicée, attesta en son propre nom et au nom de tous ses compatriotes (*suo ac aliorum Patrum Ecclesiam Orientalem repræsentantium nomine*) qu'ils se ralliaient à la doctrine des Pères de l'Église et spécialement de leur grand docteur saint Jean Chrysostome, et reconnaissaient aux paroles de Jésus-Christ « toute la vertu de la consécration. » Cette attestation est trop importante, dans les circonstances où elle fut faite, pour n'être point citée ici : *Quoniam in præcedentibus congregationibus nostris inter alias differentias nostras ortum est dubium de consecratione sacratissimi sacramenti eucharistiæ, et aliqui suspicati sunt nos et Ecclesiam nostram non credere illud pretiosissimum sacramentum per verba Salvatoris D.N.J.C. confici; propter hanc causam adsumus coram Vestra Beatitudine omnibusque aliis hic astantibus, qui pro parte sanctæ Romanæ Ecclesiæ sunt, ad certificandum Vestram Beatitudinem et alios Patres et dominos hic præsentes de hac dubitatione, et dicimus breviter : nos usos fuisse Scripturis et sententiis Patrum et rationibus, spretis humanis inventis; qua quidem de re, Pater beatissime, cum in omnibus aliis auctoritatibus Patrum sanctorum usi sumus, etiam his præsenti dubitatione utimur. Et quoniam ab omnibus sanctis doctoribus Ecclesiæ, præsertim ab illo beatissimo Joanne Chrysostomo, qui nobis notissimus est, audivimus verba dominica esse illa quæ mutant et transsubstantiant panem et vinum in corpus verum Christi et sanguinem; et quod illa verba divina Salvatoris omnem virtutem transsubstantiationis habent, nos ipsum sanctissimum doctorem et illius sententiam sequimur de necessitate.* Mansi, *op. cit.*, col. 1045.

C'est pour avoir confondu cette déclaration solennelle, faite en séance plénière la veille de la clôture du concile, avec des attestations semblables données antérieurement, dans des séances de commission, par un groupe de prélats orientaux, que Renaudot se borne, non sans une pointe de dédain, à voir dans les paroles de Bessarion la pensée de cinq ou six évêques grecs seulement. L'histoire authentique des débats conciliaires leur assure une importance beau-

coup plus considérable, et fournit en même temps la raison pour laquelle la croyance catholique touchant la formule de la consécration ne fut pas insérée dans le décret d'union avec les autres points de doctrine. On ne peut donc pas, pensons-nous, dans la question qui nous occupe, jeter par-dessus bord l'autorité du concile de Florence et de la lettre aux Arméniens, aussi facilement que l'ont fait Catharin, Christophe de Cheffontaines, Bossuet, Renaudot, Touttée, Le Quien, Combefis, Le Brun, Schell, etc. La lettre aux Arméniens n'a fait que promulguer sur ce point spécial, quoi qu'il en soit des autres, la croyance professée verbalement à Florence comme condition *sine qua non* du décret d'union. L'on ne peut donc que s'étonner d'entendre un auteur catholique contemporain s'exprimer en ces termes : *Dacche la Chiesa non ha stabilito niente di positivo intorno alla parte dell' epiclesi, si protrebbe lasciare in santa pace l'agitata questione, tanto piu che il canone dalla liturgia romana conviene con quello della Chiesa orientale.* A. Cremoni, *Congressi di Velehrad e l'opera dell' unione delle Chiese*, dans la revue *Roma e l'Oriente*, février 1911, t. I, p. 241.

Le concile de Trente, sess. XIII, c. 3, suppose manifestement la même croyance : *Semper hæc fides in Ecclesia Dei fuit statim post consecrationem verum D. N. J. C. corpus verumque ejus sanguinem sub panis et vini specie una cum ipsius anima et divinitate existere; sed corpus quidem sub specie panis et sanguinem sub vini specie* EX VI VERBORUM. Denzinger-Bannwart, n. 876 (757). Quelles sont ces paroles *en vertu desquelles* le pain est changé au corps et le vin au sang du Christ? le concile l'insinue au c. 1er de cette même session, en montrant dans les paroles du Sauveur, rapportées par les évangélistes, une preuve de la présence réelle. Denzinger, n. 874 (755). Et en dépit des subtiles arguties de Christophe de Cheffontaines, *De necessaria correctione theologiæ scholasticæ*, Paris, 1586, fol. 33, et de Le Brun, *Explication de la messe*, Liége, 1778, t. v, p. 236-239, nous nous rallions volontiers au témoignage d'Estius, cité par Orsi, *op. cit.*, p. 172, déclarant que si les Pères de Trente n'ont pas défini en termes formels la doctrine catholique, ils l'ont du moins assez clairement indiquée et l'ont supposée manifestement. Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 180-184.

Le Catéchisme du concile de Trente formule d'une manière explicite cette doctrine : *Itaque a sanctis evangelistis Matthæo et Luca itemque ab Apostolo docemur illam esse formam :* HOC EST CORPUS MEUM... *Quæ quidem consecrationis forma, cum a Christo Domino servata sit, ea perpetuo catholica Ecclesia usa est. Catechismus conc. Trid.*, part. II, c. XX.

A ces déclarations il faut ajouter les rubriques très formelles du missel romain, spécialement *De defectibus*, V, 1 : *Verba autem consecrationis, quæ sunt forma hujus sacramenti, sunt hæc :* HOC EST ENIM CORPUS MEUM, *et :* HIC EST ENIM CALIX SANGUINIS MEI. Cf. *ibid.*, X, 3, où il est dit que si, par quelque accident, après la consécration, l'hostie disparaissait ou qu'elle se trouvât corrompue, et qu'il fallût en consacrer une autre, on devrait recommencer la consécration à ces paroles : *Qui pridie quam pateretur.*

On doit, en outre, tenir compte de plusieurs réponses très expresses adressées par les papes à des patriarches orientaux. La réponse de Clément VI (1342-1352) au catholicos des Arméniens, outre qu'elle nous atteste la doctrine professée alors par les Arméniens, affirme que les paroles de la consécration sont celles du Sauveur; et cela, Clément VI le déclare, tout en connaissant bien l'oraison d'épiclèse, sur laquelle il demande précisément une explication conciliable avec cette croyance. *Dicis te credere et tenere quod corpus Christi natum de Virgine et mortuum in cruce, quod nunc est in cælo vivum,* POST VERBA CONSECRATIONIS, QUÆ SUNT « HOC EST CORPUS MEUM», *est in sacramento sub specie et similitudine panis.* Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1351, n. 11, Lucques, 1750, t. XXV, p. 532; cf. Mansi, t. XXV, col. 1242-1243.

Plus formels encore sont deux documents adressés au patriarche melkite d'Antioche, l'un par Benoît XIII le 8 juillet 1729, l'autre par Pie VII, sous forme de bref, le 8 mai 1822. Ces deux documents ne se trouvant que dans des recueils spéciaux, il sera utile d'en transcrire ici la partie principale. Dans le premier, il est ordonné au patriarche Cyrille d'enseigner que la transsubstantiation s'accomplit non point par l'invocation du Saint-Esprit, mais par les paroles de Notre-Seigneur : *Ideo Cyrillus... doceat non per invocationem Spiritus Sancti sed per verba consecrationis fieri transsubstantiationem.* Schneemann, *Acta et decreta conciliorum recentiorum*, dans *Collectio lacensis*, Paris et Fribourg-en-Brisgau, 1876, t. II, col. 439, 440. Cf. Mansi-Petit, t. XLVI. Le second document interdit à qui que ce soit, sous les peines les plus sévères, d'enseigner ou de soutenir la doctrine opposée : *Auctoritate Dei et SS. Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra, in virtute sanctæ obedientiæ, motu proprio et ex propria scientia ac deliberatione Nostra præcipimus omnibus et singulis fidelibus vestri ritus, cujuscumque gradus et conditionis, etiamsi episcopali, archiepiscopali et patriarchali dignitate præstent, ut non audeant deinceps, sive publice, sive privatim, sive in publicis concionibus ac disputationibus, docere, defendere, evulgare, suadere, tueri eam opinionem, quæ tradit ad admirabilem illam conversionem totius substantiæ panis in substantiam corporis Christi et totius substantiæ vini in substantiam sanguinis ejus, necesse esse, præter Christi verba, eam etiam ecclesiasticam precum formulam recitare, quam sæpe memoravimus, ac perpetuum hujus opinionis defensoribus Berœæ et in his vestris regionibus commorantibus silentium indicimus. Quod si quis ex iis ausu temerario nostrum hoc decretum ac ordinationem violaverint, indictumque silentium non servaverint, non modo gravis peccati reatum incurrent, sed præterea adversus eos Nos decernimus, si patriarchali, archiepiscopali vel episcopali dignitate præditi sint, pœnam suspensionis ab exercitio pontificalium; si vero sacerdotes sint aut aliis ordinibus insigniti, pœnam suspensionis ab omnibus suis ordinibus; si vero sint laici, pœnam excommunicationis, atque ita quidem has omnes pœnas decernimus, ut velimus eas ipso facto et absque alia declaratione ab iis incurri, qui Nostrum hoc decretum non observaverint... Ibid.*, col. 551. Cf. Mansi-Petit, t. XLIV, col. 90 sq. Pour expliquer ces peines sévères, il faut sans doute rappeler que des troubles sérieux avaient été occasionnés dans l'Église melkite par les discussions élevées à ce sujet. Mais la doctrine imposée par le pape garde évidemment toute sa valeur, indépendamment de ces mesures disciplinaires exigées par les circonstances.

Enfin, dans sa condamnation de l'article du prince Max de Saxe, *Pensées sur la question de l'union des Églises*, paru dans le 1er numéro de la revue *Roma e l'Oriente*, Pie X déclare : *Sed nec ibidem intacta relinquitur catholica doctrina de sanctissimo eucharistiæ sacramento cum præfracte docetur sententiam suscipit posse, quæ tenet, apud Græcos verba consecratoria effectum non sortiri, nisi jam prolata oratio illa quam* EPICLESIM *vocante, cum tamen compertum sit Ecclesiæ minime competere jus circa ipsam sacramentorum substantiam quidpiam innovandi. Epistola* du 26 décembre 1910, dans *Acta apostolicæ Sedis*, 1911, t. III, p. 119.

2° *Arguments de raison en faveur de la doctrine ca-*

tholique. — Après ces déclarations et décisions de l'Église, dont l'importance ne saurait échapper à aucun théologien, et avant d'aborder plus en détail l'examen de la question, il ne sera pas inutile de rappeler certains arguments fournis par la raison appliquée aux données dogmatiques.

1. *La forme de l'eucharistie doit être prononcée in persona Christi.* — Voici d'abord le schéma du principal argument théologique. D'après l'enseignement traditionnel de l'Église, admis par les dissidents orientaux eux-mêmes (tels que Cabasilas, Siméon de Thessalonique, etc.; cf. Benjamin Krasnopevkov, *Novaïa Skrijal*, Saint-Pétersbourg, 1908, p. 218; Haluscynsky, *De nova illustratione epicleseos*, dans *Acta I conventus Velehradensis*, Prague, 1908, p. 68-69), Jésus-Christ est à la fois le prêtre et la victime du sacrifice eucharistique. Or, l'essence du sacrifice eucharistique est constituée par la consécration des deux espèces. C'est donc Jésus-Christ qui doit opérer cette consécration par le ministère du prêtre humain parlant en son nom. Cette première conclusion est nettement formulée par un grand nombre de Pères et de docteurs. Or, parmi les diverses pièces de la liturgie eucharistique, seules les paroles de l'institution peuvent être prononcées *in persona Christi*. Les autres prières, y compris l'épiclèse, sont dites par le prêtre en son nom propre et au nom de l'Église qu'il représente, mais non pas directement au nom de Jésus-Christ. *Sacerdos in missa in orationibus quidem loquitur in persona Ecclesiæ, in cujus unitate consistit; sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cujus vicem in hoc gerit per ordinis potestatem.* S. Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. LXXXII, a. 7, ad 3^{um}. Cf. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, a. 1, q. V, solut. 4, ad 4^{um}. C'est donc au moyen des paroles de l'institution, prononcées par le prêtre revêtant la personnalité de Jésus-Christ, que s'opère la consécration. Cette seconde conclusion se trouve également énoncée par un grand nombre de Pères et de docteurs. Voir cet argument développé dans Orsi, *op. cit.*, p. 173 sq. Voir aussi Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, l. II, c. XV, édit. Migne, *Theol. cursus completus*, t. XXIII, col. 1008 sq.

2. *Instantanéité de la transsubstantiation.* — Pour prévenir toute équivoque, il est utile de rappeler, en y insistant même un peu, que la transsubstantiation ne peut être qu'un acte instantané. La disparition de la substance du pain et la présence du corps de Jésus-Christ sont corrélatives l'une de l'autre. A l'instant où la substance du pain s'évanouit, le corps de Jésus-Christ devient présent. Or, la disparition de la substance du pain ne peut pas se faire peu à peu, car cette substance est indivisible; une partie ne peut pas disparaître à un moment, et une autre partie à un autre moment. De même, la présence du corps de Notre-Seigneur dans l'eucharistie est quelque chose d'indivisible; on ne peut pas dire qu'il devient présent peu à peu sous l'espèce du pain, que telle partie de son corps est présente, alors que telle autre ne l'est pas encore. Il est présent tout entier à un moment donné, ou il n'est pas présent du tout; les parties du corps de Jésus-Christ sont, en effet, inséparables l'une de l'autre. De plus, il est de foi que Notre-Seigneur est présent tout entier sous la plus petite parcelle; ce qui revient à dire que son corps eucharistique n'occupe pas de lieu, qu'il est présent à la manière d'une substance, d'un esprit. Or, la substance, l'esprit sont quelque chose de simple et d'indivisible. Le corps de Jésus-Christ, en tant que présent dans l'eucharistie, se comporte donc comme quelque chose d'indivisible. Par conséquent, la disparition de la substance du pain et la présence du corps de Jésus-Christ, c'est-à-dire l'acte même de la transsubstantiation, s'opère en un instant, comme du reste tout changement substantiel. Il faut écarter toute conception qui tendrait à assimiler ce changement à une éclipse de soleil ou de lune, comme si une partie du corps de Notre-Seigneur devenait présente à mesure que disparaît une partie de la substance du pain.

Il y a donc pendant la célébration de la messe un instant précis où s'opère le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ, et l'on ne saurait faire un reproche aux scolastiques, comme le font, par exemple, Catharin, Christophe de Cheffontaines, Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis*, Paris, 1671, p. 180 sq., Le Brun, *op. cit.*, t. V, p. 224-225, 285, d'avoir cherché à préciser cet instant. Ce changement doit se faire au moment où le prêtre prononce certaines paroles, puisqu'il constitue le sacrement de l'eucharistie et que dans tout sacrement on rencontre un élément verbal. La véritable forme de l'eucharistie sera donc constituée par les paroles que le prêtre dit au moment où s'opère le changement. Si le changement a lieu au moment où le prêtre prononce les paroles de l'institution, ces paroles constitueront la véritable et unique forme. Mais on ne pourra pas dire que la forme de l'eucharistie consiste à la fois et dans les paroles de l'institution et dans l'épiclèse.

3. *Les hypothèses possibles.* — Il est vrai que l'efficacité de la forme de l'eucharistie, comme l'efficacité de la forme des autres sacrements, pourrait être conçue comme conditionnée par certaines circonstances de lieu, de manière, de personnes. Voici les hypothèses possibles : *a*) les paroles de l'institution seules, indépendamment de toute autre formule, de tout rite religieux antécédent ou subséquent, opèrent la consécration (opinion de saint Thomas); *b*) une autre prière de la messe, par exemple, l'épiclèse, opère seule, indépendamment de toute autre formule, la transsubstantiation (doctrine de plusieurs théologiens orientaux, non catholiques); *c*) l'efficacité des paroles de l'institution est conditionnée par une oraison qui précède (théorie de Catharin pour la liturgie romaine où il voit l'épiclèse dans la prière *Quam oblationem*); *d*) l'efficacité consécratoire de l'épiclèse est conditionnée par la prononciation des paroles dominicales qui la précèdent (théorie grecque, admise par Catharin pour la liturgie orientale; Christophe de Cheffontaines, Renaudot, Le Brun, Touttée, Schell, Rauschen, le prince Max de Saxe suivent Catharin avec des nuances), *e*) on peut concevoir une cinquième hypothèse, qui a été émise par Le Quien et Combefis : les paroles du Sauveur sont bien l'unique forme de l'eucharistie, qui opère à elle seule la transsubstantiation; mais pour être efficaces, ces paroles doivent être prononcées *in persona Christi* pendant la messe; elles doivent être encadrées dans l'ensemble des prières liturgiques fixées par l'Église pour la célébration du sacrifice. Cette condition serait nécessaire, d'après ces mêmes auteurs, pour que le prêtre puisse être regardé comme agissant au nom de l'Église, comme ayant l'intention de faire ce qu'elle fait. Un prêtre qui prononcerait, en dehors de tout rite religieux, les paroles de Jésus-Christ, déclarent-ils, ne consacrerait pas validement, même en ayant l'intention d'user de son pouvoir d'ordre. Le Quien et Combefis émettent cette opinion comme probable. Ainsi, les paroles de l'institution auraient leur efficacité conditionnée, dans une certaine mesure, par l'ensemble des prières liturgiques, au moins par celles qui précèdent le récit de la cène. Duns Scot, *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, semble favorable à cette opinion. On sait que saint Thomas d'Aquin professe l'opinion contraire : il enseigne que si un prêtre prononçait, indépendamment de toute autre prière, seulement les paroles du Christ, avec l'intention d'accomplir le sacrement, il

y aurait consécration, car l'intention suffirait pour qu'on pût regarder ces paroles comme dites *ex persona Christi*. *Sum. theol.*, III[a], q. LXXVIII, a. 1, ad 4[um].

Il faut rapprocher de l'hypothèse de Le Quien et de Combefis l'opinion émise par certains liturgistes modernes, par exemple, Hoppe, *op. cit.*, p. 316 sq.; dom Cabrol, art. *Amen* du *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, t. I, col. 1558; le P. Thurston, dans la *Revue du clergé français*, 1908, t. LIV, p. 536, qui croient à l'unité de la prière sacrificielle et pensent que la consécration dépend de toute l'*action*.

Rien n'empêche, semble-t-il, un catholique d'accepter cette cinquième hypothèse qui, plus que celle de saint Thomas, tient compte des rites et prières liturgiques, mais à condition de sauvegarder le principe de l'instantanéité de la transsubstantiation et la notion de forme sacramentelle, c'est-à-dire de considérer comme le moment précis du mystère celui où sont prononcées les paroles du Sauveur. Ce principe et cette notion sont nettement mis en relief par l'opinion de saint Thomas, mais ils peuvent aussi fort bien subsister avec l'autre opinion. L'une et l'autre s'accordent sur le point essentiel, qui est de reconnaître dans les paroles de l'institution l'unique forme de la consécration eucharistique. « Les paroles de l'institution, écrit très justement Mgr Batiffol, sont pour nous, théologiens, la forme qui consacre : elles sont nécessaires et elles suffisent pour opérer la conversion : donc en bonne logique l'épiclèse n'ajoute rien à leur vertu, et elle ne saurait achever ce qui est déjà parfait. A plus forte raison ne peut-on pas dire que la qualité de forme s'étend à autre chose que la forme même, c'est à savoir à toute la prière eucharistique du canon. On ne dira pas davantage que le moment de la consécration se règle sur l'intention du prêtre, parce que la forme opère par elle-même en tant qu'elle est complète, et l'intention du prêtre ne s'exerce que sur la volonté de prononcer la forme, d'accord avec l'Église. » Batiffol, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1908, t. LV, p. 524-525. Cette doctrine ressort avec évidence de l'enseignement de saint Thomas d'Aquin, dont il ne sera pas inutile de rappeler le passage suivant, qui servira de résumé : *Hæc conversio (eucharistica) est instantanea : primo quidem, quia substantia corporis Christi, ad quam terminatur ista conversio, non suscipit magis neque minus; secundo, quia in hac conversione non est aliquod subjectum quod successive præparetur; tertio, quia agitur Dei virtute infinita (cujus est subito operari*, avait dit un peu plus haut le saint docteur)... *Et ideo dicendum est quod hæc conversio, sicut dictum est, perficitur per verba Christi quæ a sacerdote proferuntur, ita quod ultimum instans prolationis verborum est primum instans in quo est in sacramento corpus Christi; in toto autem tempore præcedente est ibi substantia panis, cujus temporis non est accipere aliquod instans proxime præcedens ultimum, quia tempus non componitur ex instantibus consequenter se habentibus... Et ideo est quidem dare primum instans in quo est corpus Christi; non est autem dare ultimum instans in quo sit substantia panis, sed est dare ultimum tempus. Et idem est in mutationibus naturalibus... Ista conversio, sicut dictum est, fit in ultimo instanti prolationis verborum; tunc enim completur verborum significatio, quæ est efficax in sacramentorum formis. Et ideo non sequitur quod ista conversio sit successiva. Sum. theol.*, III[a], q. LXXV, a. 7; cf. q. LXXVIII, a. 2; *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, a. 3, ad 6[um] : *in ultimo prolationis instanti fit transsubstantiatio*. Rien de plus logique que cette doctrine. Il est clair, en effet, que si les paroles de l'institution, d'après l'intention de l'Église, et aussi d'après l'intention même du Christ telle qu'elle ressort du récit des synoptiques et de saint Paul, sont la forme de l'eucharistie, on ne pourra pas dire que l'épiclèse, ou toute autre partie du canon, joue également ce rôle.

Or, que telle ait toujours été l'intention de l'Église, l'étude de la tradition nous le montrera. Quant à l'intention du Christ, nous essayerons de la dégager, sinon avec une complète évidence, du moins avec une grande probabilité, des données évangéliques touchant les rites accomplis à la dernière cène. Mais, auparavant, il est nécessaire, maintenant que nous avons exposé les principales données théologiques sur la question, d'aborder directement le problème soulevé par les données liturgiques concernant l'épiclèse et la consécration.

III. Données liturgiques : le récit de l'institution et l'épiclèse dans les diverses liturgies. — On peut affirmer, d'une façon générale, que toutes les liturgies ont le récit de la cène et les paroles du Sauveur avant l'épiclèse. En outre, malgré la difficulté des problèmes concernant les origines liturgiques et bien que la lumière soit encore loin d'être complète en ces matières fort complexes, nous pouvons, avec un groupe assez nombreux de liturgistes (Renaudot, Hoppe, Probst, Duchesne, Funk, Cagin, Cabrol, Rauschen, etc.) admettre l'existence de l'épiclèse, à la place que nous avons dite, dans toutes les liturgies anciennes d'Orient et d'Occident, au moins à partir de leur période de fixation — la première où nous puissions les constater — c'est-à-dire au IV[e] siècle. Ne pouvant donner ici au développement de ces deux propositions toute l'étendue qu'elles comporteraient, nous nous bornerons à signaler les renseignements les plus utiles pour la solution du problème théologique.

Le progrès accompli par les études liturgiques permet de se rendre compte aujourd'hui que le canon occidental correspond exactement, pour la structure générale, à l'anaphore de la messe orientale. On retrouve des deux côtés les mêmes éléments : une *préface* ou prière d'actions de grâces (εὐχαριστία) sur les oblations; puis, le récit de la cène rattaché à cette préface, interrompue un instant seulement par le *Sanctus*, mais qui se poursuit en réalité jusqu'à la narration évangélique; les derniers mots de ce récit, en rappelant l'ordre du Maître de renouveler la cène en mémoire de lui, amènent la formule d'*anamnèse* (ἀνάμνησις, *souvenir*), énumérant, en relation avec l'eucharistie, les mystères de la passion, de la mort, de la résurrection et de l'ascension du Sauveur, parfois aussi, la pensée du second avènement. C'est alors que vient l'*épiclèse*, quelquefois introduite par la mention explicite de la Pentecôte. Ajoutons, pour être complet, que l'anamnèse ou l'épiclèse, d'ailleurs souvent fondues l'une dans l'autre, expriment aussi ordinairement une *offrande* faite à Dieu du corps et du sang de Jésus-Christ. Nous n'avons pas à nous arrêter sur chacun de ces éléments. Mais il était nécessaire de les rappeler pour bien déterminer le cadre où le récit de la cène et l'épiclèse ont leur place marquée à côté des autres pièces liturgiques.

1. Liturgies orientales. — 1° *Universalité du récit de la cène et de l'épiclèse.* — Pour le récit de la cène, la preuve de l'universalité liturgique n'est pas à faire. Il y aura seulement quelques remarques à noter, qui viendront tout à l'heure avec d'autres observations. Quant à l'épiclèse, il suffit, pour constater sa présence dans toutes les liturgies orientales, de parcourir les recueils de Renaudot, Daniel, Hammond, Brightman. Afin de simplifier cette démonstration, en ramenant le très grand nombre de liturgies orientales à quelques types fondamentaux, contentons-nous de signaler le fait d'une épiclèse très explicite,

après les paroles de l'institution, dans les anaphores les plus anciennes : celle des Constitutions apostoliques et celle de saint Jacques, représentant le type syrien d'Antioche et de Jérusalem; celle de saint Marc, représentant le type alexandrin. Voici ces formules. Elles tiendront lieu de toutes les autres.

Les Constitutions apostoliques font ainsi prier le célébrant aussitôt après avoir terminé les paroles dites par le Sauveur à la cène : « Nous souvenant donc de sa passion et de sa mort, et de son retour aux cieux, et de son avènement à venir, dans lequel il viendra juger les vivants et les morts et rendre à chacun selon ses œuvres, nous t'offrons à toi, Roi et Dieu, selon son ordre, ce pain et ce calice, te rendant grâces par lui d'avoir daigné accepter que nous nous tenions devant toi et soyons tes prêtres. Et nous te supplions de jeter un regard de bienveillance sur ces dons offerts en ta présence, de les agréer en l'honneur de ton Christ, et d'envoyer sur ce sacrifice ton Saint-Esprit, le témoin des souffrances du Seigneur Jésus, pour qu'il fasse [de] ce pain le corps de ton Christ et [de] ce calice le sang de ton Christ (ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου), afin que les communiants (ἵνα οἱ μεταλαβόντες) soient affermis pour la piété, obtiennent la rémission de leurs péchés, soient délivrés du diable et de sa tromperie, soient remplis de l'Esprit-Saint (Πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσι), deviennent dignes de ton Christ, obtiennent la vie éternelle... » Brightman, *op. cit.*, p. 20-21. Cf. Kirch, *Enchiridion fontium historiæ eccl. antiquæ*, Fribourg, 1910, n. 616.

Dans la liturgie de saint Jacques, on lit au même endroit : « Nous souvenant donc, nous aussi, pécheurs, de ses vivifiantes souffrances, de sa croix salutaire, de sa mort et de sa sépulture, de sa résurrection d'entre les morts le troisième jour, de son ascension aux cieux, de son intronisation à ta droite, ô Dieu Père, et de son second avènement glorieux et redoutable quand il viendra avec gloire juger vivants et morts, quand il viendra rendre à chacun selon ses œuvres..., nous t'offrons, Seigneur, ce sacrifice redoutable et non sanglant, te priant... de nous accorder les dons célestes et éternels..., aie pitié de nous, ô Dieu tout-puissant..., et envoie sur nous et sur ces dons offerts ton Esprit le tout-saint, le seigneur et le vivifiant..., le consubstantiel et coéternel, qui a parlé dans la loi et les prophètes ainsi que dans le Nouveau Testament, qui est descendu sous forme de colombe sur Notre-Seigneur Jésus-Christ..., qui est descendu sur tes saints apôtres sous forme de langues de feu dans le cénacle de la sainte et glorieuse Sion au jour de la sainte Pentecôte; ce tien Esprit tout-saint, envoie-le, Seigneur, sur nous et sur ces dons offerts, afin que, étant descendu, par sa sainte, bonne et glorieuse venue, il sanctifie et fasse [de] ce pain le corps saint du Christ, amen, et [de] ce calice le sang précieux du Christ, amen : afin qu'ils soient, pour tous ceux qui y participent, rémission des péchés, vie éternelle, sanctification des âmes et des corps... » Brightman, p. 53-54.

La liturgie de saint Marc s'exprime dans les termes suivants : « Annonçant, ô Seigneur et Maître tout-puissant, Roi céleste, la mort de ton Fils unique, notre Seigneur, Dieu et Sauveur Jésus-Christ, et confessant sa bienheureuse résurrection d'entre les morts au troisième jour, son ascension aux cieux et son intronisation à ta droite, ô Dieu et Père, et attendant son second, terrible et redoutable avènement, dans lequel il doit juger vivants et morts en toute justice et rendre à chacun selon ses œuvres..., nous t'avons offert de tes propres dons en ta présence, nous te prions te te supplions, ô bon ami des hommes, envoie de la hauteur de ton sanctuaire, de ton tabernacle préparé, de ton indescriptible sein, le Paraclet, l'Esprit de la vérité, le saint, le Seigneur et le vivifiant, qui a parlé dans la loi, les prophètes et les apôtres, qui est présent partout et remplit toutes choses..., jette un regard sur nous et envoie sur ces pains et sur ces calices ton Esprit-Saint pour qu'il les sanctifie et les consacre comme Dieu tout-puissant et qu'il fasse du pain le corps, amen, du calice le sang de la nouvelle alliance de notre Seigneur, Dieu, Sauveur et Roi universel Jésus-Christ, afin qu'ils soient pour nous tous qui y participons, communicateurs de foi, de purification, de guérison, de sagesse, de sanctification... »

L'anaphore de Sérapion de Thmuis, qui représente la liturgie égyptienne du IVe siècle, a aussi son épiclèse après le récit de la cène, avec cette particularité qu'au lieu de solliciter l'intervention eucharistique du Saint-Esprit, elle sollicite l'intervention du Verbe. Mais ce détail mis à part, son contenu est identique à celui des autres épiclèses. Qu'on en juge : « Dieu de vérité, vienne ton saint Verbe sur ce pain, pour que le pain devienne corps du Verbe, et sur ce calice, pour que le calice devienne sang de la Vérité. Et fais que tous ceux qui communieront reçoivent le remède de vie, pour la guérison de toute infirmité, pour se fortifier en tout progrès et vertu, et non pour leur condamnation, Dieu de vérité, ni leur charge et leur confusion. » Funk, *Didascalia et constitutiones*, Paderborn, 1906, t. II, p. 174-176.

2° *Objections à cette universalité liturgique.* — 1. *Les prolepses d'épiclèse.* — Notons en outre, à propos des liturgies égyptiennes, que, tout en ayant leur formule normale d'épiclèse après les paroles de Jésus-Christ, elles possèdent de plus, entre le *Sanctus* et ces paroles, une sorte de prolepse ou d'anticipation de l'épiclèse, plus ou moins explicite, suivant les cas. Il ne sera pas inutile, à raison de l'importance de cette donnée, de mettre sous les yeux du lecteur quelques exemples de cette prolepse. Voici d'abord celle de la liturgie grecque de saint Marc; elle fait immédiatement suite à la courte paraphrase du *Pleni sunt cæli et terra* terminant le *Sanctus* : « Remplissez aussi, ô Dieu, ce sacrifice de la bénédiction qui vient de vous, *par la descente de votre Saint-Esprit.* » Brightman, *op. cit.*, p. 132. La liturgie copte de saint Cyrille exprime, à la même place, la même prière avec plus d'insistance encore : « Remplissez ce sacrifice, Seigneur, de la bénédiction qui vient de vous, *par la descente du Saint-Esprit sur lui*, amen; et *bénissez de bénédiction*, amen; et *purifiez de purification*, amen, ces vénérables éléments qui sont vôtres, offerts devant vous, ce pain et ce calice. » Brightman, *op. cit.*, p. 176; Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, 2e édit., Francfort, 1847, t. I, p. 45. Dans les deux anaphores citées, cette formule précède immédiatement le récit de la cène; puis vient l'anamnèse (*Unde et memores*) et à sa suite une épiclèse plus complète, l'épiclèse normale, sollicitant, outre la transsubstantiation, la production de la grâce dans les communiants. A ces deux exemples d'anaphores à double épiclèse, il faut ajouter une autre anaphore égyptienne, probablement du VIe siècle, publiée par Baumstark, *Eine ägyptische Mess-und Taufliturgie vermutlich des VI Jahrh.*, dans *Oriens christianus*, 1901, t. I, p. 1-45. Cf. S. Salaville, *La double épiclèse des anaphores égyptiennes*, dans les *Échos d'Orient*, 1910, t. XIII, p. 133 sq.

Cette particularité des anaphores égyptiennes, déjà remarquée par Renaudot et Hoppe, empêche de voir une exception à l'universalité liturgique de l'épiclèse, pour l'Orient, dans le fragment découvert en 1907 à Deir Balyzeh, près d'Assiout. Ce fragment grec, écrit sur un papyrus du VIIe ou du VIIIe siècle, comprend la fin de la préface, le *Sanctus* avec la pro-

lepse d'épiclèse, le récit de la cène et l'anamnèse; mais la suite n'a pas été trouvée. Que cette suite renfermât l'épiclèse proprement dite, la chose ne me paraît pas douteuse, étant donné l'analogie que présente la nouvelle anaphore avec les autres liturgies égyptiennes déjà connues. Voir *Échos d'Orient*, novembre 1909, t. XII, p. 329-335, où j'ai exposé les raisons de ce jugement, contrairement aux vues de dom P. de Puniet, qui a publié le manuscrit de Deir Balyzeh à l'occasion du Congrès eucharistique international de Westminster en 1908. Voir aussi dans le même sens un article de Mgr Batiffol dans la *Revue du clergé français*, 1er décembre 1909, p. 328-350. La seule différence que présente le fragment de Deir Balyzeh, c'est que la prolepse de l'épiclèse y est plus explicite que dans les autres anaphores égyptiennes. Voici ce qu'on y lit comme paraphrase du *Pleni sunt cæli* : « Remplissez-nous, nous aussi, de la gloire qui vient de vous, et daignez envoyer votre Saint-Esprit sur ces créatures, et faites du pain le corps de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, du calice le sang de la nouvelle alliance. Car lui-même, Notre-Seigneur Jésus-Christ, la nuit où il fut livré, prit du pain... » P. de Puniet, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, dans *The Eucharistic Congress*, Londres, 1909, p. 382. Cf. *Revue bénédictine*, janvier 1909, t. XXVI, p. 46.

2. *Les lacunes de certains manuscrits liturgiques.* — Ainsi donc, l'universalité liturgique de l'épiclèse, comme formule venant après le récit de l'institution, est certaine pour l'Orient. Le cardinal Orsi ne fait pas difficulté de le reconnaître, *op. cit.*, p. 87-88. Il ajoute même, et avec raison : « Il faut repousser et tenir pour non avenue la conjecture de certains scolastiques qui, pour se tirer plus facilement d'embarras, ont imaginé qu'une interversion se serait produite dans les liturgies : primitivement, l'épiclèse aurait précédé le récit de la cène; puis, un beau jour, elle se serait trouvée le suivre. » *Ibid.* L'universalité de l'épiclèse en Orient, telle que nous l'avons rapidement indiquée, suffit à renverser cette hypothèse entièrement gratuite.

On ne saurait, d'autre part, prendre pour une exception les deux anaphores éthiopiennes (sur les quatorze publiées par le P. Chaîne), qui, d'après des manuscrits du XVIIe ou du XVIIIe siècle, n'ont pas de formule d'épiclèse, alors que toutes les autres la contiennent très explicitement après le récit de l'institution. Ce sont les anaphores dites de la sainte Vierge et de saint Grégoire d'Alexandrie. Chaîne, *La consécration et l'épiclèse dans le missel éthiopien*, Rome, 1910, p. 14-17, 22-25. Outre que l'âge récent des manuscrits en question ne peut laisser grande valeur à de tels documents sur le point qui nous occupe, l'absence de l'épiclèse dans ces deux anaphores doit être attribuée à la trop grande liberté que les Éthiopiens se sont depuis longtemps accoutumés à prendre à l'égard des formules les plus sacrées du canon de la messe.

Il nous faut signaler, comme preuves de cette excessive et déplorable liberté, les changements importants qu'ils se permettent dans la formule même du récit de la cène et dans les paroles du Sauveur. Ces paroles sacramentelles peuvent se ramener, d'après les divers manuscrits du *Qeddase* ou missel éthiopien, aux types suivants, dont quelques-uns présentent de notables altérations.. 1. *Hic panis est corpus meum;* 2. *Hoc est corpus meum;* 3. *Hic est particeps corporis mei;* 4. *Hic calix est sanguis meus;* 5. *Hic est sanguis meus;* 6. *Hic calix est particeps sanguinis mei;* 7. *Hic panis (est) cibus justitiæ verus;* 8. *Hic calix (est) potus vitæ verus.* Ajoutons que l'anaphore dite de Jacques de Saroug a une formule unique pour la consécration du pain et du vin, et sous forme déprécatoire : le prêtre s'adresse directement à Jésus-Christ, lui rappelant les actes accomplis par lui à la cène, et lui demande de les renouveler, mais sans toutefois prononcer les paroles dites au cénacle. Vu l'importance théologique d'un pareil usage, nous croyons utile de transcrire ici cette formule, d'après la traduction latine du P. Chaîne, *op. cit.*, p. 6, 29-31 : *Accepisti panem in manus tuas sanctas ut dares apostolis tuis sanctis. Tu qui tunc cum gratiarum actione benedixisti, benedic nunc hunc panem; tu qui tunc cum benedictione fregisti, frange nunc hunc panem. Similiter calicem vino et aqua miscuisti ut dares apostolis tuis puris. Tu qui tunc sanctificasti, sanctifica nunc hunc calicem; tu qui tunc præbuisti, præbe nunc hunc calicem; tu qui tunc conjunxisti, conjunge nunc hunc panem cum hoc calice, sint corpus tuum et sanguis tuus.* Cette oraison correspond au récit de l'institution et elle est suivie, selon le procédé ordinaire, de l'épiclèse. Mais cette dernière revêt, elle aussi, comme d'ailleurs plusieurs autres du missel éthiopien, une forme assez curieuse. Nous la donnons encore comme exemple typique : *Reveletur ostium lucis, aperiantur portæ gloriæ, exuatur velamen a facie Patris et descendat Agnus Dei, considat super hanc mensam sacerdotalem ante me servum tuum peccatorem præparatam et mittetur « melos »* (ce mot *melos* doit désigner, d'après une explication que je dois au P. Chaîne, un nom de pierre précieuse) *gladius igneus terribilis; appareat super hunc panem et calicem qui franget istam oblationem.* Chaîne, *op. cit.*, p. 31. Notons encore, dans le même ordre d'anomalies regrettables, que l'anaphore dite de Notre-Seigneur a, dans le récit de la cène, la consécration du pain, suivant la formule 1 et la consécration du vin comme il suit : *Similiter postquam vinum in calicem miscuisti, gratias agens benedixisti et sanctificasti dedistique eis (apostolis) verum hunc sanguinem tuum qui pro peccatis nostris effusus est. Ibid.*, p. 29.

Ces exemples font bien voir, au point de vue dogmatique, la nécessité d'un magistère s'exerçant sur les liturgies, et le danger très grave qu'il y a à livrer à la fantaisie des formules d'une telle importance. Mais la date récente de ces altérations, ainsi que leur caractère local et très restreint, ne leur donne pas un grand poids contre l'ensemble des autres documents liturgiques beaucoup plus anciens et universellement répandus. Nairon et Richard Simon ont voulu attribuer plus d'importance à quelques manuscrits de certaines liturgies syriaques (cinq sur plus d'une cinquantaine de ces liturgies : celles qui portent les noms de saint Pierre, du pape saint Sixte, de Mathieu Pastor, de Thomas d'Héraclée et de Denys Bar Salibi), manuscrits où les paroles de Notre-Seigneur se trouvent omises. Ils en ont conclu que les jacobites, plaçant l'essentiel de la consécration dans l'épiclèse, n'avaient pas fait difficulté de supprimer ou d'effacer les paroles de l'institution. Mais Simon Assémani, *Bibliotheca orient.*, t. II, p. 199, a prouvé que, pour quelques rares manuscrits de ces anaphores qui sont dans ce cas, il en est plusieurs autres qui contiennent ces paroles. Du reste, Renaudot et Assémani ont donné de cette omission des explications très satisfaisantes. A cause de la grande ressemblance qui règne entre toutes les anaphores syriaques, certains manuscrits renvoient à d'autres pour plusieurs parties communes. Il n'est pas impossible que ce soit le cas ici, mais que, pour une raison ou pour une autre, la référence ait été omise, soit en supposant que le prêtre savait par cœur le passage en question, soit que le copiste se proposât, par exemple, de l'ajouter après coup pour l'écrire à l'encre rouge. Il existe, au surplus, plusieurs commentaires de la messe syriaque, de diverses époques,

attestant d'une manière évidente la présence du récit de la cène et des paroles du Sauveur. De ce nombre est notamment le commentaire de Denys Bar Salibi, auteur du XII^e siècle, dont le nom est précisément attaché à une des cinq liturgies ici en cause. Voir Hoppe, *op. cit.*, p. 247, n. 526, où l'on trouvera les références à l'ouvrage de Renaudot.

La liturgie nestorienne des apôtres Addée et Maris a été souvent considérée, elle aussi, comme manquant des paroles de l'institution, sous le même prétexte que certains manuscrits les omettent. Et plusieurs auteurs en avaient profité pour contester le caractère essentiel de ces paroles et reporter sur l'épiclèse toute la vertu de la consécration. Mais les homélies liturgiques de Narsès, écrivain nestorien du V^e siècle, publiées par dom Connolly, *The liturgical Homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, qui attestent l'existence d'un texte étroitement apparenté à la liturgie en question, mentionnent formellement ces paroles comme renfermées dans l'anaphore de la messe et confirment ainsi la tradition catholique. Voir du reste Brightman, *op. cit.*, p. 285, qui a très sagement suppléé à cette omission des manuscrits conformément d'ailleurs à l'usage des Chaldéens, intercalant le récit de la cène entre le *Post-Sanctus* et la grande prière d'intercession. L'épiclèse vient ensuite à sa place normale, quoi qu'en ait dit Renaudot qui, trompé par les omissions des manuscrits, prenait cette anaphore pour un des cas où l'épiclèse se trouverait avant les paroles du Sauveur qu'il avait seulement le tort de ne pas suppléer au bon endroit. Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 599. Même erreur dans Orsi, *op. cit.*, p. 104.

3° *Divers éléments liturgiques de solution pour le problème de l'épiclèse.* — Il y aurait encore bien d'autres observations à faire concernant les liturgies orientales aux deux endroits du récit de l'institution et de l'épiclèse. Pour tout résumer, nous ramènerons les données liturgiques orientales aux propositions suivantes :

1. Le récit de l'institution et l'épiclèse sont deux faits liturgiques universels en Orient. Les liturgies éthiopiennes et la liturgie nestorienne signalées ci-dessus ne peuvent pas être regardées comme des exceptions à cette universalité.

2. L'ordonnance générale de cette partie de l'anaphore est celle-ci : préface, *Sanctus*, *Post Sanctus* ou paraphrase du *Sanctus*, récit de l'institution, anamnèse (*Unde et memores*), épiclèse, grande intercession (*Memento* des vivants et des morts). Cette dernière prière est la seule pièce de cet ensemble qui occupe parfois une place différente : ainsi, dans la liturgie de saint Marc, elle se trouve entre la préface et le *Sanctus*; dans celle des apôtres Addée et Maris, entre le récit de la cène et l'anamnèse.

3. Toutes les formules d'épiclèse sollicitent la transsubstantiation. Les verbes ποιεῖν, ἀποφαίνειν, ἀναδεικνύναι, μεταβάλλειν, et leurs équivalents syriaques, coptes, éthiopiens, arméniens, sont synonymes et expriment certainement l'idée de la conversion eucharistique. S'il était besoin, pour confirmer cette assertion, d'alléguer d'autres formules, en plus de celles que nous avons citées, on les trouverait en grand nombre dans le recueil de Renaudot ou dans l'ouvrage de Hoppe. Contentons-nous d'en indiquer un nouveau spécimen, l'épiclèse de la liturgie syriaque de saint Maroutas, qui accentue la demande de transsubstantiation au point d'aggraver encore la difficulté du problème épiclétique : ...*Mitte super me et super oblationem istam Spiritum Sanctum..., requiescatque super oblationes istas et eas sanctificet... et panem hunc simplicem transmutet atque efficiat corpus ipsum... ipsius Verbi Dei et Salvatoris nostri Jesu Christi..., et vinum mistum, quod est in hoc calice, transmutet et perficiat sanguinem... ipsius Domini, Verbi Dei et Salvatoris Jesu Christi.* Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 263-264.

4° En prenant les formules d'épiclèse dans leur ensemble, on peut en décomposer ainsi les éléments : *a*) prière sollicitant la miséricorde et la bienveillance de Dieu, inspirée par le sentiment de l'indignité et de l'impuissance humaine en face du mystère eucharistique; *b*) prière pour demander la transsubstantiation; *c*) prière pour que les communiants participent aux effets du sacrement et du sacrifice.

L'insistance exagérée sur le premier élément a donné lieu, dans plusieurs liturgies, à certaines additions, dont quelques-unes fort inintelligentes, mais destinées, dans l'esprit de leurs auteurs, à accentuer, contre la doctrine catholique, l'importance de l'épiclèse. Tel a été le cas pour les liturgies byzantines. Voici, en effet, sous quelle forme étrange l'épiclèse y apparaît dans un grand nombre d'exemplaires imprimés : « Nous t'offrons ce sacrifice raisonnable et non sanglant, nous t'invoquons, te prions et te supplions d'envoyer ton Esprit-Saint sur nous et sur ces dons offerts. » Le prêtre et le diacre s'inclinent trois fois profondément devant l'autel en disant à chaque fois le tropaire suivant : *Seigneur qui à la troisième heure as envoyé ton Saint-Esprit aux apôtres, ne l'enlève pas de nous, toi qui es bon, mais renouvelle-le en nous qui te prions.* La première fois, ils ajoutent le verset : « Crée en moi un cœur pur, ô Dieu, et renouvelle au dedans de moi l'esprit *de droiture.* » Après la seconde reprise, ils disent : « Ne me rejette pas de devant ta face et n'enlève pas de moi ton Saint-Esprit. » Après la troisième, le diacre dit au prêtre : « Bénissez, Seigneur, le saint pain. » Le prêtre, faisant alors le signe de la croix sur le pain, dit : « Et fais ce pain le corps précieux de ton Christ. » Le diacre : « Amen. Bénissez, Seigneur, le saint calice. » Le prêtre, faisant le signe de la croix sur le calice, dit : « Et ce qui est dans ce calice, le sang précieux de ton Christ. » Le diacre : « Amen. Bénissez, Seigneur, l'un et l'autre. » Le prêtre fait le signe de la croix sur les deux en disant : « Les changeant par ton Saint-Esprit. » Le diacre : « Amen, Amen, Amen. » Il dit ensuite au prêtre : « Seigneur saint, souvenez-vous de moi qui suis un pécheur. » Puis, le prêtre continue à voix basse : « Afin qu'ils soient pour les communiants purification de l'âme..., » et le reste qui sert de finale à l'épiclèse.

Ces rites compliqués sont ceux de la liturgie de saint Jean Chrysostome dans les exemplaires en question. Ils sont identiques dans la liturgie de saint Basile, sauf les différences de formule que présente celle-ci pour l'oraison proprement dite d'épiclèse. Voici simplement la manière dont on a adapté ces formules adventices aux deux parties de l'oraison normale : «... Seigneur, ... nous te prions d'envoyer ton Esprit-Saint sur nous et sur ces dons offerts, pour les bénir, les sanctifier et les consacrer. » Le diacre et le prêtre font alors trois inclinations profondes devant l'autel, disant à chaque fois : « O Dieu, sois-moi propice, à moi qui suis un pécheur. » Puis, ils disent à voix basse le tropaire et les versets comme ci-dessus. Suivent les bénédictions accompagnant les paroles dites sur le pain et sur le calice. Au sujet de ce dernier, remarquons que les mêmes exemplaires ont ajouté, par imitation de la liturgie de saint Jean Chrysostome, les mots μεταβαλὼν αὐτὰ τῷ Πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ, *les transformant par ton Saint-Esprit*, qui n'ont ici aucune raison d'être, puisque ce sens est déjà contenu dans ce qui fait précisément la différence de la formule basilienne avec la précédente. Le dialogue du prêtre et du diacre terminé, le prêtre achève tout bas l'oraison d'épiclèse : « Quant

à nous, qui participons à un seul pain et au calice, unis-nous... » etc.

Par une absence regrettable de critique, les éditions catholiques ont adopté cette forme étrange d'épiclèse qui est certainement, de l'aveu même des orthodoxes, une altération récente. Cf. Εὐχολόγιον τὸ μέγα, édition de la Propagande, Rome, 1873, p. 64-65, 92-94 (cette édition n'est, du reste, que la reproduction à peu près complète de l'édition vénitienne de 1777); Athanase de Paros, Ἐπιτομὴ εἴτε συλλογὴ τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων, Leipzig, 1806, p. 366-367; Πηδάλιον, édition de Zante, 1864, p. 428-429, n. 3; Rompotès, Λειτουργικὴ, Athènes, 1869, p. 248, n. 1; Mesoloras, Ἐγχειρίδιον λειτουργικῆς, Athènes, 1895, p. 170; *Archieraticon*, édit. officielle du Phanar, Constantinople, 1820, p. 7, 18-19; *Hieraticon*, Constantinople, 1895, p. 75-76). Cf. *Manuel de liturgie grecque* (cours polycopié du séminaire Sainte-Anne à Jérusalem), 1902, t. II, p. 69-70, 121.

La complication même de ces dialogues entre le diacre et le prêtre, de ces rites et de ces formules, par rapport à la simplicité des deux oraisons normales telles que nous les avons citées au début de cet article, suffit à trahir ici la main d'un interpolateur. Si, comme, il semble bien, ces interpolations doivent être attribuées à la controverse entre Orientaux et Occidentaux au sujet de la forme de la consécration, elles ne peuvent pas remonter au-delà du XIVe siècle. Voir P. de Meester, *Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, dans le recueil des *Chrysostomica*, Rome, 1908, fasc. 2, p. 340 sq.

Notons, en passant, que les récentes éditions non catholiques de la liturgie, tout en faisant justice de ces interpolations, ont marqué d'une autre manière la croyance orientale. Une rubrique a été insérée à la fin de l'épiclèse, qui oblige les célébrants à faire alors trois inclinations profondes : rite inouï jusque-là et destiné à reconnaître que la consécration vient d'avoir lieu à ce moment-là seulement. Voir l'édition officielle du Phanar, Constantinople, 1895, p. 76.

Nous devons, par contre, signaler que dans les liturgies à l'usage de certaines Églises orientales catholiques, notamment celles des Maronites, des Arméniens, des Chaldéens, l'on a fait subir aux formules d'épiclèse des modifications assez notables, en vue de supprimer la demande de transsubstantiation et, par là même, la difficulté concernant la forme sacramentelle. Ces modifications ont été vivement critiquées par Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 601 sq., et par Le Brun, *op. cit.*, t. V, p. 268.

5° Ordinairement, l'épiclèse s'adresse au Père et le prie d'envoyer le Saint-Esprit pour opérer le changement miraculeux, ou encore d'envoyer le Saint-Esprit et d'opérer par lui le changement (liturgie arménienne). Dans l'anaphore de Sérapion de Thmuis, on demande au Père d'envoyer le Logos. Dans la liturgie copte de saint Grégoire le théologien, Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 29-31, laquelle d'ailleurs met tout le récit de l'institution à la deuxième personne désignant Notre-Seigneur, on demande d'abord à Jésus-Christ d'opérer la transsubstantiation, en termes qui semblent bien faire allusion à l'efficacité des paroles du Sauveur qui viennent d'être prononcées : *Tu, Domine, voce tua sola commuta hæc quæ sunt proposita;* puis on le prie d'envoyer le Saint-Esprit pour sanctifier et transformer ces oblations; enfin, l'on revient encore à Jésus-Christ pour lui redemander de faire du pain son corps, et du vin son sang, et *facias*. Comparer les anaphores éthiopiennes de saint Grégoire l'Arménien et de Jacques de Saroug. Chaîne, *op. cit.*, p. 17, 29-31. Dans l'anaphore copte de saint Basile, Renaudot, t. I, p. 15, le prêtre, qui s'est adressé jusque-là au Père, adresse au Christ l'oraison d'épiclèse, le sollicitant d'envoyer son Saint-Esprit sur les oblations. De même dans les anaphores éthiopiennes des Apôtres, de saint Jean Chrysostome, de saint Épiphane. Chaîne, *op. cit.*, p. 9, 19-21, 27. Dans l'anaphore éthiopienne de Jésus-Christ, le Fils est supplié d'envoyer l'Esprit-Saint *ut faciat... corpus Domini nostri Jesu Christi. Ibid.*, p. 28-29. Quelquefois la construction de la phrase présente une certaine confusion : l'on s'adresse d'abord au Père, puis brusquement au Fils; par exemple, dans l'anaphore éthiopienne de Dioscore. *Ibid.*, p. 19.

Ajoutons enfin, toujours à propos du style des épiclèses, une remarque intéressant les théologiens : c'est que certaines d'entre elles renferment une série plus ou moins longue d'épithètes ou d'attributs du Saint-Esprit; pour en avoir des exemples, le lecteur n'a qu'à se reporter aux épiclèses des liturgies de saint Jacques et de saint Marc. Quelques-unes même y mentionnent la procession *ex Patre et Filio*. Voir S. Salaville, *Doctrina de Spiritus Sancti ex Filio processione in quibusdam syriacis epicleseos formulis*, dans *Slavorum litteræ theologicæ*, Prague, 1909, t. V, p. 165-172.

6° A ne considérer que la teneur des textes liturgiques, le récit de l'institution semblerait, à première vue, n'avoir qu'une valeur narrative, cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 225; mais l'intention qu'a l'Église de le faire prononcer par le prêtre *in persona Christi*, c'est-à-dire de lui donner une valeur consécratoire, apparaît dans plusieurs indications, formules et gestes liturgiques. Des indications analogues au sujet de l'épiclèse attestent sans doute aussi l'importance de cette dernière prière. Mais celle-ci n'est jamais dite *in persona Christi*, ce qui établit avec les paroles de l'institution une différence essentielle.

1. Le récit de la cène, ou du moins les paroles de l'institution, et l'épiclèse, au moins la partie concernant la demande de transsubstantiation, sont ordinairement prononcés à haute voix. Voir Hoppe, *op. cit.*, p. 246-247. Il faut excepter cependant la liturgie byzantine actuelle pour l'épiclèse, et la liturgie arménienne pour les deux formules. La récitation silencieuse de l'épiclèse dans la liturgie byzantine d'aujourd'hui, tandis que les paroles du Sauveur sont dites à haute voix, semble plutôt défavorable à la théorie orientale moderne, et favorable à l'efficacité consécratoire des paroles de l'institution. Un décret de Justinien, en 564, Pargoire, *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 100, avait, en effet, ordonné de dire à haute voix « la prière de la divine oblation », c'est-à-dire vraisemblablement la formule de la consécration. Voir Hoppe, *op. cit.*, p. 223, note 472, et les références qu'il indique. En 1702, le patriarche grec d'Alexandrie, Gérasime II Palladas, fut blâmé sévèrement par Gabriel III, de Constantinople, d'avoir introduit sur ce point, dans son Église, une grave innovation. Pour protester contre la croyance catholique attribuant l'efficacité consécratoire aux paroles du Christ et non à l'épiclèse, Gérasime II fit prononcer à voix basse le récit de la cène et à haute voix l'épiclèse. Gédéon, Κανονικαὶ διατάξεις, Constantinople, 1888-1889, t. I, p. 89-92; t. II, p. 406-409.

2. Un grand nombre de liturgies font faire au prêtre le geste des yeux levés vers le ciel; toutes lui font accomplir les bénédictions sur les espèces au moment où le récit évangélique rappelle les mêmes gestes du Sauveur : manière remarquable de montrer que le prêtre agit véritablement, à ce moment même, *in persona Christi*. C'est là un témoignage liturgique universel, que les dissidents essaient en vain d'éluder. Dans certaines éditions récentes de l'Eucologe,

Venise, 1851 et 1898; Constantinople, 1895, les grecs ont supprimé la rubrique qui ordonnait au diacre de montrer de la main droite la patène, après les paroles : « Ceci est mon corps, » et le calice après les paroles : « Ceci est le calice de mon sang...; » au bas de la page, une note dit que les paroles du Sauveur ne s'appliquent pas à ce pain et à ce vin qui sont sur l'autel, mais seulement au pain et au vin que le Christ bénit et distribua lors de la dernière cène; et que dès lors elles sont dites par le prêtre au sens purement narratif et historique, διηγματικῶς, et nullement au sens consécratoire. Mais que valent cette suppression et cette dénégation devant l'affirmation éclatante de toutes les liturgies anciennes?

3. Dans la liturgie grecque de saint Marc, avant que le prêtre prononce les paroles de Jésus-Christ sur le pain, et de même pour celles du vin, le diacre dit aux fidèles : Ἐκτείνατε, c'est-à-dire probablement : « Redoublez votre prière en intensité et en ferveur ! » formule qui marque évidemment l'importance spéciale attachée à la prononciation de ces paroles sacrées, ainsi que, pour le noter en passant, leur caractère de prière et non point de simple récit. Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 105 sq.

4. Dans d'autres liturgies, surtout dans les syriaques qui dérivent toutes de celle de saint Jacques, il y a habituellement un avertissement solennel du diacre au peuple, avant l'épiclèse, mais n'indiquant en aucune manière que la consécration ait lieu à ce moment et supposant plutôt, au contraire, qu'elle est déjà opérée, comme l'insinue cette formule : « Combien terrible est l'heure où le Saint-Esprit descend sur cette *eucharistie !* » Ou encore : « Inclinez-vous devant Dieu avec crainte. Faisons attention ! »

5. Il y a généralement un *Amen* dit par les fidèles, ou tout au moins par le clergé ou le diacre en leur nom, en réponse à chacune des formules : « Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang..., » et à l'épiclèse. Sur la signification de ces *Amen*, spécialement de celui qui suit les paroles de Jésus-Christ, voir Orsi, *op. cit.*, p. 96 sq.; Hoppe, *op. cit.*, p. 244 sq. Dans certaines liturgies, par exemple, la liturgie égyptienne de saint Basile (texte grec et texte copte), le récit de la cène est presque à chaque instant entrecoupé d'*Amen* et d'autres formules plus explicites de la foi des fidèles. Qu'on en juge : *Instituit nobis mysterium hoc magnum pietatis et religionis, cum statuisset tradere se morti pro mundi vita.* Le peuple : *Credimus in rei veritate ita esse.* — Le prêtre : *Accepit panem in manus suas sanctas, puras et immaculatas, beatas et vivificantes, et aspexit in cælum ad te, o Deus, Patrem suum et omnium Dominum.* — Le peuple : *Amen.* — Le prêtre : *Et gratias egit* †. — Le peuple : *Amen.* — Le prêtre : *Et benedixit eum* †. — Le peuple : *Amen.* Le prêtre : *Et sanctificavit eum* †. — Le peuple : *Amen.* Suit cette rubrique : *Sacerdos frangat oblationem in tres partes, quas ita ad se invicem adjunget, ut quodammodo divisæ non sint. Quæ dum faciet, digitos intra discum detergit, ne quid ex ablatis adhæreat* (je souligne ces mots qui supposent la consécration faite) *et dicet : Et fregit eum deditque discipulis et apostolis suis, dicens : Accipite... hoc est enim corpus meum quod pro vobis frangitur et pro multis datur in remissionem peccatorum, hoc facite in meam commemorationem.* — Le peuple : *Amen.* — Le prêtre : *Similiter etiam calicem... gratias egit* †. — Le peuple : *Amen.* — *Benedixit eum* †. — *Amen.* — *Sanctificavit eum* †. — *Amen.* — *Gustavit et dedit..., dicens : Accipite, hoc facite in mei memoriam.* Suit cette rubrique : *Sacerdos calicem in crucis formam movebit, ita tamen ut non agitet.* Puis : *Populus dicet : Amen. Hoc ita est.* Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 14-15. On dira peut-être que ces *Amen* ne portent que sur la croyance à l'institution par Jésus-Christ et à la vérité historique du récit des évangélistes. Mais le contexte liturgique suppose autre chose. Et d'ailleurs, la liturgie éthiopienne, qui a été traduite du copte, a rendu ces passages en appliquant évidemment cette profession de foi à la confection actuelle du mystère eucharistique : *Credimus et confidimus, et laudamus te : hoc est in veritate corpus tuum.* Ou encore : *Amen. Amen. Amen. Credimus et confidimus et laudamus te : Domine Deus noster : corpus tuum.* Ou mieux, directement d'après l'éthiopien : *Credimus et certi sumus et laudamus te, Domine Deus noster; hoc est vere, et ita credimus, corpus tuum... Amen. Vere hic est sanguis tuus, et ita credimus.* Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 213, 215. A l'épiclèse de cette même liturgie égyptienne de saint Basile, il n'y a que trois simples *Amen :* un après la demande générale priant le Christ d'envoyer le Saint-Esprit sur les éléments pour les sanctifier, les deux autres après la mention de chacune des espèces.

6. Terminons enfin cette série d'observations par cette remarque, que dans toutes les liturgies, outre l'épiclèse normale après le récit de l'institution et l'anamnèse, on trouve, spécialement parmi les prières d'offertoire ou même de préparation, parmi les prières d'encensement, et à d'autres endroits encore, des oraisons plus ou moins analogues à l'épiclèse. Quelques-unes sont même conçues en termes identiques à ceux de l'épiclèse. Telle, cette oraison qui se lit tout au début de la messe copte de saint Basile, sous le titre de *oratio oblationis sive propositionis panis et calicis : Domine Jesu Christe, Fili unigenite, Verbum Dei Patris, eique consubstantiale et cœternum Spiritui Sancto; tu es panis vivus qui descendisti de cælo et prævenisti nos, impendistique animam tuam perfectam et absque vitio, pro vita mundi : rogamus obsecramusque bonitatem tuam, o amator hominum, ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem, quos super mensam hanc tuam sacerdotalem posuimus; benedic eos* †, *sanctifica eos* †, *et consecra eos* †; *transfer eos, ita ut panis quidem hic fiat corpus tuum sanctum, et hoc mistum in hoc calice, sanguis tuus pretiosus, ut sint nobis omnibus præsidium, medicina, salus animarum, corporum spirituumque; quia tu es Deus noster, tibique debetur laus et potestas, cum Patre tuo bono et Spiritu vivificante tibique consubstantiali...* Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 3, cf. p. 179-181. La liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome possédait, au IXe siècle, comme prière de prothèse, une formule analogue qui est, ainsi que la précédente, une véritable épiclèse adressée au Christ dès le début même de la messe : « Seigneur notre Dieu, qui vous êtes offert vous-même en agneau innocent pour la vie du monde, jetez un regard sur nous ainsi que sur ce pain et sur ce calice, et faites-en votre corps immaculé et votre sang précieux pour la participation de nos âmes et de nos corps. » Brightman, *op. cit.*, p. 309. Cette épiclèse initiale, très explicite, comme on voit, et par cela même infiniment suggestive, a disparu des rites actuels de la prothèse; mais on aperçoit sans peine combien elle méritait d'être signalée ici et combien, par exemple, un pareil cas d'épiclèse au début du service divin, et adressée au Christ en lui demandant d'opérer la conversion des éléments eucharistiques en son corps et en son sang, diminue de beaucoup la difficulté dogmatique soulevée par l'épiclèse qui suit le récit de la cène et le prononcé des paroles du Sauveur. Voir Orsi, *op. cit.*, p. 103.

Ajoutons qu'il s'est trouvé, en Russie, au XVIIe siècle, des esprits, comme les raskolniks Awakoum et Lazare, pour enseigner que la transsubstantiation était opérée par les prières de la prothèse. P. Smirnov, art. *Dogmatitcheskie spory* (*Controverses dogma-*

tiques) dans Lopoukhine, *Pravoslavnaia bogoslovskaïa entsiklopedia* (*Encyclopédie théologique orthodoxe*), t. IV (Saint-Pétersbourg, 1903), col. 1150 sq.

Il y a, même après l'épiclèse, dans toutes les liturgies, des oraisons qui ne sont pas sans analogie avec elle pour le sens et où l'on demande encore, plus ou moins explicitement, la sanctification des éléments, leur consécration, comme s'ils n'étaient pas déjà sanctifiés et consacrés. D'autant que ces prières sont, au surplus, accompagnées de signes et de croix et de bénédictions sur l'hostie et sur le calice, qui sembleraient, à première vue, aggraver encore la difficulté. Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 118 sq.; Hoppe, *op. cit.*, p. 98 sq. Ce dernier auteur cite à ce sujet deux textes suggestifs, empruntés à saint Pierre Damien († 1072) et à Innocent III († 1216). Bien qu'ils ne visent directement que le canon romain, ils sont vrais de toutes les liturgies, et il ne sera pas inutile de les reproduire pour mettre pleinement en relief la valeur de ces données liturgiques. Le premier s'exprime ainsi : *Hic oritur non prætereunda silentio quæstio, quare super hostiam benedictam et plenissime consecratam adhuc benedictionis signum exprimitur? Immo talia sunt quædam subjuncta in canone, quæ videntur innuere quod nondum sit consecratio consummata.* S. Pierre Damien, *Expositio canonis*, n. 9, *P. L.*, t. CXLV, col. 885. Le second, Innocent III, prend à son propre compte la pensée de saint Pierre Damien, en y ajoutant ses réflexions personnelles : *Hic oritur quæstio non prætereunda silentio. Cum enim plene et perfecte sit consecratio celebrata (nam materia panis et vini jam transivit in substantiam carnis et sanguinis), quare super eucharistiam benedictam et plenissime consecratam adhuc benedictionis signum imprimitur aut aliquod verbum consecrationis profertur? Imo talia quædam subjunguntur in canone, quæ videntur innuere quod nondum sit consecratio consummata. Ego super hac quæstione vellem potius doceri quam docere, magisque referre quam proferre sententiam. Verum quia nihil a majoribus dictum super hac re potui reperire, dicam salva fide quod sentio, sine præjudicio sententiæ melioris.* Innocent III, *De mysterio missæ*, l. V, c. II, *P. L.*, t. CCXIV, col. 887. Ces observations nous semblent de nature à rattacher l'épiclèse à un ensemble de prières sacrificielles, échelonnées tout le long de la messe, demandant à Dieu l'acceptation du sacrifice qui va s'offrir ou qui est offert, prières dont l'épiclèse proprement dite ne serait qu'un cas spécial, plus précis et plus intéressant. Hoppe, *op. cit.*, p. 267 sq., ramène toutes ces oraisons à trois catégories qu'il appelle épiclèses d'oblation ou d'offertoire, épiclèses de consécration et épiclèses de fraction, selon les trois moments principaux de la messe où on les rencontre. Les unes et les autres constituent des prolepses ou des métalepses de la consécration; mais leur fréquence même est une preuve liturgique de plus en faveur de la vertu consécratoire des seules paroles de l'institution qui, contrairement à elles toutes, demeure toujours et partout une formule centrale unique.

Les liturgies orientales, on le voit, si elles présentent dans leurs épiclèses certaines difficultés spéciales, fournissent cependant des données suffisantes pour nous permettre de résoudre, aidés des décisions de l'Église ci-dessus mentionnées, et des témoignages de la tradition que nous exposerons ci-après, la difficulté principale : celle de savoir laquelle des deux formules, des paroles de l'institution ou de l'épiclèse, est la *forme* du sacrement de l'eucharistie. L'ensemble de leurs données est favorable à la doctrine catholique et offre même maints éléments qui serviront de points d'appui à l'explication dernière de l'épiclèse.

II. *LITURGIES OCCIDENTALES.* — Ces mêmes éléments de solution se retrouvent, et mieux encore, dans les liturgies d'Occident. Les difficultés concernant l'épiclèse et la consécration y apparaissent, au contraire, moins saillantes. Elles existent cependant chez toutes, croyons-nous. On se bornera ici à exposer brièvement le fait de cette existence, en signalant au passage les caractères spéciaux des formules d'épiclèse occidentales, lesquels ont d'ailleurs généralement une grande importance au point de vue théologique.

Les liturgies occidentales comprennent plusieurs groupes : ce sont les liturgies gallicane, ambrosienne ou milanaise, mozarabe ou wisigothique et romaine, pour ne citer que les principales. « Mais les nuances entre certains de ces différents types s'estompent à tel point que l'on s'entend généralement pour ne discerner dans toutes ces liturgies que deux usages vraiment différents : l'usage gallican et l'usage romain. » Varaine, *L'épiclèse eucharistique* (thèse de Lyon), Brignais, 1910, p. 104. Cf. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 86. Cependant, malgré cette distinction plus nette entre le type gallican et le type romain, les autres groupements se distinguent encore assez entre eux, pour qu'il y ait lieu de les examiner un à un.

1° *L'épiclèse dans les liturgies gallicane, mozarabe et milanaise.* — Pour la question qui nous occupe, la conclusion la plus probable des recherches pratiquées à travers les textes, c'est qu'à partir d'une époque, difficile à préciser, l'épiclèse y a été atténuée, déplacée ou même supprimée. Mais son existence antérieure n'en doit pas moins, croyons-nous, être tenue pour assurée. Elle était générale, au Ve siècle, dans la liturgie gallicane, à laquelle se rattache la liturgie wisigothique ou mozarabe, comme dans celles de Milan et de Rome. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 112; trad. franç., par Decker et Ricard, Paris, 1910, p. 108.

Pour l'épiclèse gallicane et mozarabe, on trouvera une imposante série de formules très explicites dans l'ouvrage de Hoppe, p. 71-92. Les noms mêmes qu'on leur donnait, *Post mysterium*, *Post secreta*, *Post pridie*, indiquent que ces oraisons occupaient, après le récit de la cène (*Qui pridie*), considéré comme formule consécratoire et opératrice du mystère, une place exactement correspondante à celle des épiclèses orientales dont elles reproduisent d'ailleurs le sens général. Il suffira d'en citer quelques exemples, pris entre un grand nombre d'autres. Aux messes de Mone, codex de Reichenau (Ve-VIe siècle), empruntons la suivante en lui laissant sa graphie singulière : *Recolentes igitur. et servantes præcepta unigeniti. deprecamur pater omnipotens, ut his creaturis altario tuo superpositis spiritus sanctificationis infundas, ut per transfusione cælestis, adque invisibilis sacramenti. panis hic mutatur in carne, et calex translatus in sanguine, sit totius* (lisez probablement *offerentibus*) *gratia, sit sumentibus medicina*, p. d. Les confusions grammaticales du copiste mises à part, le parallélisme de cette oraison avec les épiclèses orientales saute aux yeux. Hoppe, *op. cit.*, p. 71, note 138, fait remarquer l'analogie évidente entre l'expression *creaturis... superpositis* et l'expression grecque προκείμενα δῶρα. Le pain et le vin sont, du reste, formellement mentionnés dans une autre épiclèse des messes de Mone, où l'on demande que la plénitude de la divinité et de la bénédiction de Dieu descende *super hunc panem et super hunc calicem et fiat nobis legitima eucharistia in transformatione corporis et sanguinis Domini...* Comparer dans le *Missale gothicum* en usage dans la Gaule narbonnaise avant l'époque carolingienne, le *Post secreta* de la messe de saint Léger, où l'on prie *ut descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem*

in transformatione Spiritus tui sancti...; le *Post mysterium* de l'Assomption de Marie, conçu en ces termes: *Descendat, Domine, in his sacrificiis tuæ benedictionis cœternus et cooperator Paraclitus Spiritus, ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porregimus, cælesti permuneratione* (lisez *permutatione*), *te sanctificante, sumamus : ut translata fruge in corpore, calice in cruore, proficiat meritis quod obtulimus pro delicto.* *P. L.*, t. LXXII, col. 245. Comparez aussi, dans le *Missale Gallicanum vetus*, qui représente la liturgie gallicane du milieu du VII^e^ siècle, le *Post secreta* suivant où l'on remarquera une épiclèse du Verbe et du Saint-Esprit à la fois : *Descendat, precamur, omnipotens Deus, super hæc quæ tibi offerimus, Verbum tuum sanctum; descendat inæstimabilis gloriæ tuæ Spiritus; descendat antiquæ indulgentiæ tuæ donum, ut fiat oblatio nostra hostia spiritalis in odorem suavitatis accepta : etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus dextera invicta custodiat.* Quant au missel mozarabe, il possède des *Post pridie*-épiclèses en telle abondance, que la preuve est ici plus éclatante encore. Voir les 38 spécimens qu'en donne Hoppe, *op. cit.*, p. 78-92, d'après l'édition de Lesley reproduite dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 250 sq. Il faut y ajouter certains *Post pridie* du *Liber ordinum* mozarabe, édité par dom Férotin, Paris, 1904, col. 265, 269, 311, 370.

Notons, en passant, à propos de cette exubérance liturgique, que le nombre des *Post pridie*, *Post secreta* ou *Post mysteria* est très considérable, les liturgies de type gallican ayant ce qu'on appelle le caractère *embolismique*, c'est-à-dire intercalant dans le canon de la messe des pièces de rechange pour chaque messe. Il nous est resté une trace de cet usage dans nos diverses *préfaces* et dans les petites variantes du *Communicantes* et de l'*Hanc igitur* pour les grandes fêtes de l'année. Autrefois, c'était, pour les liturgies en question, très différentes en cela des liturgies orientales, le système habituel. Mais la diversité de forme que, sur un fond identique, comportaient ces oraisons, était bien plus grande que celle dont témoigne l'usage actuel. Nous ne pouvons qu'indiquer ici cette particularité, mais nous croyons qu'elle est d'un haut intérêt, à la fois liturgique et théologique, pour l'étude des changements dans l'épiclèse occidentale. Voir S. Salaville, *L'épiclèse dans le canon romain de la messe*, dans la *Revue augustinienne*, mars 1909, t. XIV, p. 303-318.

Le lecteur aura remarqué, je pense, la portée théologique du nom de *Post mysterium* ou de son synonyme *Post secreta* désignant l'épiclèse occidentale et supposant déjà opéré le mystère de la consécration que maintes formules sollicitent cependant encore, tout comme les épiclèses orientales. Orsi, *op. cit.*, p. 90-96, reconnaissait déjà parfaitement l'équivalence de ces formules gallicanes et mozarabes avec les épiclèses d'Orient. Cette équivalence est même précieuse, au point de vue dogmatique et apologétique, pour réfuter l'exclusivisme de la théorie grecque touchant la *forme* de la consécration.

A Milan, l'épiclèse n'a disparu qu'au VIII^e^ siècle, affirme Rauschen, *op. cit.* Cf. Schermann, dans *Römische Quartalschrift*, 1903, p. 248. Quelle forme y affectait-elle? A défaut d'autres indications, voici comment elle se présente dans un ancien manuscrit du IX^e^ ou du X^e^ siècle, à la messe du jeudi saint. Les paroles de l'institution y sont suivies immédiatement de la prière ci-après, où l'on n'aura pas de peine à reconnaître l'anamnèse et les traces d'une épiclèse du Fils : *Hæc facimus, hæc celebramus, tua, Domine, præcepta servantes, et ad communionem invisibilem hoc ipsum, quod corpus Domini sumimus, mortem Domini nuntiamus. Tuum vero est, omnipotens Pater, mittere nunc nobis unigenitum Filium tuum quem inquærentibus sponte misisti. Qui quum sis ipse immensus et inæstimabilis, Deum quoque ex te immensum et inæstimabilem genuisti, ut cujus passione redemptionem humani generis tribuisti, ejus nunc corpus tribuas ad salutem. Per eumdem Christum Dominum nostrum, per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et nobis famulis tuis largiter præstas ad augmentum fidei et remissionem omnium peccatorum.* Muratori, *Liturgia Romana vetus*, t. I, p. 133. Cf. *Missale Ambrosianum*, Milan, 1831, p. 142-143; Hoppe, *op. cit.*, p. 92-93; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2^e^ édit., Paris, 1898, p. 208, note 2.

2° *L'épiclèse dans la liturgie romaine.* — Pour ce qui regarde la liturgie romaine, on peut répéter aujourd'hui encore ce qu'écrivait Hoppe, *op. cit.*, p. 93, en 1864 : « La question de savoir si le canon de la messe romaine contenait une épiclèse, reste jusqu'ici une question ouverte. » A cette époque, le même auteur répondait catégoriquement par l'affirmative à une telle question, et il consacrait une bonne partie de son ouvrage, p. 93-210, à démontrer le bien-fondé de son opinion. Après avoir refait avec lui l'examen des nombreux documents qu'il a réunis, je crois devoir me rallier pleinement à son avis, bien que quelques auteurs récents (P. de Puniet, Edm. Bishop, Batiffol, Varaine) adoptent l'opinion contraire ou se montrent encore hésitants. Rauschen, *op. cit.*, 2^e^ édit., p. 112, note 3; trad. Decker et Ricard, p. 1908, note 3, est trop affirmatif quand il dit, avec renvoi à Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. III, p. 86, que tout le monde s'accorde à reconnaître l'existence de l'épiclèse romaine. Disons du moins que beaucoup de liturgistes, tant anciens que modernes, la reconnaissent en effet.

L'épiclèse, croyons-nous, a existé autrefois dans la liturgie romaine, et il est possible encore aujourd'hui d'en retrouver les traces. Une lettre du pape saint Gélase (492-496) à l'évêque Elpidius de Volterra atteste cette existence à la fin du V^e^ siècle. Voici ce passage : Sacrosancta religio quæ catholica tenet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire. *Nam quomodo ad divini mysterii consecrationem cælestis Spiritus invocatus adveniet si sacerdos, qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?* Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, t. I, p. 486. Cf. *P. L.*, t. LIX, col. 143. La réponse est trop facile, qui consiste à ne voir dans ce texte d'un pape qu'une allusion à la liturgie orientale ou à celle de Volterra, mais non point à la liturgie romaine. Varaine, *op. cit.*, p. 124-126. La phrase de saint Gélase nous paraît avoir une portée générale et témoigner pour Rome tout autant que pour le reste de la chrétienté. Ailleurs encore, dans son traité *De duabus naturis*, le même auteur, au cours d'une comparaison qu'il établit entre l'eucharistie et l'incarnation, affirme que le pain et le vin « sont changés en substance divine par l'opération du Saint-Esprit, » *in hanc scilicet divinam iranseunt Sancto Spiritu perficiente substantiam.* Thiel, *op. cit.*, t. I, p. 77. Il est bien vrai qu'ici, argumentant contre le monophysisme, saint Gélase s'inspire probablement, dans l'ensemble de son ouvrage, d'écrits orientaux. Cf. Saltet, *Les sources de l'*Ἐρανιστής *de Théodoret* (extrait de la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. VI, n. 2, 3, 4, Louvain, 1905, p. 52-53). Mais cette observation ne nous semble pas diminuer la valeur de son témoignage.

On a cru longtemps que l'épiclèse romaine attestée par saint Gélase se trouvait avant le récit de l'institution et échappait ainsi, du moins, à la difficulté

que présentent les autres liturgies. D'après cette opinion, qui garde encore quelques partisans, voir, par exemple, P. de Puniet, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne écrits sur papyrus*, dans le *Congrès eucharistique de Londres*, p. 380, 390 sq., ce serait l'oraison *Quam oblationem* qui représenterait cette épiclèse. Mais l'analogie générale entre le canon occidental et les anciennes anaphores d'Orient, voir dans Hoppe, *op. cit.*, p. 119-120, le tableau des concordances entre la liturgie clémentine et la messe romaine, les similitudes remarquables du canon romain et du canon gallican ou mozarabe (voir un tableau de ces similitudes dans mon article de la *Revue augustinienne*, 1909, t. XIV, p. 313-315; cf. Cagin, avant-propos au t. V de la *Paléographie musicale*, Solesmes, 1886, p. 91-92) permettent d'affirmer, malgré toutes les opinions contraires, que le *Supra quæ* et le *Supplices te rogamus* représentent l'ancienne épiclèse romaine, « dont la forme a été légèrement modifiée pour éviter les erreurs d'interprétation auxquelles a donné lieu l'épiclèse dans certaines liturgies. » Cabrol, *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, art. *Anamnèse*, t. I, col. 1885.

A ces raisons fondamentales il faut ajouter aussi le caractère d'unité que présentent les formules du canon, depuis *Unde et memores* jusqu'au *Memento* des morts : elles forment en réalité, de l'avis des anciens liturgistes, une seule oraison : *Oratio quarta illa est, quæ proxime post consecrationem habetur in illis verbis : Unde et memores, Domine, etc., et extenditur usque ad illud : Memento etiam, Domine, nam ante (Memento) ponitur conclusio : Per Christum Dominum nostrum.* Bellarmin, *Controv.*, l. II, *De missa*, c. XXIV, cité dans Hoppe, *op. cit.*, p. 130, note 283. Cette unique oraison ainsi délimitée comprend les mêmes éléments que les prières faisant immédiatement suite aux paroles de l'institution dans les liturgies orientales. Anamnèse (*Unde et memores*); offrande (*Offerimus... de tuis donis ac datis*); prologue de l'épiclèse ou demande générale d'acceptation, puis épiclèse proprement dite (*Supra quæ* et *Supplices te*). Hoppe montre longuement, *op. cit.*, p. 121-201, à la lumière des commentaires liturgiques et d'un grand nombre d'autres documents traditionnels, que le texte et les rites de ces dernières formules y révèlent une véritable épiclèse, exprimée seulement en termes plus mystérieux que dans les autres liturgies. Voir spécialement Hoppe, p. 130 sq., 137, 141-142, 149, 155, 157, 160 sq., 165, 167 sq., 176 sq., 180-187. Voir aussi P. de Puniet, dans le *Congrès eucharistique de Londres*, p. 393, note 3, où ce critique, bien que partisan de l'opinion opposée à celle de Hoppe et à la nôtre, cite des textes insinuant clairement la demande de transsubstantiation contenue dans le *Supplices* romain. Cf. Cagin, *Te Deum ou illatio*, Paris, 1907, p. 215-238.

Quant aux signes de croix et bénédictions qui accompagnent cette oraison, nous avons vu plus haut que des esprits, tels que saint Pierre Damien et Innocent III, les considéraient comme des rites épiclétiques. Voir aussi Assémani, *Bibl. orient.*, t. II, p. 202, cité par Hoppe, *op. cit.*, p. 208, note 456. La signification de ces rites est, du reste, à ce point naturelle, qu'au temps du concile de Trente leur présence dans le canon, après les paroles du Sauveur, effarouchait maints théologiens, entre autres Maldonat, Hoppe, *op. cit.*, p. 110-111, et que plusieurs Pères du concile exprimèrent le désir de les voir supprimer : *Placeret multis quod non fierent cruces super hostiam consecratam, ne videretur aliquid deesse ad suam sanctificationem.* Le Plat, *Monumenta...*, t. V, p. 432.

Nicolas Cabasilas et, après lui, un grand nombre de liturgistes et de théologiens orientaux, voient, eux aussi, l'épiclèse romaine dans les prières en question. Orsi écrit à ce sujet, *op. cit.*, p. 122 : *Easdem esse nos laudatæ orationis (Jube hæc perferri) atque apud Græcos invocationis Spiritus Sancti notiones, lubens admitto, et a Cabasila non contemnendis rationibus toto illo capite demonstratur.*

Tout nous paraît concorder à attester l'existence, après le récit de l'institution, d'une épiclèse romaine analogue pour le sens à toutes les autres, bien qu'assez différente dans les expressions. Toutefois il est possible que le canon romain ait possédé, comme les anaphores égyptiennes, une double épiclèse : l'une plus courte avant le récit de la cène (*Quam oblationem*); l'autre plus explicite, l'épiclèse normale (*Supra quæ* et *Supplices te*), après ce récit. Voir mon article : *L'épiclèse dans le canon romain de la messe*, dans la *Revue augustinienne*, 1909, t. XIV, p. 303-378. Cf. Maltzew, *De vestigiis epicleseos in missa romana*, dans *Acta II conventus Velehradensis*, Prague, 1910, p. 135-143. Tout nous porte à conclure avec Hoppe, *op. cit.*, p. 208-209, à la concordance absolue du canon romain et des anaphores orientales. « L'acte consécratoire est ici comme là, au point de vue liturgique, une *solemnis oratio* développée en un grand acte de prière et de bénédiction, en une invocation de la puissance créatrice de Dieu, en une épiclèse du Verbe ou du Saint-Esprit. Le mode de consécration ne diffère pas substantiellement, ni quant au texte ni quant aux rites, de celui des Églises orientales. La chaire de Pierre a conservé intact l'héritage que lui a laissé le prince des apôtres et, en vertu de sa primauté, elle scelle comme pleinement catholique l'héritage des autres Églises. » Nous faisons volontiers nôtre cette conclusion, en y ajoutant seulement l'affirmation expresse de l'efficacité consécratoire absolue que possèdent, indépendamment des autres prières liturgiques, les paroles de l'institution constituant la formule centrale de cette euchologie eucharistique. Ajoutons aussi qu'il faut nécessairement faire la part de l'hypothèse en ce qui concerne l'origine apostolique attribuée ici nettement par Hoppe à l'épiclèse. Nous devons, d'ailleurs, dire maintenant un mot de cette question.

Signalons auparavant une dernière donnée sur laquelle il y aurait lieu d'insister beaucoup au point de vue liturgique, et qui ne laisse pas d'avoir aussi une grande importance théologique : c'est l'existence, dans toutes les liturgies d'Orient et d'Occident, pour l'administration de tous les sacrements ou même des sacramentaux, d'épiclèses analogues aux épiclèses eucharistiques. La comparaison avec les épiclèses de la bénédiction de l'eau baptismale ou de la bénédiction des huiles serait particulièrement intéressante.

III. ORIGINES DE L'ÉPICLÈSE. — On peut soutenir, nous venons de le montrer, que l'épiclèse existait dans toutes les liturgies au Ve siècle. Est-ce à dire qu'elle ait été absolument primitive? Cette universalité même porterait à le penser, et plusieurs liturgistes l'ont admis. Hoppe, *op. cit.*; Renaudot, *op. cit.*, passim; Orsi, *op. cit.*, p. 88-89; Cagin, *op. cit.*, etc. L'analogie générale des anaphores suppose, en effet, un fonds commun de la liturgie primitive, dont l'épiclèse pourrait bien avoir fait partie. Cf. Cabrol, *Dict. d'archéol. chrét. et de lit.*, art. *Anaphore*, t. I, col. 1912; *Canon*, t. II, col. 1900. Cependant quelques auteurs récents ne sont pas de cet avis. Batiffol voit dans l'épiclèse du Saint-Esprit une évolution de l'époque constantinienne. Schermann, Baumstark, Buchwald, auxquels semble se rallier Rauschen (voir les références dans l'ouvrage de ce dernier, *Eucharistie und Busssakrament*, 2e édit., 1910, p. 113), ont essayé de prouver qu'elle datait seulement de l'époque des pneu-

matomaques (fin du IVe siècle). Cette hérésie a provoqué sans doute l'addition de la série plus ou moins longue d'épithètes dont le Saint-Esprit se trouve qualifié en maintes liturgies, comme celles de saint Jacques et de saint Marc. Mais « l'existence de l'épiclèse est incontestablement antérieure, » Cabrol, *op. cit.*, t. I, col. 1913 : des textes tels que ceux de saint Cyrille de Jérusalem, bien antérieurs aux pneumatomaques, le prouvent péremptoirement; joignez-y l'allusion assez claire à l'épiclèse que fait saint Basile dans son traité *De Spiritu Sancto*, XXVIII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188, dirigé précisément contre l'hérésie en question. Il n'y a pas à aller contre des témoignages aussi formels : d'autant que l'épiclèse du Verbe qui, au dire de ces auteurs, aurait précédé celle du Saint-Esprit, laisse intacte la difficulté théologique, puisqu'elle a même place et même sens.

Nous ne saurions, du reste, admettre d'une manière générale cette hypothèse de l'antériorité de l'épiclèse du Verbe et de son remplacement, à une époque donnée, par l'épiclèse du Saint-Esprit. Cette époque, nous venons de le voir, ne peut être celle des pneumatomaques. Ce ne peut pas être davantage l'époque constantinienne, puisque la *Didascalie*, qui date, selon Funk, de la seconde moitié du IIIe siècle, contient des allusions assez claires à l'invocation eucharistique du Saint-Esprit. On y lit en effet : *Gratiarum actio* (εὐχαριστία) *per Sanctum Spiritum sanctificatur. Didascalia apost.*, VI, XXI, 2, édit. Funk, p. 370. Et un peu plus loin : *Eam quæ secundum similitudinem regalis corporis Christi est, acceptam eucharistiam offerte,... panem mundum præponentes qui per ignem factus est et per invocationem sanctificatur. Ibid.*, VI, XXII, 2, p. 376. *Sanctificare* est visiblement, dans ces textes, synonyme de *consacrer*. Or, cette sanctification est attribuée d'une part au Saint-Esprit et d'autre part à une invocation, autant vaut dire à une invocation du Saint-Esprit, à une épiclèse.

On peut se demander si une telle épiclèse était aussi explicite que les formules révélées par les documents postérieurs. Dom Cagin a préparé un important travail sur le *thème apostolique de l'anaphore*, encore inédit, mais dont les grandes lignes ont été indiquées par un article de dom Souben, *Le canon primitif de la messe*, dans les *Questions ecclésiastiques* de Lille, avril 1909. Il y émet l'hypothèse que l'épiclèse primitive, tout en ayant sa place après le récit de la cène, ne sollicitait que l'effet spirituel du sacrement et du sacrifice, sans mentionner la demande de transsubstantiation. Une telle conclusion, si elle était prouvée, serait fort intéressante pour la théologie et l'apologétique. On l'appuie sur la *Constitution ecclésiastique* qui contient, en effet, après le récit de l'institution et l'anamnèse, l'épiclèse suivante : *Suppliciter oramus te ut mittas Spiritum tuum Sanctum super oblationes hujus Ecclesiæ, pariterque largiaris omnibus qui sumunt de eis (ut prosit eis) ad sanctitatem, ut repleantur Spiritu Sancto, et ad confirmationem fidei in veritate, ut te celebrent et laudent in Filio tuo Jesu Christo, in quo tibi (sit) laus et potentia in sancta Ecclesia et nunc et semper et in sæcula sæculorum, amen. Constitutiones eccl. ægyptiacæ*, I (XXXI), 21, dans Funk, *Didascalia et Constitutiones apostol.*, Paderborn, 1906, t. II, p. 100. Cette épiclèse, on le voit, ne suppose nullement que l'Esprit-Saint soit prié d'opérer la transsubstantiation. Ce qu'on demande, c'est qu'il descende sur les oblations afin de réunir par le lien de l'unité tous les fidèles qui les recevront. Mais avons-nous vraiment ici l'épiclèse primitive? Non, certainement, si l'on admet avec Funk, qui a étudié de près la question, *Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*, Mayence, 1901, p. 147-150, que la *Constitution ecclésiastique égyptienne* est postérieure aux *Constitutions apostoliques*. Ces dernières, on le sait, possèdent l'épiclèse explicite à double membre. Du reste, la demande de transsubstantiation semble bien être déjà rattachée à l'épiclèse dans les passages cités de la Didascalie.

Si l'on admet, comme y inclinent plusieurs auteurs, que la liturgie des *Constitutions apostoliques*, VIII, 5-16, appelée liturgie clémentine parce qu'elle est censée transmise par saint Clément de Rome, représente la liturgie la plus voisine des temps apostoliques, il paraît difficile de ne pas tenir l'épiclèse proprement dite pour une pièce tout à fait primitive.

IV. FONDEMENTS SCRIPTURAIRES DE L'ÉPICLÈSE. — Sans prétendre trancher cette délicate question d'origine liturgique, on peut trouver à l'épiclèse certains fondements scripturaires. Ainsi Heb., IX, 14, où l'auteur inspiré semble faire allusion à l'intervention du Saint-Esprit dans le sacrifice du Christ contrastant de ce chef avec les sacrifices mosaïques. Il y est dit que « le sang du Christ qui, *par l'Esprit éternel*, διὰ Πνεύματος αἰωνίου, s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera notre conscience des œuvres mortes, pour servir le Dieu vivant. » On sait que la Vulgate porte : *per Spiritum Sanctum*, comme d'ailleurs plusieurs manuscrits grecs portent ἁγίου au lieu de αἰωνίου. Cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 351, note 1. Les deux leçons se rencontrent aussi chez les Pères qui, d'ailleurs, donnent à l'une et à l'autre un sens identique. Cf. S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, VIII, 99, *P. L.*, t. XVI, col. 728; S. Jean Chrysostome, *In Heb.*, homil. XV, n. 2, *P. G.*, t. LXIII, col. 120; *In Joa.*, homil. LXXIV, *P. G.*, t. LIX, col. 402. Voici l'idée qui ressort de l'ensemble du passage auquel ce texte scripturaire est emprunté. Il s'agit de faire voir la transcendance du sacrifice du Christ sur les sacrifices de l'ancienne loi. Après l'avoir montrée par la différence de la matière, l'auteur la confirme par la différence du mode. Dans le rituel mosaïque, le mode du sacrifice, c'est l'aspersion du sang et l'holocauste par le feu, ou d'autres actes également matériels et grossiers, Lev., XVI, 1-34; le mode spécial du sacrifice du Christ, c'est d'être offert par le moyen de l'Esprit éternel, de l'Esprit-Saint. On voit combien cette idée ressemble à celle qui fait le fond de toutes les formules d'épiclèse : à savoir, l'intervention mystérieuse du Saint-Esprit au sacrifice du corps et du sang de Jésus-Christ, intervention à laquelle est souvent rattachée, de même que dans ce verset de l'Épître aux Hébreux, la purification des consciences pour le service du Dieu vivant. Plusieurs formules occidentales d'épiclèse, *Missale mixtum*, dans *P. L.*, t. LXXXV, col. 604, 605, 620, et un grand nombre de docteurs orientaux, entre autres saint Éphrem et saint Jean Chrysostome, cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 255 sq., expriment une analogie symbolique entre l'action du feu céleste dans certains holocaustes anciens et l'intervention du Saint-Esprit dans le sacrifice eucharistique. La divinité de la troisième personne de la Trinité y est considérée comme un feu salutaire qui consume la victime, consomme le sacrifice et purifie nos cœurs : tout autant d'idées qui présentent avec celles de Heb., IX, 14, un parallélisme frappant. Comparer, dans l'épiclèse de la liturgie clémentine, l'attribut de « témoin des souffrances du Christ » donné au Saint-Esprit, Brightman, *op. cit.*, p. 21; comparer aussi, dans les prières du missel romain avant la communion du prêtre, l'expression : *qui voluntate Patris, cooperante Spiritu Sancto, per mortem tuam mundum vivificasti.*

De ce texte de l'Épître aux Hébreux il faut rapprocher Rom., XV, 16. Saint Paul y parle de « la grâce que Dieu m'a faite d'être ministre de Jésus-Christ

pour les gentils, en m'acquittant du divin service de l'Évangile de Dieu, afin que l'offrande des gentils soit agréée, *étant sanctifiée dans le Saint-Esprit* : » εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προσφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν Πνεύματι ἁγίῳ. On voit avec quelle insistance l'Apôtre marque ici le caractère sacerdotal, liturgique en quelque sorte, de sa mission. Aussi n'est-il pas étonnant que ce texte biblique ait été utilisé, par exemple, dans la liturgie grecque de saint Jacques au cours d'une de ces oraisons d'offertoire que nous avons appelées des prolepses d'épiclèse. Brightman, *op. cit.*, p. 47. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 97, note 225.

Un autre fondement scripturaire de l'épiclèse consiste dans le discours de la cène. Joa., XV-XVII. Le fait de voir unie, dans ce discours d'adieu, la pensée de la passion, de la résurrection, de l'ascension et de la Pentecôte, l'insistance de Jésus à parler de l'activité future du Saint-Esprit, le tout en relation directe avec l'eucharistie qui vient d'être instituée et avec la prière que le Sauveur recommande de faire « en son nom », c'est-à-dire la divine liturgie, tout cela est bien de nature à porter à croire que le canon de la messe s'est inspiré de ce discours. Le sacrifice de l'autel constitue la grande théophanie de l'économie nouvelle. A cette théophanie eucharistique, les trois personnes divines ont leur rôle comme dans les théophanies évangéliques : le Père, en qui est Jésus et qui est en Jésus, Jésus lui-même, prêtre et victime, et le Saint-Esprit qui est envoyé par le Père et qui rend témoignage de Jésus. Et cette théophanie eucharistique a pour but de produire entre le Christ et les disciples une union mystérieuse dont l'union des trois personnes divines entre elles est le type idéal. Qui ne voit que ces idées générales se retrouvent sous diverses formes au fond de toutes les anaphores et de toutes les formules d'épiclèse? Notons, en passant, dans Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 136, 144, une épiclèse syriaque qui s'inspire visiblement, pour une expression, de Joa., XVI, 14 : *per illapsum Spiritus Sancti, qui a Filio tuo accipit substantialiter.*

Sans doute, des rapprochements de ce genre ne suffisent pas à lever toutes les difficultés; néanmoins, dans des questions aussi complexes, nous croyons qu'ils ont quelque valeur. « Les discours du Christ après la cène, a-t-on écrit avec raison, renferment toute la doctrine johannique (du Saint-Esprit) : ils préparent l'ère nouvelle qui va commencer, la vie de l'Esprit dans l'Église, et ils l'expliquent tout entière. » Lebreton, *op. cit.*, p. 418-419. L'eucharistie devant occuper dans l'économie nouvelle une place prépondérante, quoi d'étonnant que le Sauveur, dans ses instructions suprêmes, y dévoile à ses apôtres l'activité mystérieuse du Paraclet? Sans doute, les apôtres ne comprirent pas tout de suite, dès le jeudi-saint, la portée des paroles du Maître. Mais Jésus ressuscité leur apparut plusieurs fois, durant les quarante jours qui précédèrent son ascension, « les entretenant du royaume de Dieu. » Act., I, 3. Ce simple mot de saint Luc nous ouvre de larges perspectives sur les enseignements complémentaires donnés alors par le Sauveur à ses disciples, comme pour réaliser ce verset de son discours d'adieu : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne pouvez pas les porter maintenant. » Joa., XVI, 12. La tradition chrétienne primitive a compris parmi ces choses, dont le Christ ressuscité entretint les siens, des instructions spéciales sur le service eucharistique. S. Justin, *Apol.*, I, LXVII, *P. G.*, t. VI, col. 432; Eusèbe, *Vita Constantini*, III, XLIII, *P. G.*, t. XX, col. 1104. Cf. Clément de Rome, *I Cor.*, XL, 4-5, *P. G.*, t. I, col. 289. Le Saint-Esprit vint à la Pentecôte parachever l'instruction des disciples et leur rappeler tout ce que Jésus leur avait dit. Le Paraclet illuminateur les éclaira, entre autres choses, sur son activité propre et en particulier sur son intervention dans le mystère eucharistique. Sans préjuger la question des origines de l'épiclèse, nous croyons qu'il n'est pas téméraire de lui trouver dans le discours de la cène un fondement scripturaire de nature à en souligner une fois de plus l'importance théologique. Ce discours, outre qu'il accentue très nettement l'activité générale du Saint-Esprit, à côté de celle du Père et du Fils, dans la nouvelle économie du salut, nous semble, pour ainsi dire, situer spécialement son intervention dans le mystère eucharistique par rapport à la série des actes qui concourent à ce mystère. C'est pourquoi nous sommes porté à y voir le fondement scripturaire dont s'est servie la liturgie antique pour situer à son tour l'épiclèse dans la série des faits et des formules concourant au rite complet du sacrifice.

Le récit évangélique de la conception surnaturelle de Jésus en Marie de *Spiritu Sancto*, Matth., I, 18-20; Luc., I, 35, constitue un fondement scripturaire de l'épiclèse en vertu d'un raisonnement théologique, c'est-à-dire à raison de l'analogie entre l'incarnation et la transsubstantiation, attribuées l'une et l'autre par appropriation au Saint-Esprit. Cette analogie posée — et c'est là, peut-on dire, un postulat de la doctrine catholique — est-il surprenant que les Pères et les liturgies aient pris texte de ces passages évangéliques pour en tirer de suggestives applications à l'intervention eucharistique de l'Esprit divin? On constate ces applications dans maintes formules d'épiclèse. Dans les textes syriaques, en particulier, les mots employés pour désigner la descente du Saint-Esprit sur les oblats eucharistiques sont les mêmes que pour exprimer sa descente sur la Vierge au moment de l'incarnation. Ils correspondent aux verbes grecs ἐπέρχομαι et ἐπισκιάζω mis par l'Évangile sur les lèvres de l'ange Gabriel annonçant à Marie le comment du grand mystère. Cf. Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 224-225; t. II, p. 88, 90-91, 512, 513. Voir aussi, entre autres documents analogues, une épiclèse du missel mozarabe, *P. L.*, t. LXXXV, col. 620.

A ces fondements scripturaires de l'épiclèse, il convient peut-être d'ajouter, au moins comme thème d'utilisation patristique, I Tim., IV, 4, 5 : « Tout ce que Dieu a créé est bon, et l'on ne doit rien rejeter de ce qui se prend *avec action de grâces, parce que cela est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière.* » La phrase de saint Paul ne saurait être restreinte à signifier l'aliment eucharistique. Il n'en est pas moins vrai que plusieurs Pères, entre autres Origène et saint Grégoire de Nysse, en ont fait directement l'application à ce dernier et ont employé la même formule pour désigner la prière transsubstantiatrice. *P. G.*, t. XIII, col. 948-949; t. XLV, col. 97.

Resterait à parler des termes εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, employés par les synoptiques et par saint Paul dans le récit de la cène, et que plusieurs auteurs, surtout parmi les Orientaux, ont fait valoir en faveur de l'épiclèse. Nous allons essayer d'en déterminer la signification en examinant, d'après les textes sacrés, de quelle manière Jésus-Christ opéra la consécration eucharistique à la dernière cène.

IV. LA FORMULE DE CONSÉCRATION EUCHARISTIQUE D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE : LA CONSÉCRATION A LA DERNIÈRE CÈNE. — Comment Notre-Seigneur a-t-il accompli, au cénacle, le soir du jeudi saint, la transformation du pain et du vin en son corps et en son sang? Par quels gestes ou par quelles formules?

L'ensemble des théologiens et des exégètes, à quelques rares exceptions près, répondent que Jésus a

consacré en prononçant ces paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Cependant il n'y a à ce sujet aucune définition de foi, et plusieurs auteurs tant anciens que modernes ont attribué à ces paroles une simple valeur déclarative : le Sauveur, avant de les proférer, aurait déjà opéré le changement miraculeux par un geste de bénédiction ou par une formule qui ne nous a pas été transmise.

Disons dès maintenant que tout favorise l'opinion commune, tant dans les écrits du Nouveau Testament que dans les documents patristiques ou conciliaires. Et Suarez déclare avec raison que l'opinion contraire mériterait, à tout le moins, la note de témérité. Disp. LVIII, sect. I, n. 4.

1° *Les récits de l'institution.* — Toutefois, pour nous faire une opinion motivée sur ce point, nous allons examiner les divers récits de l'institution de l'eucharistie. Ils sont au nombre de quatre, fournis les trois premiers par les Évangiles synoptiques, le quatrième par la Ire Épître de saint Paul aux Corinthiens.

Voici ces quatre relations. C'est à dessein que l'on a donné à la traduction un caractère très littéral, de manière à reproduire aussi fidèlement que possible la physionomie du texte grec original; on ne citera de ce dernier que les mots nécessaires pour la discussion.

Matth., XXVI, 20, 26-29.	Marc., XIV, 17, 22-25.	Luc., XXII, 14-20.	I Cor., XI, 23-25.
20. Le soir venu, Jésus était à table avec les douze disciples. (Suit l'annonce de la trahison de Judas, 21-25.) 26. Pendant qu'ils mangeaient, Jésus, prenant (λαβών) du pain et [le] bénissant (εὐλογήσας), [le] rompit et le donnant (δούς) aux disciples, dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps. 27. Et prenant (λαβών) une coupe et rendant grâces (εὐχαριστήσας), il la leur donna en disant (λέγων) : « Buvez-en tous, 28. car ceci est mon sang, [le sang] de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup en rémission des péchés. 29. Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le royaume de mon Père. »	17. Le soir venu, Jésus vient avec les douze. (Suit l'annonce de la trahison de Judas, au cours du repas, 18-21.) 22. Pendant qu'ils mangeaient, prenant (λαβών) du pain, [le] bénissant (εὐλογήσας), il [le] rompit et le leur donna et dit : « Prenez, ceci est mon corps. » 23. Et prenant (λαβών) une coupe, rendant grâces (εὐχαριστήσας) il la leur donna, et ils en burent tous. 24. Et il leur dit : « Ceci est mon sang, [le sang] de l'alliance qui est répandu pour beaucoup. 26. En vérité je vous le dis, je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai, nouveau, dans le royaume de Dieu. »	14. Lorsque l'heure fut venue, il se mit à table, et les apôtres avec lui. 15. Et il leur dit : « J'ai ardemment désiré manger cette pâque avec vous avant de souffrir. 16. Car, je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu. » 17. Et ayant reçu (δεξάμενος) une coupe, rendant grâces (εὐχαριστήσας), il dit : « Prenez ceci et distribuez-le entre vous. 18. Car je vous le dis : je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu. » 19. Et prenant (λαβών) du pain, rendant grâces (εὐχαριστήσας), il [le] rompit et [le] leur donna en disant (λέγων) : « Ceci est mon corps, 19b. qui est donné; faites cela en mémoire de moi. » 20. [Il prit] de même la coupe après le souper en disant (λέγων) : « Cette coupe [est] la nouvelle alliance en mon sang qui est répandu pour vous. » (Suit la dénonciation du traître, 21-23.)	23. J'ai appris du Seigneur ce que je vous ai aussi enseigné, que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, 24. et, rendant grâces (εὐχαριστήσας), [le] rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui [est donné] pour vous. Faites cela en mémoire de moi. » 25. [Il fit] de même aussi pour la coupe, après avoir soupé, en disant (λέγων) : « Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang. Faites cela, chaque fois que vous [la] boirez, en mémoire de moi. »

A regarder de près ces quatre récits, on n'a pas de peine à constater qu'ils forment deux groupes parallèles : d'un côté, saint Matthieu et saint Marc; de l'autre, saint Luc et saint Paul. Ces deux groupes sont substantiellement concordants et paraissent indépendants l'un de l'autre.

Sans entrer dans le détail des objections rationalistes contre l'historicité de ces documents, objections victorieusement réfutées, d'ailleurs, par la critique catholique, il nous sera utile de nous arrêter un instant à deux anomalies souvent signalées dans les récits que nous étudions. Ce sont deux cas d'interversion assez notables au sujet des paroles que Jésus prononça sur le calice.

La première anomalie est celle que présente saint Marc, qui, à l'encontre des trois autres narrateurs, place la participation des convives à la coupe avant la formule même de la seconde consécration : « Il leur donna la coupe *et ils en burent tous; et il leur dit* : Ceci est mon sang, [le sang] de l'alliance, répandu pour beaucoup. » La seconde consiste dans la place, différente chez les deux premiers synoptiques et chez le troisième, qu'occupe la déclaration eschatologique du Christ : « Je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'à ce que le royaume des cieux soit venu. » Saint Luc rapporte cette parole à une première coupe, au début du repas; saint Matthieu et saint Marc ne la signalent qu'après la consécration du calice. De part et d'autre, une question se pose : la première coupe de saint Luc est-elle eucharistique? Ce verset eschatologique est-il, dans saint Matthieu et saint Marc, à sa place normale?

La première anomalie, celle qui concerne l'anticipation narrative de saint Marc, a depuis longtemps reçu une explication naturelle. La petite phrase du deuxième Évangile : « et ils en burent tous, » doit être considérée comme « une parenthèse, amenée par le rapprochement naturel des idées entre la présentation de la coupe et le fait de boire, une anticipation glissée rapidement et qui ne prétend pas interrompre la trame du récit; d'autant que cette phrase, d'un grec hébraïsant, peut signifier aussi bien la simultanéité que la succession des actes. » Rivière, *Histoire du dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 82. C'est un simple artifice historique, très fréquent dans la Bible, et bien connu des commentateurs anciens qui l'appelaient *hysterologia*. *In Marco*, XIV, 23, *est hysterologia, dum ait : Et biberunt ex illo omnes, ac mox consecrasse narrat.* Corneille de Lapierre, *In Matth.*, XXVI, 27, *Commentar.*, Naples, 1854 sq., t. VIII, p. 379.

Quant à la déclaration eschatologique, elle est présentée « comme un *asyndeton*, sans lien organique avec le contexte immédiatement précédent : un simple καὶ εἶπεν αὐτοῖς (*et il leur dit*), qui l'introduit, peut parfaitement indiquer un complément, étranger par son origine aux formules de consécration auxquelles il fait suite. » C. Van Crombrugghe, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. IX (1908), p. 331-332. A cette explication il convient d'en ajouter une seconde, qui consiste à rétablir d'après saint Luc l'ordre des faits, et à voir dans la première coupe signalée par lui autre chose que la coupe eucharistique.

Sans insister ici sur les difficultés du texte sacré, voici comment nous résumerons cette question, avec Van Crombrugghe, *op. cit.*, contre Andersen, Loisy, Viteau, Batiffol, etc., qui admettent que la péricope Luc., XXII, 14-20, comprend deux récits concentriques de la même cène eucharistique.

« Tout porte à croire que saint Luc a voulu rapporter deux cènes distinctes. La première est toute pascale, celle que Jésus a vraiment désiré de manger avec ses disciples : au cours de ce repas rituel, Jésus fait circuler une des coupes prévues par l'usage juif, et à cette occasion il prononce le logion eschatologique : « Je ne boirai plus du produit de la vigne jusqu'au jour où le royaume de Dieu sera venu. » Cette pâque est la pâque de l'ancienne alliance; elle est rapportée en deux actes, précisément parce qu'elle va être remplacée par les deux actes de la cène eucharistique, dont l'institution est exposée aux versets 19-20. » Van Crombrugghe, *op. cit.* Cette distinction des deux cènes dans le récit de saint Luc a été soutenue aussi par A. Resch, *Ausserkanonische Parallelltexte*, Leipzig, 1895, t. III, p. 676.

Saint Matthieu et saint Marc, eux, ne parlent que d'une seule coupe, la coupe eucharistique. Comme ils ont voulu néanmoins signaler le logion eschatologique, ils l'ont rattaché à cette unique coupe. Mais il est visible que, dans les deux premiers synoptiques, ce logion n'est pas à sa vraie place, puisqu'il y est question du *fruit de la vigne*, et que saint Luc a raison de le rapporter à une coupe différente de la coupe eucharistique. Cf. Panel, *Préliminaires historiques de la passion de Jésus, Étude critique* (thèse), Lyon, 1903, p. 93-95; E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 461-468.

2° *Action de grâces, bénédiction et formule consécratoire.* — On a opposé, entre autres raisons, à la distinction des deux cènes, l'une pascale et l'autre eucharistique, dans le récit de saint Luc, la présence — de part et d'autre — d'une action de grâces désignée par le verbe εὐχαριστήσας et que l'on identifie, sans plus, avec la consécration eucharistique. Telle est l'argumentation de J. Viteau, qui écrit : « Au ℣. 17 (de S. Luc) on lit : καὶ δεξάμενος ποτήριον εὐχαριστήσας εἶπεν, *alors il prit une coupe, la consacra et dit...* Au ℣. 20, on lit : καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως, *il fit la même chose pour la coupe.* Il faut donc suppléer devant τὸ ποτήριον les mêmes verbes que devant ἄρτον, c'est-à-dire καὶ λαβὼν τὸ ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς λέγων, il prit la coupe, la *consacra* et la leur donna en disant... Il y aurait eu ainsi deux consécrations pour la coupe, l'une avant le dîner et l'autre après, ce qui n'est ni naturel ni logique. » J. Viteau, *L'évangile de l'eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1904, t. XXXIX, p. 8 sq.

Que cette double consécration du calice ne soit ni naturelle ni logique, j'en conviens parfaitement. Mais pour admettre une consécration unique de la coupe, est-il nécessaire, comme semble le croire J. Viteau, de donner au mot εὐχαριστήσας un sens différent au ℣. 17 et au ℣. 20 où il doit être suppléé? Faut-il dire que, dans le premier cas, il s'agit d'une simple bénédiction, et d'une consécration dans le second cas? Pas le moins du monde, croyons-nous. Mais alors que signifie cet εὐχαριστήσας ou son équivalent εὐλογήσας, et à quelle *action de grâces* ou à quelle *bénédiction* font allusion ces mots?

Il est certain, d'après les récits évangéliques, que l'institution de l'eucharistie eut lieu au cours, ou plus probablement, à la fin d'un repas du soir. Bien que les synoptiques ne paraissent pas pouvoir s'expliquer autrement que du repas pascal proprement dit, il nous importe peu ici de discuter ce point.

Or, il n'est pas douteux que Jésus ait pratiqué, au cours de sa vie, les usages juifs, et notamment la bénédiction ou action de grâces, usitée dans les repas. L'Évangile signale à plusieurs reprises la bénédiction ou l'action de grâces jointe à la fraction du pain. Ainsi dans le récit de la multiplication des pains, les quatre évangélistes montrent le Christ *bénissant* et *rendant grâces* avant de distribuer le pain à la foule. Les synoptiques ajoutent même le geste des yeux levés vers le ciel. Matth., XIV, 19; Marc., VI, 41; Luc., IX, 16.

Dans le récit de la cène, les mots εὐχαριστήσας ou εὐλογήσας doivent désigner une action analogue à la bénédiction du pain et du vin en usage chez les juifs dans les repas ordinaires. Ils ne désignent donc pas la consécration, mais plutôt un rite préparatoire à la consécration.

Cette explication se fonde, en outre, sur le sens primitif des verbes εὐχαριστεῖν et εὐλογεῖν, lequel, tout comme pour l'hébreu *barak* qu'ils traduisent, ne comporte en aucune façon l'idée de consécration. Cette signification de *consacrer*, que les verbes εὐχαριστεῖν et εὐλογεῖν n'avaient pas primitivement, ne tarda pas à leur être donnée par les auteurs chrétiens. Saint Paul, appliquant à l'eucharistie une expression juive qui désignait la troisième coupe pascale, l'appelle *le calice de bénédiction que nous bénissons*, τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, I Cor., X, 16; et saint Justin dit que le pain et le vin sont *eucharistiés* par la formule de prière qui vient du Christ, *Apol.*, I, 66. Orsi, *Dissertatio theologica*, p. 5 sq., cite un bon nombre de liturgies orientales qui, comprenant l'action de grâces au sens de *sanctification, consécration*, disent : *gratias egit, benedixit, sanctificavit et gustavit, et postea dedit discipulis suis dicens : Hoc est corpus meum.* Voir aussi Hoppe, *op. cit.*, p. 296-297. La liturgie grecque de saint Jacques porte même ceci : ἀναδείξας σοὶ τῷ Θεῷ καὶ Πατρί, εὐχαριστήσας, πλήσας Πνεύματος Ἁγίου, ἔδωκε. Brightman, *op. cit.*, p. 52. Mais dans les récits évangéliques de la cène les deux mots εὐχαριστήσας et εὐλογήσας gardent encore exclusivement leur sens juif.

Il faut ajouter enfin que le participe aoriste paraît bien exprimer ici la consécution entre la *bénédiction* et la formule consécratoire, et tout autant le caractère secondaire de la *bénédiction* ou *action de grâces*. Sans doute, d'après la syntaxe grecque, le participe aoriste peut s'employer pour le participe présent, par attraction, lorsque le verbe principal est à l'indicatif aoriste. Mais cette observation grammaticale favorise notre explication, loin de la contredire. Nous verrions volontiers l'application de cette règle dans le texte de saint Matthieu pour exprimer la concomitance de l'action de grâces avec la fraction, précédant l'une et l'autre l'acte de donner aux apôtres l'aliment eucharistique *en disant* la parole consécratoire : Ceci est mon corps. C'est ainsi que la phrase du premier Évangile : λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν, Matth., XXVI, 26, pourrait se traduire de la manière suivante : « Jésus, prenant du pain et le bénissant (ou : rendant grâces), le rompit,

puis le donna aux disciples en disant : Prenez et mangez, ceci est mon corps. » Il paraît bien difficile d'admettre la concomitance de tous ces actes, et bien que les auteurs sacrés n'en aient pas marqué de façon rigoureusement précise l'ordre de succession, la consécution de la formule consécratoire par rapport à la bénédiction ou action de grâces semble indéniable.

Quant à la formule consécratoire elle-même, voir EUCHARISTIE DANS L'ÉCRITURE.

Voici comment, on pourrait résumer l'histoire de l'institution de l'eucharistie. Pendant le repas, probablement au début, Jésus avait annoncé sa passion et qu'il ne mangerait plus la Pâque jusqu'à son accomplissement dans le royaume de Dieu. Luc., XXII, 15, 16. Ce fut vraisemblablement en prenant une des coupes prescrites par le rituel juif, peut-être la première, qu'il réitéra cette annonce, et déclara qu'il ne boirait plus du produit de la vigne jusqu'à l'avènement du royaume de Dieu. Luc., XXII, 17-18; Matth., XXVI, 29; Marc., XIV, 25. Avant la fin du repas, sans que nous puissions savoir à quel moment précis, Jésus prit du pain, le bénit en rendant grâces, c'est-à-dire en louant Dieu, et le rompit; puis il le donna aux disciples en disant : « Prenez, mangez. Voici mon corps pour vous, » c'est-à-dire, comme l'a traduit saint Luc : « Ceci est mon corps qui est donné pour vous. » Et il ajouta : « Faites ceci en mémoire de moi. » A la fin du repas, sans doute au moment de boire la coupe qui devait clore le festin, Jésus prit le calice et rendit grâces en louant Dieu; puis, faisant allusion à l'ancienne alliance de Dieu avec Israël par l'intermédiaire de Moïse, alliance consacrée par le sang des victimes répandu sur le peuple, Exod., XXIV, 3-8; cf. Zach., IX, 11, et rappelant la nouvelle alliance prédite par les prophètes, Jer., XXXI, 31 sq.; Ezech., XVI, 60 sq.; Ose., II, 20, il dit aux apôtres en leur présentant le calice : « Buvez-en tous, car voici le calice, la nouvelle alliance dans mon sang, » c'est-à-dire, selon l'expression des deux premiers synoptiques : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, qui est répandu pour vous et pour un grand nombre en rémission des péchés. » Enfin il ajouta : « Faites ceci, toutes les fois que vous boirez (de ce calice), en mémoire de moi. »

3° *Les diverses opinions.* — Il sera utile d'ajouter un aperçu des diverses opinions émises au sujet de la manière dont Jésus-Christ a consacré au cénacle.

Saint Thomas, à propos de l'objection que, dans le récit évangélique, la bénédiction précède les paroles sacramentelles, signale les opinions connues de son temps. « Certains ont dit que le Christ, en vertu du pouvoir d'excellence (c'est-à-dire d'un pouvoir suréminent propre à Jésus-Christ, en vertu duquel il peut, par exemple, produire dans le rite sacramentel l'effet du sacrement, cf. S. Thomas, III^a, q. LXVI, a. 3), qu'il avait sur les sacrements, opéra ce sacrement sans aucune forme verbale, et qu'ensuite il prononça les paroles qui devaient être désormais pour les autres la forme de la consécration. C'est ce que semblent donner à entendre les lignes suivantes d'Innocent III († 1180) au l. IV, *De myster. missæ*, VI : « On peut « dire que le Seigneur consacra par sa vertu divine et « qu'il prononça ensuite la forme que ses disciples « devaient employer après lui pour la consécration. » D'autres ont dit que la bénédiction dont parle l'Évangile se fit par des paroles que nous ignorons... D'autres enfin, que cette bénédiction se fit par les mêmes paroles qu'aujourd'hui, mais que le Christ les prononça deux fois, d'abord secrètement pour consacrer, puis à haute voix pour instruire les apôtres. » *Sum. theol.*, III^a, q. LXXVIII, a. 1, ad 1^um. Cf. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, a. 1, q. V, ad 1^um.

Ajoutons-y l'opinion de saint Thomas lui-même qui, avec plusieurs Pères anciens, avec saint Bonaventure et un certain nombre d'autres auteurs, acceptant le sens ultérieur des mots εὐλογεῖν et εὐχαριστεῖν, a pensé que le Sauveur bénit ou rendit grâces en disant les paroles sacramentelles : Ceci est mon corps, ceci est mon sang.

Le passage cité d'Innocent III exprime une opinion reconnue par lui comme probable, plutôt que son opinion personnelle. Au chapitre indiqué de son ouvrage sur le sacrement de l'autel, composé, comme on sait, avant son élévation au souverain pontificat, il pose nettement la question : *quando Christus confecit et sub qua forma?* Or voici la première réponse qu'il y fait : *Cum ad prolationem verborum istorum : Hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, sacerdos conficiat*, credibile *judicatur quod et Christus eadem verba dicendo confecit. De sacro altaris mysterio*, l. IV, c. VI, *P. L.*, t. CCXVII, col. 859. C'est seulement après cette première affirmation qu'il énumère les autres opinions, en terminant par la phrase qu'on a lue plus haut. La formule initiale de cette phrase : *Sane dici potest*, indique bien sa pensée, qui est simplement de déclarer non improbable l'opinion qu'il a énoncée : *sane dici potest quod Christus virtute divina confecit et postea formam expressit sub qua posteri benedicerent. Ipse namque per se virtute propria benedixit, nos autem ex illa virtute quam indidit verbis.* Ce qui a, semble-t-il, jeté quelque incohérence dans le jugement d'Innocent III sur cette question, c'est d'avoir compris, comme d'ailleurs saint Thomas, saint Bonaventure et beaucoup d'autres, dans le sens de consécration, la bénédiction ou action de grâces préalable faite par Jésus sur le pain et le vin. Il déclare, en effet, un peu plus loin en termes formels : *Christus confecit quum benedixit. Ibid.*, c.XVII, col. 868. Cf. Durand de Mende, *Rationale*, IV, XLI, 15; Le Brun, *op. cit.*, t. V, p. 225.

Si la pensée d'Innocent III demeure un peu indécise, il n'en est pas de même de quelques autres écrivains ecclésiastiques qui se sont nettement exprimés sur ce point. Saint Gaudence de Brescia († vers 410) semble n'avoir attribué aux paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, dans la bouche du Sauveur, qu'une valeur purement déclarative : « Nous savons, écrit-il, que lorsqu'il présenta à ses disciples le pain et le vin consacrés, Jésus leur dit : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » *Tract. II, De ratione sacramentorum, P. L.*, t. XX, col. 859. On rencontrerait, sans doute, au cours d'une enquête méthodique et complète, d'autres textes patristiques analogues à celui-là.

Parmi les auteurs du moyen âge, signalons Odon ou Eudes de Cambrai († 1113) et Étienne d'Autun († 1139). Le premier, tout en enseignant très clairement que la forme du sacrement consiste, pour nous, dans les paroles du Sauveur, *Expositio in canonem missæ, P. L.*, t. CLX, col. 1063, croit que celui-ci a consacré par la bénédiction avant de prononcer la formule qui, sur nos autels, accomplit le mystère. *Accepit panem*, dit-il : *adhuc panem, nondum carnem... Benedixit, suum corpus fecit. Qui prius erat panis benedictione factus est caro. Modo caro, jam non panis... Patet quod panis accepta benedictione est caro. Modo caro, jam non panis... Patet quod panis accepta benedictione factus sit corpus Christi. Non enim post benedictionem dixisset : Hoc est corpus meum, nisi in benedictione fieret corpus suum. Ibid.* Cf. Le Brun, *op. cit.*, t. V, p. 230-231. D'après Étienne d'Autun, les paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, auraient d'abord été dites à voix basse pour opérer la consécration, puis répétées à haute voix pour enseigner aux apôtres la formule dont ils devaient se servir. Ou bien encore, le Seigneur a consacré par la béné-

diction et a ensuite prononcé les paroles en leur donnant pour l'avenir la vertu du sacrement. *Tract. de sacram. altaris*, c. XVII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1292.

Ces opinions sont toujours, on le voit, en fonction du sens de consécration donné à tort au *benedixit* du récit de la cène. C'est l'idée de l'épiclèse qui a poussé dans une voie analogue le dominicain Ambroise Catharin († 1553) et le franciscain Christophe de Cheffontaines († 1595). L'un et l'autre pensent que le Sauveur a opéré la consécration avant de prononcer les paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, soit qu'il l'ait accomplie par un acte silencieux de sa toute-puissance, soit, tout au moins, par des paroles différentes de celles-là. Voir Le Brun, *op. cit.*, t. V, p. 229-241. Voir CHEFFONTAINES.

Catharin envoya son ouvrage au concile de Trente, mais celui-ci ne voulut pas trancher cette question. C'est ce que nous apprend Salmeron, auquel Hoppe a prêté à tort la même opinion. Salmeron, *Comment. in hist. evangel.*, t. IX, tr. XIII, s'exprime en ces termes : *Non dissimulabo quod in concilio Tridentino cum quidam theologi id peterent, ut explicaretur forma qua Christus confecit hoc sacramentum, auditis hinc inde rationibus, nihil esse definiendum prudenter Patres censuerunt.* Le savant jésuite s'étend longuement sur l'explication de Catharin; mais il avertit, en terminant, que, bien que le concile de Trente n'ait pas voulu décider de ce point, l'opinion la plus fondée est la doctrine traditionnelle d'après laquelle le Sauveur a employé pour consacrer la même formule que nous. *Hæc idcirco tam late a me allata sunt ad hanc firmandam sententiam, non quod post concilii Florentini decretum tam unanimiter in scholis receptum et dure ab adversariis explicatum, tutam eam existimem, sed ut videas quibus se tueantur rationibus et iis per te ipsum facile dissolutis in ea sententia permaneas, quæ eadem forma nos dicit consecrare qua Christus ipse consecravit. Ibid.*

Au XIX^e^ siècle, un théologien catholique, Hoppe, a repris la thèse de Catharin et soutenu que les paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, n'avaient sur les lèvres du Christ qu'une valeur énonciative, bien qu'elles constituent aujourd'hui la forme du sacrement. Hoppe, *op. cit.*, p. 298.

Enfin, d'après Watterich, prêtre vieux-catholique, mort réconcilié avec l'Église romaine, Jésus aurait opéré la consécration au moyen d'un simple geste de bénédiction (*Segensgeberde*) signifié par les mots εὐλογήσας et εὐχαριστήσας. Les paroles : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, n'auraient fait qu'exprimer après coup la transformation mystérieuse déjà accomplie. Watterich, *Der Konsekrationsmoment im heiligen Abendmahl und seine Geschichte*, Heidelberg, 1896.

A l'encontre de ces diverses opinions, les théologiens catholiques ont, pour la plupart, après comme avant le concile de Trente, considéré les paroles de l'institution : *Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang* comme la forme unique avec laquelle le Sauveur lui-même a consacré, ainsi que consacrèrent également, plus tard, les apôtres et leurs successeurs conformément à l'ordre reçu du Maître. Nommons, entre autres, Bessarion, Bellarmin, Bona, Arcudius, Allatius, Goar, Orsi, Pierre Moubarak, ces deux derniers surtout contre Touttée, Renaudot et Le Brun, contre Catharin et Christophe de Cheffontaines, Tournely, *Cursus theol.*, *De eucharistia*, q. IV, a. 8; parmi les modernes, Henke, *Die katholische Lehre über die Consecrationsworte der heiligen Eucharistie*, Trèves, 1850; Franzelin, Verlage, Schwetz, Kössing, Hurter; spécialement contre Hoppe, B. Thalhofer, dans *Wiener kathol. Vierteljahrschrift*, 1866, p. 610; *Das Opfer des alten und neuen Bundes*, Ratisbonne, 1870, p. 243; J. Th. Franz, *Die eucharist. Wandlung und Epiklese*, Wurzbourg, 1877-1880; Oswald, *Die Sacramentenlehre*, 4^e^ édit., Munster, 1877, p. 463-466; Gihr, *Das heilige Messopfer*, 2^e^ édit., Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 502 sq.; contre Watterich, Schanz, dans *Der Katholik*, 1896-1897; Lingens, dans *Zeitschrift für die katholische Theologie*, 1897; Le Bachelet, dans les *Études*, 1898, t. LXXV, p. 805 sq. Cf. A. Schmid, *Altarssacrament*, dans *Kirchenlexikon*, 2^e^ édit., 1882, t. I, col. 603-607.

V. LA FORMULE DE CONSÉCRATION EUCHARISTIQUE D'APRÈS LA TRADITION. — *I. LA TRADITION D'ORIENT ET D'OCCIDENT JUSQU'AU VIII^e^ SIÈCLE.* — On peut résumer la doctrine de cette période en deux propositions : 1. La plupart des textes des trois premiers siècles et plusieurs encore aux siècles suivants parlent de la prière consécratoire en général, c'est-à-dire de ce que nous appelons aujourd'hui le canon. C'est certainement le sens qu'il faut donner aux termes de *prière, invocation* (ἐπίκλησις), *supplication*, et autres semblables, où l'on aurait tort de voir exclusivement l'épiclèse proprement dite. Cependant, un bon nombre de ces textes indiquent déjà le rôle prépondérant des paroles de Jésus-Christ et leur efficacité propre. 2. A partir de la seconde moitié du III^e^ siècle, nous constatons que la consécration est attribuée à la fois à Jésus-Christ et au Saint-Esprit, et les attestations de l'épiclèse proprement dite commencent. Mais des affirmations très catégoriques, tant en Orient qu'en Occident, surtout à partir du IV^e^ siècle, indiquent que ce sont les paroles de l'institution qui jouent le rôle de forme, et non pas l'épiclèse. Signalons les principaux témoignages à l'appui de ces deux propositions.

1° *La prière consécratoire en général.* — D'après les documents des trois premiers siècles, le rite eucharistique se compose d'une série assez longue de prières et d'actions de grâces (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι, dit saint Justin, *Apol.*, I, 13, *P. G.*, t. VI, col. 345, précisant un peu plus l'εὐχαριστία de la Didaché et des lettres de saint Ignace d'Antioche), dont le point central est le récit de la cène comprenant les paroles du Sauveur.

Tout cet ensemble, saint Justin le désigne sous le nom de λόγος εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας, « la formule de prière et d'action de grâces », et sous celui de λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ, « la formule de prière qui vient du Christ ». *Apol.*, I, 65-67, *P. G.*, t. VI, col. 428-432; Kirch, *Enchiridion fontium hist. eccl. ant.*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 30-34. Cette formule a pour effet d' « eucharistier » les éléments, selon le terme de l'apologiste, c'est-à-dire de les consacrer. Τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν... Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι : « eucharistiée par la formule de prière qui vient de lui (du Christ), cette nourriture, d'après l'enseignement que nous avons reçu, est la chair et le sang de Jésus. » Ce λόγος, cette formule, semblable à la parole de Dieu agissant dans l'incarnation, opère la transsubstantiation en vertu de la toute-puissance divine. Il est remarquable de constater dans cette description, la plus ancienne de toutes, de l'anaphore eucharistique, la comparaison de l'incarnation et de l'eucharistie qui restera fondamentale à travers toute la tradition. Or, dans l'exégèse du message angélique de l'Annonciation, saint Justin attribue la conception surnaturelle du Christ à l'intervention du Logos, vertu ou puissance de Dieu. *Apol.*, I, 33, col. 381. L'intervention eucharistique du Saint-Esprit ne semble donc pas être dans la perspective de saint Justin, bien que l'épiclèse pût faire partie de la liturgie qu'il décrit. Voir mon article : *La liturgie décrite par saint Justin et*

l'épiclèse, dans les *Échos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 129 sq., 222 sq.

Même doctrine dans saint Irénée : mais ici la formule consécratoire est appelée « la parole de Dieu », τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, et « l'invocation de Dieu », τὴν ἐπίκλησιν τοῦ Θεοῦ, ou encore « la formule de l'invocation », τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως. *Cont. hær.*, I, XIII, 2; IV, XVIII, 4, 5; V, II, 3; *P. G.*, t. VII, col. 580, 1028-1029, 1125-1127. Ce terme d'*invocation*, qui apparaît ainsi pour la première fois au IIe siècle (cf. les *Acta Thomæ*, œuvre gnostique de la première moitié du IIIe siècle, c. XLVI, édit. Bonnet, Leipzig, 1903, p. 116; Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mayence, 1903, p. 153; Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit*, p. 107-108), ne désigne pas, chez saint Irénée, exclusivement du moins, l'épiclèse actuelle, mais bien tout l'ensemble de la formule eucharistique d'alors, autrement dit toute l'anaphore, tout le canon.

C'est avec ce sens que le mot revient, au IIIe siècle, sous la plume de saint Firmilien de Césarée : celui-ci parle d'une pseudo-prophétesse qui contrefaisait le rit eucharistique en employant à cet effet l'*invocation et la prière ou formule accoutumée : etiam hoc frequenter ausa est, ut et invocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet, et sacrificium Domino non sine sacramento solitæ prædicationis offerret.* Parmi les lettres de saint Cyprien, *Epist.*, LXXV, *P. L.*, t. III, col. 1165; cf. t. IV, col. 413. Il a le même sens également dans un texte de saint Basile que l'on objecte souvent à la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie, mais qui nous paraît, au contraire, lui être entièrement favorable.

Avant de citer ce texte très important, signalons les expressions de signification identique employées par d'autres auteurs des cinq premiers siècles.

Pour Origène, *In Matth.*, homil. XI, 14; *Contr. Cels.*, VIII, XXXIII, *P. G.*, t. XIII, col. 949; t. XI, col. 1565, et pour saint Grégoire de Nysse, *Orat. catech.*, XXXVII, *P. G.*, t. XLV, col. 96-97, c'est « la prière, les prières et actions de grâces, la prière faite sur le pain et qui le sanctifie »; mais il faut ajouter que c'est aussi « la parole de Dieu et l'invocation », selon la locution empruntée à I Tim., IV, 5 (διὰ λόγου Θεοῦ καὶ ἐντεύξεως), ou simplement « la parole de Dieu dite sur le pain »; hâtons-nous, d'ailleurs, de dire que saint Grégoire de Nysse précisera tout à l'heure que cette parole n'est autre que celle du Christ : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Pour Eusèbe, *De laud. Constantini*, c. XVI, *P. G.*, t. XX, col. 1425-1427, ce sont « les prières et la mystérieuse θεολογία », δι' εὐχῶν καὶ ἀπορρήτου θεολογίας. Sur ce dernier mot, dont la signification paraît être « doxologie » ou « action de grâces à Dieu », voir Cagin, *Te Deum ou illatio*, p. 324 sq. Pour saint Athanase, *Serm. ad baptiz.*, fragments, *P. G.*, t. XXVI, col. 1325-1626; cf. t. LXXXVI, col. 2401, ce sont « les grandes et admirables prières et les saintes supplications », ἱκεσίαι καὶ δεήσεις..., αἱ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ ἁγίαι ἱκεσίαι, après lesquelles « le Verbe descend sur le pain et sur le calice. »

Pour saint Ambroise, c'est « le mystère de la prière sacrée », *per sacræ orationis mysterium*, *De fide*, IV, x, 154, *P. L.*, t. XVI, col. 667, « la bénédiction divine »; mais c'est aussi, et d'une manière très précise, « la bénédiction du Christ et la consécration par les paroles du Christ. » *De mysteriis*, IX, 50-54, *P. L.*, t. XVI, col. 422-424. Pour saint Augustin, c'est « la prière mystique qui consacre », *prece mystica consecratum*, *De Trinitate*, l. III, c. IV, 10, *P. L.*, t. XLII, col. 873-874; pour saint Jérôme, ce sont « les prières », *preces quibus Christi corpus conficitur*, ou encore « la solennelle prière », *solemnem orationem*. *Epist.*, CXLVI, *ad Evangelum*; *In Soph.*, CIII, *P. L.*, t. XXII, col. 1193; t. XXV, col. 1375. Cf. S. Grégoire le Grand, *Epist.*, IX, 12, *P. L.*, t. LXVII, col. 956, où les deux expressions *mox post precem* et *mox post canonem*, sont données comme absolument équivalentes; Théodoret de Cyr († 458), *Eranistes*, II, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 168, où la formule consécratoire est appelée « l'invocation sacerdotale », ἱερατικὴ ἐπίκλησις.

Il ressort avec évidence du contexte de ces divers passages que de telles expressions, tout en désignant la prière eucharistique prise dans son ensemble, non seulement n'excluent pas les paroles du Sauveur, mais au contraire les impliquent nécessairement comme partie centrale de la formule complète. Sans doute, la liturgie avait déjà encadré ces paroles sacrées dans un ensemble de rites et de prières, comme Jésus avait voulu le premier donner pour cadre au divin banquet le rituel pascal. Mais tandis que nous connaissons seulement par de vagues allusions cet encadrement euchologique durant les premiers siècles, il est frappant de constater que saint Justin et saint Irénée assignent déjà clairement aux paroles évangéliques le rôle de formule centrale. Le premier s'exprime ainsi, immédiatement après la phrase que nous avons citée tout à l'heure : « En effet, les apôtres, dans les mémoires faits par eux et appelés Évangiles, ont rapporté que Jésus leur donna ce commandement. Ayant pris du pain et rendu grâces, il dit : Faites ceci en mémoire de moi; ceci est mon corps. De même ayant pris le calice et rendu grâces, il dit : Ceci est mon sang. » *Apol.*, I, 66. Le second écrit en termes peut-être plus suggestifs encore : « Notre-Seigneur, donnant à ses disciples le commandement d'offrir à Dieu des prémices de ses créatures, non qu'il en ait besoin, mais afin qu'eux-mêmes ne soient ni infructueux ni ingrats, prit le pain, qui est de la créature, et rendit grâces en disant : Ceci est mon corps. Et pareillement pour le calice, qui est aussi de la même créature..., il déclara que c'était son sang et enseigna l'oblation nouvelle du Nouveau Testament. L'Église, l'ayant reçue des apôtres, l'offre dans le monde entier à Dieu qui nous fournit les aliments. » *Cont. hær.*, IV, XVII, 5, *P. G.*, t. VII, col. 1023-1024.

Saint Cyprien († 258) dit formellement que le prêtre tient à l'autel le rôle du Christ, souverain prêtre, dont il reproduit les gestes augustes : *Nam si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem præcepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre secundum quod ipsum Christum videat obtulisse. Epist.*, LXIII, c. XIV; cf. *ibid.*, c. X, *P. L.*, t. IV, col. 385-386; cf. col. 381-382, où Cyprien cite tout au long le récit de la cène d'après saint Paul, pour conclure que nous avons à reproduire exactement la cène telle que le Christ l'a célébrée. Eusèbe de Césarée, parlant du sacrifice institué par Jésus-Christ, le présente comme l'effet de ce qu'il appelle « les ineffables paroles du nouveau testament » : τὰ σύμβολα τῶν κατ' αὐτὸν ἀπορρήτων τῆς καινῆς διαθήκης λόγων τοῖς αὐτοῦ παρεδίδου μαθηταῖς. *Demonstr. evang.*, VIII, 2, *P. G.*, t. XXII, col. 629.

Saint Grégoire de Nysse, dans le même passage où, après Origène, il applique à l'aliment eucharistique ce que saint Paul, I Tim., IV, 5, disait en général de toute nourriture « sanctifiée par la parole de Dieu et par l'invocation », insinue clairement que cette formule désigne avant tout, à ses yeux, la parole transformatrice du Verbe : *Ceci est mon corps* : « Le pain est changé... aussitôt au corps par la parole, comme

il a été dit par le Verbe : *Ceci est mon corps*, Ὁ ἄρτος... εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Λόγου, ὅτι τοῦτο ἐστι τὸ σῶμά μου. » *Orat. catech.*, XXXVII, *P. G.*, t. XLV, col. 97. Ce texte est d'autant plus important au point de vue théologique, que l'on peut y voir une des premières affirmations de l'instantanéité de la consécration eucharistique. La même idée ressort du texte classique de saint Grégoire de Nazianze écrivant à saint Amphiloque : « N'hésite pas à prier et à intercéder pour nous, *lorsque par la parole tu attires le Verbe*, lorsque, par une section non sanglante, tu divises le corps et le sang du Seigneur, ayant la voix pour glaive. » *Epist.*, CLXXI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 280. Nestorius, *In Heb.*, III, 1, se sert de la même comparaison quand il dit en parlant du sacrifice de l'autel : « ...Le Christ est symboliquement crucifié, égorgé par le glaive de la prière sacerdotale, » τῇ τῆς ἱερατικῆς εὐχῆς μαχαίρᾳ σφαττόμενος. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 241. Il n'est pas téméraire de supposer que ce glaive de la prière sacerdotale fait allusion aux paroles de l'institution et à leur efficacité consécratoire. Voir aussi, pour S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XVIII, 29, *P. G.*, t. XXXV, col. 1020-1021. Cf. Césaire de Nazianze, *Dial.*, III, q. CLX, *P. G.*, t. XXXVIII, col. 1132-1133.

Saint Basile ne fait que confirmer ces témoignages, loin d'y contredire, lorsque, dans son traité *De Spiritu Sancto*, après avoir posé en principe l'existence dans l'Église, de deux sources, de la foi, l'Écriture et la tradition, il ajoute par manière d'application : « Les paroles de l'*invocation* (τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥηματα) dans la production (ἐπὶ τῇ ἀναδείξει) du pain eucharistique et de la coupe de bénédiction, qui donc d'entre les saints nous les a laissées par écrit ? Car nous ne nous contentons pas de ce que rapporte l'Apôtre ou l'Évangile, mais nous disons *avant et après* d'autres choses qui sont d'une grande importance pour le mystère (προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν) et que nous avons reçues de la tradition non écrite. » *De Spiritu Sancto*, XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188. On ne saurait affirmer, selon nous, plus clairement que l'anaphore (car c'est bien elle sans contredit que désigne ici encore le mot ἐπίκλησις), formule eucharistique transmise dans son ensemble par l'enseignement oral, a son centre naturel dans le récit évangélique de l'institution, et donc dans les paroles mêmes du Sauveur transmises par les synoptiques et par saint Paul. Au sujet du récit de la cène et de l'importance que lui donne saint Basile, cf. *De baptismo*, I, III, 2, *P. G.*, t. XXXI, col. 1576. Que diverses prières encadrent ce récit *avant et après*, et qu'elles concourent puissamment au mystère, nous pouvons le dire tout comme saint Basile, sans cesser de voir dans les paroles divines la forme essentielle et unique de la consécration. Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 19, 72-74.

Nous résoudrons tout à l'heure dans un sens analogue la difficulté que certains auteurs croient voir dans certains passages des Catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem. Mais comme celui-ci met particulièrement en relief l'intervention eucharistique du Saint-Esprit, il nous faut auparavant indiquer les premières traces traditionnelles de cette idée et montrer qu'elle ne contredit point, pour autant, l'attribution de la consécration aux paroles du Christ.

2° *Attribution de la transsubstantiation à la fois au Christ et au Saint-Esprit, mais en même temps affirmations formelles de l'efficacité consécratoire des paroles de l'institution.* — L'attribution de la consécration au Saint-Esprit paraît dans la *Didascalie*, VI, XXI, 2; XXII, 2, édit. Funk, p. 370, 376, c'est-à-dire dès la seconde moitié du III^e^ siècle. Voir les passages cités plus haut. Elle est aussi dans la pensée de saint Cyprien : « On ne peut pas consacrer l'oblation là où n'est pas l'Esprit-Saint, » *nec oblatio sanctificari illic possit ubi Spiritus Sanctus non sit*, dit l'évêque de Carthage, *Epist.*, LXIV, 4, *P. L.*, t. IV, col. 392. A partir du IV^e^ siècle, les témoignages se multiplient.

a) *En Orient.* — En Orient, l'attribution de la transsubstantiation au Saint-Esprit est attestée par de nombreux textes au IV^e^ siècle. Saint Grégoire de Nysse parle de « la sanctification du Saint-Esprit », τὸν ἁγιασμὸν τὸν τοῦ Πνεύματος, conférée au pain et au vin, en vertu de laquelle ils deviennent corps et sang du Christ. *De bapt. Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 582. Cf. *Orat. in laud. fratris Basilii*, *P. G.*, *ibid.*, col. 805. Mais pour Grégoire de Nysse comme pour Cyprien de Carthage, cette affirmation doit se concilier avec leur témoignage concernant le récit de la cène et les paroles du Sauveur. Aussi bien, pour l'un comme pour l'autre, cette « sanctification du Saint-Esprit » n'est pas spéciale à l'eucharistie, bien qu'elle y produise sur les éléments un effet très différent de celui qu'elle produit sur ceux des autres sacrements. Le Saint-Esprit sanctifie également l'eau du baptême et l'huile de la confirmation; c'est même à l'occasion du baptême que saint Grégoire de Nysse prononce le mot ἐπίκλησις, en disant que les choses au moyen desquelles s'accomplit la régénération sont « la prière à Dieu et l'invocation de la grâce céleste, χάριτος οὐρανίας ἐπίκλησις, l'eau et la foi. » Et un peu plus bas, il mentionne encore « la prière et l'invocation de la puissance divine faite sur l'eau », εὐχὴ καὶ δυνάμεως θείας ἐπίκλησις ἐπὶ τοῦ ὕδατος γινομένη. *Orat. catech.*, XXXIII, *P. G.*, t. XLV, col. 84. Cf. *ibid.*, XXXVI, *P. G.*, *ibid.*, col. 92. Ces indications sont de nature à montrer que l'attribution de la consécration au Saint-Esprit n'est pas l'admission de la prière actuellement appelée épiclèse au rôle de forme. Les textes signalés visent plutôt uniquement à faire voir dans la transformation du pain et du vin un miracle de la puissance divine invoquée à cet effet et spécialement appropriée au Saint-Esprit, bien que commune aux trois personnes de la Trinité. Notons encore cette expression intéressante de saint Basile, *Epist.*, VIII, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 249 : « Le Fils et le Saint-Esprit sont la source de toute sanctification. » La même expression se retrouve dans plusieurs liturgies orientales. Brightman, *op. cit.*, p. 525, note 12.

Saint Cyrille d'Alexandrie († 444) répète l'idée de saint Cyprien touchant le sacerdoce du Christ, en un texte qui, de plus, met en relief l'action trinitaire dans le rite eucharistique, fournissant ainsi à son tour la vraie base de solution pour la question de l'épiclèse. « Toute grâce et tout don parfait nous vient du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. » *In Luc.*, XXII, 19, *P. G.*, t. LXXII, col. 908. Cf. *In Matth.*, XXVI, 27, *ibid.*, col. 452; *Adv. anthropomorph.*, *Epist. ad Calosyrium*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1073; c. XII, *ibid.*, col. 1097, où il est affirmé que « les oblations faites dans les églises sont sanctifiées, bénies et consacrées par le Christ; » *Ad reginas de recta fide orat. altera*, n. 44, *ibid.*, col. 1396.

Saint Jean Chrysostome est le plus explicite de tous les Pères orientaux au sujet de l'intervention eucharistique du Saint-Esprit, en même temps que sur l'efficacité consécratoire des paroles du Christ. Il connaît l'épiclèse pour l'avoir employée dans la liturgie quotidienne; il attribue avec insistance la transsubstantiation et le sacrifice à la vertu invisible du Saint-Esprit agissant par le ministère du prêtre. *De sacerdot.*, III, IV; VI, IV, *P. G.*, t. XLVIII, col. 642, 681; *Orat. de B. Philogonio*, *ibid.*, col. 753; *De cœm. et cruce*, 3, *P. G.*, t. XLIX, col. 397-398; *De resurrect.*

mort., *P. G.*, t. L, col. 432; *Homil. in Pentec.*, I, *P. G.*, t. L, col. 458-459; *In Joa.*, homil. XLV, *P. G.*, t. LIX, col. 253; *In I Cor.*, homil. XXIV, *P. G.*, t. LXI, col. 204. Citons un de ces passages qui tiendra lieu de tous les autres : « Que fais-tu, chrétien? Quoi ! au moment où le prêtre se tient devant l'autel, tendant les mains vers le ciel, *appelant l'Esprit-Saint pour qu'il vienne et touche les oblations*; lorsque, dans le plus profond recueillement et le plus grand silence, *l'Esprit donne sa vertu, lorsqu'il touche les oblations*, lorsque tu vois l'Agneau immolé et consommé, c'est alors que tu excites du trouble, du tumulte, des querelles, des injures?... » *De cœm. et cruce*, 3. A lire de telles expressions, l'on pourrait être tenté de croire que saint Jean Chrysostome attribuait réellement la consécration à l'épiclèse et non point aux paroles de l'institution. Il n'en est rien cependant, puisque le même docteur affirme en termes formels et à plusieurs reprises que le prêtre, à l'autel, représente le Christ; qu'il répète, au nom et en la personne du Christ, les paroles dites au cénacle : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » et que ces paroles opèrent la transsubstantiation. « Ce n'est pas l'homme qui fait que les oblations deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même, crucifié pour nous. Le prêtre est là qui le représente et prononce les paroles, mais la puissance et la grâce sont de Dieu. Ceci est mon corps, dit-il (*le prêtre au nom du Christ*). Cette parole transforme les oblations. » Τοῦτο μου ἐστι τὸ σῶμα, φησί. Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταρρυθμίζει τὰ προκείμενα. *De prod. Judæ*, homil. I, II, n. 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 380, 389.

Les théologiens des Églises orientales non catholiques ont cherché à épiloguer sur ce qui fait suite à ce texte dans l'homélie en question. L'orateur y établit une comparaison entre la vertu de la parole : « Croissez et multipliez-vous, » dite par Dieu à l'origine de l'humanité, et celle de la parole : « Ceci est mon corps, » dite par le Christ au cénacle: « La parole : *Croissez et multipliez-vous*,... bien qu'elle n'ait été dite qu'une fois, continue d'exercer son efficacité et vous donne le pouvoir de procréer des enfants; il en est de même de la parole : *Ceci est mon corps.* Prononcée une fois, elle donne, et cela jusqu'à la fin du monde, à tous les sacrifices leur existence et leur vertu. » *Ibid.* Cependant, il est facile de voir, et le contexte le montre pleinement, que la comparaison ne porte que sur un point, à savoir la vertu conférée à l'homme par une parole divine. Mais pour l'eucharistie, le Christ répète cette parole par le prêtre : Chrysostome vient de le déclarer expressément, et il y revient plusieurs fois ailleurs, prouvant ainsi péremptoirement que l'attribution de la consécration aux paroles du Christ constitue chez lui un enseignement très ferme contre lequel l'ingéniosité même d'un Cabasilas ou d'un Marc d'Éphèse est entièrement impuissante. Il répète, en effet, avec insistance, que la cène de l'autel est la même que celle du cénacle. « C'est le même Christ qui fait l'une et l'autre... Ne l'entendez-vous pas parler lui-même à l'autel par la bouche des évangélistes? » *In Matth.*, homil. L, 3, *P. G.*, t. LVIII, col. 507. « Jésus-Christ, qui opéra autrefois ces merveilles dans la cène qu'il fit avec ses apôtres, est le même qui les accomplit encore maintenant. Nous, nous tenons lieu de ministres, mais c'est lui qui sanctifie les offrandes et qui les transforme. » *In Matth.*, homil. LXXXI, 5, *ibid.*, col. 744. « Les paroles que Dieu prononça alors sont les mêmes que celles que le prêtre prononce encore maintenant; l'oblation est donc aussi la même... » *In II Tim.*, homil. II, 4, *P. G.*, t. LXII, col. 612. Voir *Échos d'Orient*, 1908, t. XI, p. 101-112; 1910, t. XIII, p. 321-322, où j'ai proposé de voir dans la doctrine chrysostomienne le trait d'union entre les deux Églises orientale et occidentale actuellement séparées sur la question qui nous occupe. De fait, cette double affirmation, si précise et si nette, de l'efficacité absolue des paroles du Christ et de la vertu consécratrice du Saint-Esprit, me paraît pouvoir suffire, à elle seule, pour imposer et motiver la solution catholique de l'épiclèse.

Il est légitime d'en conclure que l'efficacité des paroles du Sauveur doit se concilier avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit, non seulement dans la pensée de saint Jean Chrysostome, mais aussi dans celle d'un grand nombre d'autres écrivains orientaux dont nous n'avons que des textes attribuant, sans plus, la consécration à la troisième personne de la Trinité. Ainsi en est-il pour saint Éphrem, *Adv. scrutatores*, serm. X et XL, dans *Opera omnia syr.-lat.*, t. III, p. 23, 72; pour Pierre d'Alexandrie († 380), dans Théodoret, *H. E.*, IV, 19, *P. G.*, t. LXXXII, col. 169; pour Théophile d'Alexandrie, *Lettre pascale* de l'an 402 traduite par S. Jérôme, *P. L.*, t. XXII, col. 801; pour S. Nil († 430), *Epist. ad Phil. schol.*, I, 44, *P. G.*, t. LXXIX, col. 104; pour S. Isidore de Péluse († vers 434), *Epist.*, I, n. 109, 313, *P. G.*, t. LXXVIII, col. 256, 364, cf. col. 405; pour S. Proclus de Constantinople († vers 447), *De trad. div. liturg.*, *P. G.*, t. LXV, col. 851; pour Eusèbe d'Alexandrie (vers 560), *P. G.*, t. XCVI, col. 300-301; pour Anastase le Sinaïte († après 700), *Orat. de sacra synaxi*, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 297; voir aussi *Narr. Anastasii*, n. XLIII, dans F. Nau, *Le texte grec des récits utiles à l'âme, d'Anastase*, p. 8; pour Jean Moschus († vers 620), *Prat. spirit.*, XXV, CL, *P. G.*, t. LXXXVII, col. 2869-2872, 3016; pour l'auteur des *Miracula Virg. Khozib.*, n. 5, dans *Analecta bollandiana*, t. VII, p. 366-367, etc.

Les deux affirmations parallèles, également explicites, de saint Jean Chrysostome, nous permettent, croyons-nous, de ne voir dans tous ces passages qu'un des éléments signalés par lui, la vertu du Saint-Esprit, mais sans exclure l'autre, à savoir l'efficacité des paroles du Christ. Elles nous autorisent à penser que, en ce qui concerne la forme essentielle du sacrement de l'eucharistie, la tradition, *même en Orient*, est constituée non point par deux courants parallèles (l'un favorable à l'épiclèse, l'autre aux paroles de l'institution), mais bien par un courant unique dont Chrysostome nous permet de synthétiser, coordonner et préciser les éléments épars. Dom Touttée, l'éditeur bénédictin des œuvres de saint Cyrille de Jérusalem, faisait déjà une remarque analogue, quand il écrivait : *Si ea tantum Chrysostomi opera haberemus, in quibus solius invocationis tanquam consecrationis causæ meminit,... nullam eum evangelicis verbis efficaciam reliquisse suspicaremur. Sed his quæ diserte dicit, serm. XXX De prod. Judæ, ne ita de eo sentiamus prohibemur. Hæcque ostendunt utramque sententiam optime componi,... Christo et Spiritu Sancto una operantibus. De doctr. S. Cyrilli*, diss. III, n. 94, *P. G.*, t. XXXIII, col. 279.

La doctrine de saint Jean Chrysostome doit servir à expliquer, entre autres, la pensée de saint Cyrille de Jérusalem qui, en 348, commentant aux néophytes les rites de la messe, passait directement du *Sanctus* à la consécration par la simple phrase suivante où l'on aurait tort, à notre avis, de ne voir seulement qu'une difficulté contre la thèse catholique : « Après nous être sanctifiés nous-mêmes par ces hymnes spirituels (le *Sanctus*), nous supplions le bon Dieu d'envoyer le Saint-Esprit pour qu'il fasse du pain le corps du Christ et du vin le sang du Christ. Car absolument tout ce que touche le Saint-Esprit, se trouve sanctifié et changé. » *Cat.*, XXIII, n. 7, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1113-1116; Kirch, *Enchiridion hist.*, n. 481. En dépit de toutes les opinions contraires, je crois que ce texte

n'a rien d'opposé à la doctrine catholique de la consécration par les paroles du Sauveur et ne peut pas être apporté comme preuve d'un double courant traditionnel, l'un favorable à ces paroles, l'autre à l'épiclèse. Le fait de ne pas signaler le récit de l'institution, qui existait certainement dans la liturgie commentée par saint Cyrille, invite naturellement à penser qu'il est compris dans la prière consécratoire visée ici par le catéchète. Et cette interprétation se trouve confirmée par un passage parallèle, où la transsubstantiation est attribuée à « l'invocation de la sainte et adorable Trinité, » ἐπίκλησις τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς Τριάδος, *Cat.*, XIX, n. 7, col. 1072; tandis qu'en un autre endroit encore elle est attribuée à « l'invocation du Saint-Esprit, » ἐπίκλησις τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ce qui ne signifie pas exclusivement l'épiclèse au sens actuel du mot. *Cat.*, XXI, 3, col. 1089-1092. Saint Cyrille n'entend pas fixer le moment précis du mystère à l'épiclèse proprement dite. Il ne semble même pas se poser la question de ce moment précis. Pour lui, le temps de la consécration va du *Sanctus* à la fin de l'épiclèse, et toute cette partie centrale de l'anaphore répond au nom général d'« invocation de la sainte Trinité » ou d'« invocation du Saint-Esprit ». Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 8-12, 65-66. Des termes identiques ou analogues sont d'ailleurs employés par le catéchète hiérosolymitain au sujet des autres sacrements, spécialement du baptême et de la confirmation, ce qui est un motif de plus de refuser à ces expressions la portée exclusive que certains auteurs voudraient leur donner.

C'est, du reste, une remarque générale à appliquer à la plupart des écrivains ecclésiastiques que nous venons de citer : le Saint-Esprit est considéré par eux comme le ministre principal des sacrements, étant le sanctificateur par excellence. Mais le Christ n'est certainement pas exclu, pour autant, du droit au même titre. Ici encore, saint Jean Chrysostome témoignerait, au besoin, pour tous les autres. Il attribue, d'une manière générale, au Saint-Esprit l'efficacité des sacrements, tout comme saint Cyrille de Jérusalem et maints autres Pères; voir, par exemple, outre les références indiquées au sujet de la consécration eucharistique : pour le baptême, *In Joa.*, homil. XVII, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 111; pour la confirmation, *In Joa.*, homil. XIV, 2, col. 93; pour l'ordination sacerdotale, *De resurr. mort.*, 8, *P. G.*, t. L, col. 432. Toutefois il n'en affirme pas moins, en termes clairs, que Jésus-Christ est le ministre principal des sacrements. Voir notamment *In Matth.*, homil. L, 3, t. LVIII, col. 507.

Un siècle après saint Cyrille, un prêtre de Jérusalem, Hésychius († après 451), en admettant, avec Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1709, t. XIV, p. 227-232, 744-745, l'authenticité du commentaire sur le Lévitique qui nous est parvenu, en latin seulement, sous son nom, attribue expressément, en plusieurs passages, la consécration eucharistique au sacerdoce du Christ et à ses paroles. *P. G.*, t. XCIII, col. 886, 1071-1072, 1085.

Si, parmi les écrivains des sectes non catholiques, il en est peut-être, comme le nestorien Narsès de Nisibe († 502), qui paraissent à certains endroits reporter sur l'épiclèse toute l'activité consécratrice, ils ont ailleurs des textes presque aussi formels que les précédents sur le sacerdoce de Jésus-Christ et la vertu des paroles de l'institution. Pour Narsès, voir *Homil.*, XVII, *Expos. myster.*; *Homil.*, XXI, *De myster. Eccl. et de baptismo*; *Homil.*, XXXII, *De eccl. et sacerdotio*, Connolly, *The liturgical Homilies of Narsai*, dans *Texts and Studies*, Cambridge, 1909, t. VIII, 1, p. 21-23, 58, 63 sq. Selon la juste remarque faite par Orsi, on peut dire de ces écrivains non catholiques, plus encore que de quelques anciens Pères : *Quamquam quibus in rebus aut verbis constituta sit sacramentorum substantia, subinde non obscuris verbis declarent, aliquando tamen liberius et minus adcurate loquuntur.* *Op. cit.*, p. 147. Cf. p. 148-149.

Néanmoins, la tradition attestée par saint Jean Chrysostome en faveur des paroles de l'institution se maintient très ferme, en même temps que l'attribution au Saint-Esprit, dans les principaux représentants, même monophysites, de l'Église syrienne. Citons, entre autres, Jacques de Saroug († 521), d'après Benoît Ambarach, *Antirrheticum secundum adv. R. P. Lebrunum et E. Renaudotium*, à la suite des *Opera syriaca S. Ephræmi*, t. II, p. 31, 46; Jacques d'Édesse († 708), qui déclare que le prêtre prononce les paroles du Sauveur *quasi ex ore Domini*, Mai, *Script. vet. nova collectio*, t. X *b*, p. 26; et surtout Sévère d'Antioche († 538), dont le témoignage est peut-être plus formel et plus explicite encore que celui de saint Jean Chrysostome : « Dans la célébration de l'eucharistie, ce n'est pas le ministre qui, usant comme d'une puissance qui lui appartiendrait en propre, transforme le pain en le corps du Christ et la coupe de bénédiction en son sang; mais c'est *la vertu divine et efficace des paroles que le Christ, auteur du sacrement, a commandé de prononcer sur les éléments offerts.* Le prêtre qui se tient à l'autel n'y remplit que la fonction d'un simple ministre. *Prononçant les paroles comme en la personne du Christ*, et reportant l'action qu'il accomplit au temps où le Sauveur institua le sacrifice en présence de ses disciples, il dit sur le pain : *Ceci est mon corps, qui est donné pour vous; faites ceci en mémoire de moi.* Sur le calice il prononce ces mots : *Ce calice est le Nouveau Testament en mon sang qui est répandu pour vous.* Ainsi donc, c'est le Christ qui continue à offrir le sacrifice, et la puissance de ses divines paroles sanctifie les éléments qui sont apportés pour être transformés en son corps et en son sang. » E. Brooks, *The sixt Book of the select Letters of Severus, patriarch of Antioch*, Londres, 1904, t. II, p. 237-238.

A cette série de témoignages formels en faveur de l'efficacité consécratoire des paroles de l'institution, il faut rattacher celui qu'un auteur du VII^e^ siècle, Jean le Sabaïte, nous a laissé dans la *Vie de Barlaam et Joasaph.* Après avoir rappelé le récit évangélique de la cène avec les paroles du Sauveur, cet écrivain ajoute : « C'est donc la parole même de Dieu, vivante et efficace, et accomplissant toutes choses par sa puissance, qui, transformant par la divine vertu les oblations du pain et du vin, en fait le corps et le sang du Christ, par la descente du Saint-Esprit, pour la sanctification et l'illumination de ceux qui communient avec ferveur. » *Vita Barl. et Joasaph.*, c. XIX, *P. G.*, t. XCVI, col. 1032. Retenons cette courte phrase : elle sera, au demeurant, l'une des formules les plus compréhensives fournies par la tradition pour l'explication de l'épiclèse.

Des textes aussi clairs et aussi catégoriques, sous la plume d'écrivains aussi représentatifs que ceux que nous avons signalés, nous paraissent trancher la question historique touchant la tradition orientale de la grande époque patristique.

b) En Occident. — Pour l'Occident, la chose est plus aisée encore. Saint Ambroise affirme expressément que ce sont les paroles du Christ qui opèrent la consécration : *Quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, Christi sermone conficitur... Ipse clamat Dominus Jesus : Hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum cælestium alia nominatur, post consecrationem corpus*

significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nominatur. De myster., IX, 50-54, *P. L.*, t. XVI, col. 422-424. Cf. *De benedictionibus patriarch.*, IX, 38 : *Hunc panem dedit apostolis ut dividerent populo credentium; hodieque nobis eum, quem ipse quotidie sacerdos consecrat suis verbis. P. L.*, t. XIV, col. 719.

Le traité *De sacramentis*, compilation rédigée aux environs de l'an 400, reproduit la même doctrine avec plus d'insistance encore : *Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum : ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi. Hoc agitur astruamus. Quomodo potest qui panis est corpus esse Christi? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est, cujus sermonibus? Domini Jesu. Nam et reliqua omnia quæ dicuntur in superioribus, a sacerdote dicuntur, laudes Deo deferuntur, oratio petitur pro populo, pro regibus, pro cæteris : ubi venitur ut conficiatur venerabile sacramentum, jam non suis sermonibus utitur sacerdos, sed utitur sermonibus Christi. Ergo sermo Christi hoc conficit sacramentum... Vides ergo quam operarius sit sermo Christi.* Et un peu plus loin l'auteur répète que le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ *consecratione verbi cælestis. De sacram.*, IV, IV, 14-17, 19, *P. L.*, t. XVI, p. 458-462. Cf. IV, V, 21-23, col. 462-464, où, avec le texte du canon, reviennent des affirmations identiques.

Sans être aussi explicite, saint Augustin († 430) est certainement du même sentiment. Bien qu'il ne l'ait pas dit *ex professo*, il paraît bien avoir eu l'idée du moment précis de la consécration et fixé ce moment au prononcé des paroles du Christ. *Noster panis et calix non quilibet..., sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur. Contra Faust.*, l. XX, c. XIII, *P. L.*, t. XLII, col. 379. Cette transformation a lieu lorsque le pain « reçoit la bénédiction du Christ » : *Norunt fideles quid dicam, norunt Christum in fractione panis : non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi. Serm.*, CCXXXIV, n. 2, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1116. Je sais bien que par endroits le docteur d'Hippone parle du canon en général. Il distingue, par exemple, les deux catégories suivantes de prières à la messe : *precationes..., quas facimus in celebratione sacramentorum, antequam illud quod est in Domini mensa incipiat* BENEDICI; ORATIONES CUM BENEDICITUR ET SANCTIFICATUR, *et ad distribuendum comminuitur; quam petitionem fere omnis Ecclesia dominica oratione concludit. Epist.*, CXLIX, *ad Paulin.*, 16, *P. L.*, t. XXXIII, col. 636-637. Cf. *Serm.*, CCXXVII, *in die Paschæ IV*, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1101. Ou encore il lui arrive de désigner l'eucharistie par l'expression de pain « consacré par la prière mystique » : *...corpus Christi et sanguinem dicimus, sed illud tantum quod ex fructibus terræ acceptum et* PRECE MYSTICA CONSECRATUM, *rite sumimus... De Trinit.*, l. III, c. IV, n. 10, *P. L.*, t. XLII, col. 873-874. Mais de pareilles déclarations, est-il besoin de le faire remarquer, ne contredisent en rien les passages qui montrent dans « la parole de Dieu », *verbum Dei*, la cause efficiente de cette « sanctification » et de cette « consécration ». *Panis ille quem videtis in altari,* SANCTIFICATUS PER VERBUM DEI, *corpus est Christi. Calix ille, immo quod habet calix,* SANCTIFICATUM PER VERBUM DEI, *sanguis est Christi. Serm.*, CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII col. 1099.

Et cette « parole de Dieu » n'est certainement pas l'ensemble du canon, mais bien une formule très précise qui a véritablement le rôle de forme sacramentelle, puisque, dès qu'elle est unie à la matière, le sacrement est accompli. C'est ce que nous lisons dans le VI^e^ des *Sermones inediti*, publiés sous le nom de saint Augustin par le jésuite Michel Denis, dont le recueil, paru à Vienne en 1792, a une vraie valeur critique. Morin, dans la *Revue bénédictine*, 1895, p. 45; Rottmanner, *Histor. Jahrbuch*, 1898, p. 394; voir AUGUSTIN, t. I, col. 2306. Il y est dit : *Hoc quod videtis, carissimi, in mensa Domini, panis est et vinum; sed iste panis et hoc vinum* ACCEDENTE VERBO *fit corpus et sanguis Verbi.* Puis, après une courte explication des répons précédant la préface, on ajoute : *Et inde jam, quæ aguntur in precibus sanctis, quas audituri estis, ut* ACCEDENTE VERBO *fiat corpus et sanguis Christi. Nam* TOLLE VERBUM, *panis est et vinum.* ADDE VERBUM, ET JAM ALIUD EST. *Et ipsum aliud quid est? Corpus Christi et sanguis Christi. Tolle ergo verbum, panis est et vinum.* ADDE VERBUM, ET FIET SACRAMENTUM. *Ad hoc dicitis : Amen... Deinde dicitur oratio dominica. De sacramento altaris ad infantes*, n. 1, 3, *P. L.*, t. XLVI, col. 834-836. A supposer même que ce sermon ne fût pas authentique, la pensée est certainement augustinienne. Il suffit, pour s'en rendre compte, de mettre en parallèle le passage précédent avec la maxime d'Augustin concernant le baptême : DETRAHE VERBUM, *et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum. In Joa.*, LXXX, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1840. Pour le baptême, il n'y a pas de doute que, dans l'esprit d'Augustin, cette parole ne soit la parole évangélique : *certa illa evangelica verba, sine quibus non potest baptismus consecrari. De baptism. contra donatistas*, l. VI, c. XXV, *P. L.*, t. XLIII, col. 214; cf. l. VI, c. XVII : *Deus adest evangelicis verbis suis... et ipse sanctificat sacramentum suum.* Qu'il en soit de même pour l'eucharistie, et que le *verbum* opérateur du sacrement soit la parole évangélique de l'institution, cela ressort, d'ailleurs, non seulement de l'application de la même théorie sacramentaire au mystère de l'autel, mais aussi du principe clairement établi que nous devons offrir le sacrifice uniquement selon le rite prescrit par Jésus-Christ dans le Nouveau Testament : *sacrificare... illo dumtaxat ritu, quo sibi sacrificari Novi Testamenti manifestatione præcepit. Cont. Faust.*, l. XX, c. XXI, *P. L.*, t. XLII, col. 385. Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 51-56.

Les écrivains des siècles suivants n'ont, pour rester dans la ligne de la tradition, qu'à se faire les échos de la grande voix d'Ambroise et d'Augustin. Citons seulement quelques témoignages, parmi les plus catégoriques. L'auteur anonyme des *Sermones de verbis evangelii Lucæ*, édités dans les *Opera S. Augustini*, répète la pensée augustinienne du *verbum* transsubstantiateur, en précisant que c'est la parole du Christ : *Memini sermonis mei, cum de sacramentis tractarem : dixi vobis quod ante verba Christi, quod offertur panis dicatur; ubi Christi verba deprompta fuerint, jam non panis dicitur, sed corpus appellatur. De verb. ev. Luc.*, XI, 1-4, n. 3, *P. L.*, t. XXXIX, col. 1908.

Même netteté, mais plus explicite encore, dans une homélie *sur le corps et le sang du Christ* — traditionnellement attribuée, mais à tort, à cet Eusèbe qui fut évêque d'Émèse en Syrie vers 340-360 — et que toutes les probabilités font considérer comme l'œuvre de l'évêque provençal Fauste de Riez († vers 492) : *...Qui auctor est muneris, ipse est etiam testis veritatis. Nam visibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui* VERBO SUO *secreta potestate convertit, ita dicens :* ACCIPITE ET COMEDITE, HOC EST CORPUS MEUM. *Et sanctificatione repetita :* ACCIPITE, *inquit,* ET BIBITE, HIC EST SANGUIS MEUS. *Ergo ut ad nutum præcipientis Domini repente ex nihilo substiterunt excelsa cælorum, profunda fluctuum, vasta terrarum : ita parem potentiam, in spiritualibus sacramentis, verbis præbet virtus et rei servit effectus. Quanta itaque et quam celebranda vis divinæ benedictionis operetur... Ad cognoscendum et percipiendum sacrificium dominici corporis, ipsa te roboret potentia consecratoris... Nec dubitet quisquam primarias creaturas, nutu divi-*

næ potentiæ, præsentia summæ majestatis, in dominici corporis transire posse naturam... Quando benedicendæ VERBIS CÆLESTIBUS *creaturæ sacris altaribus imponuntur, antequam* INVOCATIONE SUI DOMINI *consecrentur, substantia illic est panis et vini,* POST VERBA AUTEM *corpus et sanguis est Christi. Quid autem mirum est, si ea quæ verbo potuit creare,* VERBO *possit creata convertere? Homil. de corp. et de sang. Domini*, n. 2, 4, 11, 12, dans *P. L.*, t. XXX, dans *Opera S. Hieronymi*, col. 272-275. Sur cette homélie, voir Batiffol, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1909, t. LX, p. 537-540. Elle est entrée dans le recueil des XII *homiliæ de Pascha* attribuées à saint Césaire d'Arles († 512) par plusieurs manuscrits, mais dont aucune n'est de lui. Migne l'a imprimée parmi les œuvres de Césaire, *P. L.*, t. LXVII, col. 1052-1056, où l'on retrouvera les mêmes textes avec quelques légères variantes. Cette homélie, mise sous le nom du pseudo-Eusèbe d'Émèse, a eu une grande vogue durant tout le moyen âge. Après avoir été utilisée au cours de la controverse bérengarienne, le passage cité a passé, au moins en partie, dans Gratien, l. III, c. XXXV, *De consecratione*, puis dans le décret d'Yves de Chartres, II, 4, dans les Sentences de Pierre Lombard, IV, VIII, et dans la Somme théologique de saint Thomas, III[a], q. LXXV, a. 4.

De cette homélie du pseudo-Eusèbe d'Émèse on peut rapprocher une homélie *De corpore et sanguine Domini*, publiée par dom Morin et attribuée par lui à un ecclésiastique gallican du V[e] siècle. Il y est affirmé que le Christ est le vrai prêtre et le vrai consécrateur. *Ipse enim sacramenta hæc Melchisedech ordine corpore suo vel sanguine consecravit, ipse qui sacerdos verus est, ipse qui pariter et sacerdos et victima : nobis utique sacerdos et pro nobis victima.* Morin, *Un recueil d'homélies de S. Césaire d'Arles* (manuscrit latin *2768 A* de la Bibliothèque nationale de Paris), dans la *Revue bénédictine*, 1899, t. XVI, p. 342-344.

La lettre à l'archidiacre Redemptus, attribuée à saint Isidore de Séville († 636), apporte plus de précision encore et formule en réalité, sous le nom de « substance ou essence du sacrement », la théorie de la matière et de la forme : *Scias itaque eorum jam dictis consuetudinibus* (usages orientaux du pain fermenté et de voiles de soie) *minime nos opponere reprehensionis obstaculum, quamdiu eas romana Ecclesia dixerit esse tolerandas, maxime cum non sint de essentia sive substantia sacramenti. De substantia sacramenti sunt verba Dei a sacerdote in sacro prolata mysterio, scilicet :* HOC EST CORPUS, *panisque frumenti et vinum cui consuevit aqua adhiberi. Epist.*, VII, *ad Redemptum*, n. 2, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 905-906. Nous aurons bientôt à suivre cette doctrine s'affirmant de plus en plus universellement à travers tout le moyen âge occidental; mais l'on voit dès maintenant que l'ancienne tradition patristique est le terrain ferme où elle plonge ses racines.

Or, en Occident aussi bien qu'en Orient, l'activité eucharistique du Saint-Esprit fait également, durant cette période, l'objet d'un enseignement traditionnel; et les attestations formelles de la vertu des paroles du Christ n'empêchent pas d'affirmer en même temps l'opération consécratrice du Saint-Esprit, ainsi que de mentionner, çà et là, l'invocation liturgique qui lui est adressée. On peut voir l'une et l'autre insinuées dans ce reproche adressé aux donatistes par saint Optat de Milève († 388) : *Quid tam sacrilegum quam altaria Dei, in quibus et nos aliquando obtulistis, frangere, radere, removere? in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt? quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descendit Spiritus Sanctus? De schism. donat.*, l. VI, 1, *P. L.*, t. XI, col. 1064-1065.

Saint Ambroise, dont on a lu plus haut le témoignage formel en faveur des paroles de l'institution comme forme essentielle de la consécration, n'en suppose pas moins l'intervention eucharistique du Saint-Esprit, par la comparaison qu'il établit entre la transsubstantiation et l'incarnation : *Sed quid argumentis utimur? Suis utamur exemplis, incarnationisque exemplo astruamus mysterii veritatem... De myster.*, IX, 53, *P. L.*, t. XVI, col. 424. Ailleurs, il affirme que l'Esprit-Saint est invoqué sur les oblations : *Quomodo igitur* [Spiritus Sanctus] *non omnia habet quæ Dei sunt, qui cum Patre et Filio a sacerdotibus in baptismate nominatur et in oblationibus invocatur? De Spiritu Sancto*, l. III, c. XVI, n. 112, *ibid.*, col. 837.

C'est la vertu invisible du Saint-Esprit qui opère le sacrement de l'autel, déclare saint Augustin en une formule qui sera dans la suite fréquemment répétée : « L'élément consacré par la prière mystique... n'est sanctifié de manière à être un si grand sacrement que par l'opération invisible de l'Esprit de Dieu. » ... *Non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei. De Trinit.*, l. III, c. IV, n. 10, *P. L.*, t. XLII, col. 873-874.

Saint Gaudence de Brescia († 410 ou vers 427) unit dans un même texte la mention de l'activité consécratrice du Fils et du Saint-Esprit, en rappelant d'ailleurs les paroles de l'institution : *Ne terrenum putes quod cæleste effectum est* PER EUM QUI TRANSIT IN ILLUD ET FECIT ILLUD SUUM CORPUS ET SANGUINEM... UT PER IGNEM DIVINI SPIRITUS *id effectum quod annuntiatum est credas, quia quod accipis corpus est illius Panis cælestis et sanguis illius sacræ Vitis. Nam cum panem consecratum et vinum discipulis suis porrigeret, sic ait : Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus. Serm.*, II, *P. L.*, t. XX, col. 858. Sans doute, le mot *consecratum* de la dernière phrase peut faire croire que, pour saint Gaudence, Jésus-Christ, au cénacle, avait opéré la consécration avant de prononcer les paroles, et que ces dernières n'auraient été que déclaratives du mystère accompli. Mais la question de la consécration sacerdotale à l'autel doit être distinguée de celle de la consécration faite par le Christ au cénacle, et elle l'a été de fait par plusieurs écrivains ecclésiastiques. Nous avons déjà cité les deux passages où saint Gélase atteste que le pain et le vin sont changés en substance divine par l'opération du Saint-Esprit, *De duabus naturis*, dans Thiel, *Epistolæ Romanorum pontificum genuinæ*, t. I, p. 77; cf. *P. L.*, t. LIX, col. 143, et que celui-ci est invoqué pour la consécration. Thiel, *op. cit.*, p. 486.

Saint Fulgence de Ruspe († 533) témoigne à plusieurs reprises que la liturgie africaine de son époque sollicite la mission du Saint-Esprit « pour sanctifier notre oblation..., pour consacrer le sacrifice du corps du Christ. » Cette invocation du Saint-Esprit est même si explicite, que le saint docteur en est amené à se poser cette question : « Pourquoi, alors que le sacrifice est offert à toute la Trinité, demande-t-on seulement la mission du Saint-Esprit pour sanctifier notre oblation? » *Jam nunc etiam illa nobis est de Spiritus Sancti missione quæstio resolvenda : cur scilicet, si omni Trinitati sacrificium offertur, ad sanctificandum oblationis nostræ munus Sancti Spiritus tantum missio postuletur, quasi vero, ut ita dicam, ipse Pater Deus, a quo Spiritus Sanctus procedit, sacrificium sibi oblatum sanctificare non potest, aut ipse Filius sanctificare nequeat sacrificium corporis sui, quod offerimus nos, cum corpus suum ipse sanctificaverit, quod obtulit ut redimeret nos; aut ita Spiritus Sanctus ad consecrandum Ecclesiæ sacrificium mittendus sit, tanquam Pater aut Filius sacrificantibus desit. Ad Monimum*, l. II, c. VI, *P. L.*, t. LXV, col. 184. Cf. II, VII, col. 186. Entre autres motifs qu'il donne de cette invocation, en voici un qui mettra bien en relief la continuité et

en même temps la profondeur théologique de la pensée des Pères sur ce sujet : « Quand donc la sainte Église, qui est le corps du Christ, pourrait-elle avec plus de raison demander la venue du Saint-Esprit, que pour consacrer le sacrifice du corps du Christ, elle qui sait que son chef est né [par l'opération] du Saint-Esprit ? » *Quando autem congruentius quam ad consecrandum sacrificium corporis Christi sancta Ecclesia (quæ est corpus Christi) Spiritus Sancti deposcat adventum, quæ ipsum caput suum secundum carnem de Spiritu Sancto noverit natum? Sic enim angelico Maria informatur eloquio : Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi. Ibid.*, II, IX, X, XI et XII, col. 188. Cf. *Lib. VIII contra Fabianum*, fragm. XXVIII et XXIX, *ibid.*, col. 789-791, 795. Voir Orsi, *op. cit.*, p. 122-125 ; Hoppe, *op. cit.*, p. 36-40.

L'écrivain du VIII^e^ siècle Paul Warnefrid, connu sous le nom de Paul Diacre, nous a laissé une *Vita* de saint Grégoire le Grand († 604), où il met sur les lèvres de ce pape les paroles suivantes : *Præscius conditor noster infirmitatis nostræ ea potestate, qua cuncta fecit ex nihilo et corpus sibi ex carne semper Virginis, operante Sancto Spiritu, fabricavit, panem et vinum aqua mixtum, manente propria specie, in carnem et sanguinem suum* AD CATHOLICAM PRECEM *ob reparationem nostram Spiritus sui sanctificatione convertit. Vita Greg. papæ*, c. XXIII, *P. L.*, t. LXXV, col. 53. Comparer ce passage avec ceux des œuvres de saint Grégoire où il est fait allusion au canon de la messe et au moment de la consécration. Citons sa lettre à Jean de Syracuse : *Orationem vero dominicam idcirco mox* POST PRECEM *dicimus, quia mos apostolorum fuit ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam consecrarent; et valde mihi inconveniens visum est ut* PRECEM *quam scholasticus composuerat super oblationem diceremus, et ipsam traditionem quam redemptor noster composuit, super ejus corpus et sanguinem non diceremus. Epist.*, l. IX, epist. XII (XXVI), *ad Joannem Syracus.*, *P. L.*, t. LXXVII, col. 956-957. On a beaucoup discuté sur le sens précis de ce texte. Il nous suffit de dire ici, pour ne pas laisser le lecteur en suspens, qu'il faut probablement voir dans le changement liturgique ici relaté l'interposition du *Pater* et de son embolisme entre la doxologie de l'épiclèse ou fin du canon proprement dit (*mox post precem*) et le rite de la fraction. Cagin, *Te Deum ou illatio*, p. 218 ; *Paléographie musicale*, 1896, t. V, p. 80. Pour motiver ce changement, outre l'origine divine de l'oraison dominicale, le saint pontife donne cette autre raison : que l'usage des apôtres était *ut ad ipsam solummodo orationem oblationem hostiam consecrarent.* Il veut sans doute faire entendre par là que les apôtres n'ajoutaient que le *Pater* à la formule consécratoire proprement dite, les prières et les rites du canon étant encore à l'état rudimentaire. Voir Orsi, *op. cit.*, p. 40-42. Dans les *Dialogues*, saint Grégoire fait allusion à l'instant de la consécration, sans déterminer quel est, au juste, cet instant, dans la célébration du sacrifice : *Quis enim fidelium habere dubium possit* IN IPSA IMMOLATIONIS HORA *ad sacerdotis vocem cælos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena cælestibus jungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri? Dial.*, l. IV, c. LVIII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 425, 428. Malgré cette indétermination, la pensée du grand pape au sujet de la vertu consécratoire des paroles de l'institution ne peut pas faire de doute après les attestations précédentes ; et il est peut-être permis d'y voir une allusion dans l'expression *ad sacerdotis vocem*. La phrase que lui prête Paul Diacre n'a rien que de très naturel, étant complètement dans la ligne de la tradition.

Saint Isidore de Séville parle à plusieurs reprises de l'opération eucharistique du Saint-Esprit. Essentiellement traditionnel, lui aussi, dans son enseignement, il reprend à son compte, sauf quelques légères variantes, les termes mêmes de saint Augustin, *De Trinit.*, III, IV, 10, cités plus haut : *Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia prece mystica consecratur in memoriam pro nobis dominicæ passionis, unde hoc eo jubente corpus Christi et sanguinem dicimus, quod, dum sit ex fructibus terræ,* SANCTIFICATUR ET FIT SACRAMENTUM, OPERANTE INVISIBILITER SPIRITU DEI. *Etymol.*, VI, 19, *P. L.*, t. LXXXII, col. 255. Pareille affirmation se retrouve dans le *De eccl. officiis*, l. I, c. XVIII, n. 4 : *Hæc autem (panis et vinum) dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum Sanctum, in sacramentum corporis Domini transeunt. P. L.*, t. LXXXIII, col. 755. Et au c. XV du même livre, la même attestation se présente, en relation directe avec le texte officiel du canon de la messe. Le docteur espagnol décompose tout l'ensemble de la liturgie eucharistique en sept pièces principales, à chacune desquelles il donne le nom d'*oratio*. C'est à partir de la cinquième qu'on entre dans le canon. *Quinta deinde (oratio) infertur illatio* (c'est la dénomination spéciale, correspondante au grec ἀναφορά, réservée en Espagne à cette partie centrale de la messe) IN SANCTIFICATIONE OBLATIONIS, *in qua etiam et ad Dei laudem terrestrium creaturarum virtutumque cælestium universitas provocatur et Hosanna in excelsis cantatur, quod Salvatore de genere David nascente salus mundo usque ad excelsa pervenerit.* L'*illatio in sanctificatione oblationis* ne désigne évidemment pas, d'après le contexte, l'instant précis de la consécration, mais seulement la formule qui lui sert de prélude, c'est-à-dire la préface et le *Sanctus*. Voici, d'ailleurs, immédiatement après la phrase qu'on vient de lire, plus de précision : *Porro sexta (oratio) exhinc succedit* CONFORMATIO SACRAMENTI, *ut oblatio quæ Deo offertur,* SANCTIFICATA PER SPIRITUM SANCTUM, CHRISTI CORPORI AC SANGUINI CONFORMETUR. Pour mieux déterminer ce que vise cette sixième formule décorée du titre de *conformatio sacramenti*, je transcris encore les lignes qui suivent immédiatement et qui nous fourniront d'ailleurs une nouvelle affirmation du rôle consécrateur de l'Esprit-Saint : *Harum* (c'est-à-dire de ces sept oraisons) *ultima est oratio qua Dominus noster discipulos suos orare instituit dicens : Pater noster... Hæc sunt autem septem sacrificii orationes commendatæ evangelica apostolicaque doctrina, cujus numeri instituta ratio videtur vel propter septenariam sanctæ Ecclesiæ universitatem, vel propter septiformem gratiæ Spiritum* CUJUS DONO EA QUÆ INFERUNTUR SANCTIFICANTUR. *Ibid.*, col. 752-753.

C'est donc entre le *Sanctus* et le *Pater* que prend place ce que saint Isidore appelle la *conformatio sacramenti* qui a pour effet, grâce à la sanctification opérée par le Saint-Esprit, de « conformer l'oblation au corps et au sang du Christ. » Le langage de saint Isidore présente un parallélisme frappant avec celui que nous avons vu tenir, au IV^e^ siècle, par saint Cyrille de Jérusalem. Pour l'un comme pour l'autre, du moins à s'en tenir aux textes ici visés, le temps de la consécration va du *Sanctus* jusqu'à la fin de l'épiclèse, c'est-à-dire jusqu'au *Pater*. La différence est seulement dans les noms donnés à cette partie auguste du sacrifice : pour le catéchète de Jérusalem, c'est « l'invocation de la sainte Trinité » ou encore « l'invocation du Saint-Esprit » ; pour le docteur de Séville, c'est la *conformatio sacramenti*. Mais de part et d'autre, la vertu consécratoire du Saint-Esprit est on ne peut plus nettement marquée. Sans insister ici sur ce rapprochement, il était nécessaire de le signaler : son extrême importance pour la solution théologique de la question de l'épiclèse n'échappera à personne.

Nous pourrions clore sur cet intéressant témoignage de saint Isidore l'examen de la tradition patristique occidentale. Ajoutons-y cependant, afin de rejoindre complètement l'époque où nous avons laissé la tradition d'Orient et à partir de laquelle nous allons avoir à la reprendre, un dernier texte : celui de saint Bède († 735). Voici comme il s'exprime, dans une homélie pour le troisième dimanche après l'Épiphanie, en commentant l'*Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi* : « Il (Jésus-Christ) ne nous a pas seulement lavés de nos péchés dans son sang quand il l'a répandu pour nous sur la croix, ou quand nous avons été purifiés dans l'eau du baptême, le mystère de sa sainte passion ; mais il continue à ôter les péchés du monde chaque jour. Oui, chaque jour il nous lave de nos péchés dans son sang, lorsque la mémoire de sa bienheureuse passion se renouvelle à l'autel, lorsque *par l'ineffable consécration de l'Esprit* il y a passage du pain et du vin au sacrement de sa chair et de son sang, *cum panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis ejus* INEFFABILI SPIRITUS SANCTIFICATIONE *transfertur*, et qu'ainsi son corps et son sang sont, non plus occis ou répandus par les mains des infidèles pour leur perdition, mais reçus dans la bouche des fidèles pour leur salut. » *Homil.*, l. I, homil. XIV, *P. L.*, t. XCIV, col. 75. Est-il besoin de dire que pour le Vénérable Bède, comme pour saint Isidore de Séville et pour tous les autres, malgré de si nettes affirmations du pouvoir consécrateur du Saint-Esprit, Jésus-Christ n'en est pas moins le véritable prêtre consécrateur dont le prêtre visible n'est que le représentant. Au-dessus de ce représentant ou plutôt en lui apparaît le grand-prêtre, « Jésus qui, sans nul doute, est présent sur l'autel pour y consacrer les oblations. » *In Luc.*, c. XXII, *P. L.*, t. XCII, col. 598. Cf. *Vita Bedæ*, *P. L.*, t. XC, col. 52.

La conclusion qui nous paraît s'imposer, après l'examen que nous avons entrepris, c'est que pour la tradition des sept premiers siècles, tant orientale qu'occidentale, l'efficacité consécratoire des paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang*, se concilie certainement avec la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit. Tous les témoins de cette tradition n'ont pas formulé *ex professo* cette conciliation. Tous ne se sont pas posé la question du moment précis où se produit la consécration. Mais il ressort de l'ensemble de leurs témoignages que ce moment précis ne peut être que celui où le prêtre prononce au nom du Christ les paroles de l'institution, et non point celui de l'épiclèse. Nous verrons bientôt cette conclusion se définir de plus en plus nettement dans l'Église occidentale : on en aperçoit d'ores et déjà la complète légitimité. Dans l'Église d'Orient, au contraire, une déviation de la tradition authentique s'est produite au VIII^e^ siècle, qui a eu dans la suite la plus malheureuse influence. C'est ce dont il nous faut maintenant présenter l'exposé.

II. LA DOCTRINE ECCLÉSIASTIQUE EN ORIENT DEPUIS LE VIII^e^ SIÈCLE. — 1° *L'opinion de saint Jean Damascène et son influence.* — Pour avoir méconnu, sous l'influence de préoccupations polémiques, l'emploi très orthodoxe du mot *antitype*, désignant, chez les anciens Pères, l'eucharistie même après la consécration (*antitype* du corps du Christ signifiant *sacrement* du corps du Christ), saint Jean Damascène († 749) est amené à dire que, si ce mot se trouve dans la liturgie de saint Basile, c'est avant la consécration. Or, nous l'avons dit au début de cet article, c'est au commencement de la formule d'épiclèse, et donc après les paroles de l'institution, que le terme *antitype* se trouve dans la messe byzantine de saint Basile. On y lit, en effet : « ... *Après vous avoir offert les antitypes du saint corps et du sang de votre Christ,* προθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, nous vous prions et vous supplions, ô Saint des saints, que par une faveur de votre bonté, votre Esprit-Saint vienne sur nous et sur ces dons, qu'il les bénisse, les sanctifie et fasse de ce pain le corps précieux de notre Seigneur, Dieu et Sauveur, Jésus-Christ, et de ce calice le sang précieux... » Brightman, *op. cit.*, p. 405-406.

Or, saint Jean Damascène, parlant du pain et du vin consacrés, s'exprime ainsi : « Le pain et le vin ne sont pas le *type* du corps et du sang du Christ, loin de là ; mais le corps même du Christ rempli de la divinité, le Seigneur lui-même ayant dit : Ceci est non point le type de mon corps, mais mon corps. » *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1148. Après cela, le Damascène explique à sa manière le mot *antitype* de la messe de saint Basile : « Si certains ont appelé le pain et le vin *antitypes du corps et du sang du Seigneur*, comme l'a fait le théophore Basile [dans sa liturgie], ils ont parlé ainsi, *non après la consécration, mais avant*, donnant ce nom à l'oblation. » *Ibid.*, col. 1152-1153.

Ainsi, saint Jean Damascène enseignerait la doctrine de la consécration par l'épiclèse ? « Comment le nier ? » écrit le P. Jugie. « En lisant attentivement tout ce chapitre où il parle de l'eucharistie, on voit que le saint docteur, tout en admettant que les paroles du Seigneur sont une condition *sine qua non* de la transsubstantiation, dit cependant clairement que le changement se produit au moment même de l'épiclèse. L'explication qu'il donne du mot *antitype* confirme d'une manière évidente que telle est bien sa véritable pensée. Il n'y aurait qu'un moyen d'établir le contraire, ce serait de regarder tout ce passage comme apocryphe et de déclarer comme l'a fait Arcudius, *De concordia Ecclesiæ orientalis et occid. in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1672, p. 307, qu'il a été interpolé depuis l'origine de la controverse. Mais impossible de nous arrêter à cette idée, car Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orient. perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 1225, nous affirme avoir vu à la bibliothèque Vaticane et à la bibliothèque Barberini des manuscrits de la *Foi orthodoxe*, contemporains de saint Jean Damascène et portant tout le texte cité. Il ne reste donc plus qu'à faire comme le cardinal Bessarion, à s'étonner de l'horreur qu'avait saint Jean Damascène pour le mot *antitype*, à se souvenir qu'il était homme et qu'il a pu se tromper, et à lui demander respectueusement pardon comme des fils à leur père, si, placés en face de deux amis, lui et la vérité, nous préférons la vérité. » *L'épiclèse et le mot antitype de la messe de saint Basile*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 196.

De ce texte très clair il faut conclure que, pour le Damascène, c'est l'épiclèse qui consacre : les paroles de l'institution sont seulement une semence que la vertu du Saint-Esprit vient ensuite féconder. Son enseignement, à ce sujet, est trop important pour n'être point transcrit ici en entier.

Le saint docteur vient de rappeler le récit évangélique de la cène, en paraissant bien, d'ailleurs, attribuer aux paroles du Christ : *Ceci est orpmon es..., ceci est le calice de mon sang...*, la vertu de la première consécration, de la consécration du cénacle. Puis il ajoute : « Si la parole de Dieu est vivante et efficace ; si le Seigneur, comme dit l'Écriture, fait tout ce qu'il veut ; s'il a dit : *Que la lumière soit*, et qu'elle ait existé ; *Que le firmament soit*, et qu'il ait été fait ; si les cieux ont été affermis par sa parole, et que toute leur vertu vienne du souffle de sa bouche ; si le ciel et la terre, l'eau, le feu, l'air et tout ce que le monde a de beau, a été fait et achevé par la parole de Dieu, aussi bien que l'homme, cette créature si admirable ; si le Verbe de Dieu s'est fait homme parce

qu'il l'a voulu; et s'il s'est formé un corps du sang pur et immaculé de sa Mère toujours vierge, est-il concevable qu'il ne puisse du pain faire son corps, et du vin mêlé d'eau faire son sang ? Il dit autrefois : *Que la terre produise de l'herbe verte*, et la terre, arrosée par la pluie du ciel, en produit encore tous les jours par la vertu et la fécondité que lui conféra ce commandement de Dieu. Dieu a dit : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang, faites ceci en mémoire de moi;* et par l'effet de son commandement absolu, cela s'accomplit tous les jours *jusqu'à ce qu'il vienne*, selon l'expression de l'apôtre; et, par l'invocation, la vertu du Saint-Esprit, qui couvre de son ombre cette nouvelle moisson, lui est comme une douce rosée qui la rend féconde. Car, comme autrefois Dieu fit toutes choses par l'opération du Saint-Esprit, ainsi maintenant c'est encore la vertu du même Esprit qui accomplit ce qui surpasse la nature et que la foi seule peut saisir.

Comment cela se fera-t-il en moi, dit la sainte Vierge, *puisque je ne connais point d'homme?* L'archange Gabriel répond : *Le Saint-Esprit descendra sur toi, et la vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre.* Et maintenant, si vous me demandez comment le pain devient le corps du Christ, et le vin mêlé d'eau son sang, je vous dis, moi aussi : L'Esprit-Saint survient et opère ces merveilles qui sont au-dessus de toute parole et de toute pensée. On y emploie du pain et du vin, parce que Dieu sait que la faiblesse des hommes leur fait concevoir de l'horreur pour les choses qui ne leur sont pas familières. Ainsi, selon sa condescendance habituelle, il opère ces choses qui sont au-dessus de la nature, par le moyen de celles qui sont ordinaires à la nature. Et comme au baptême, parce que les hommes ont coutume de se laver avec de l'eau, et de s'oindre avec de l'huile, Dieu a uni à l'eau et à l'huile la grâce du Saint-Esprit et en a fait un bain de régénération; de même aussi parce que les hommes ont coutume de manger du pain et de boire du vin et de l'eau, il leur a uni sa divinité et en a fait son corps et son sang, afin que par des choses usuelles et conformes à la nature nous fussions élevés à celles qui dépassent la nature. C'est véritablement le corps uni à la divinité, le corps qui a été pris de la Vierge : non que le corps même qui a été élevé en haut descende du ciel, mais parce que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Dieu. Si vous me demandez la manière dont cela se fait, il vous suffit de savoir que c'est par l'Esprit-Saint, tout comme c'est aussi par l'Esprit-Saint que le Seigneur s'est formé une chair à lui-même et en lui-même du sang de la sainte Mère de Dieu. Nous ne savons rien de plus, sinon que la *parole de Dieu est véritable, efficace et toute-puissante*, mais que la manière dont elle opère est impénétrable. Il ne sera cependant pas hors de propos de dire que comme naturellement le pain, le vin et l'eau sont changés, par le moyen du boire et du manger, au corps et au sang de celui qui mange et qui boit, et ne deviennent pas un autre corps que celui qu'il avait auparavant; de même le pain, le vin et l'eau de l'oblation sont surnaturellement transformés au corps et au sang du Christ *par l'invocation et la descente du Saint-Esprit*, et ce ne sont pas deux corps, mais un seul et même corps. » *Ibid.*, col. 1140-1145.

Suit le passage déjà cité, affirmant que l'eucharistie n'est pas seulement la figure ou le type du corps du Christ, mais son véritable corps. Entre ce passage et l'alinéa concernant le mot *antitype*, il se trouve une phrase que je tiens à transcrire parce qu'elle contient une attestation du sacerdoce du Christ. A propos des figures de l'eucharistie, saint Jean Damascène signale l'offrande de Melchisédech, et il s'exprime ainsi : « Abraham, revenant après la défaite des rois étrangers, fut reçu par Melchisédech, le prêtre du Très-Haut, avec du pain et du vin. Cette table figurait la table des nos mystères, comme ce prêtre représentait notre véritable pontife le Christ, dont il est dit : *Vous êtes prêtre à jamais, selon l'ordre de Melchisédech.* » *Ibid.*, col. 1149, Cf. *Homil. in sabb. sanct.*, 35, *P. G.*, t. XCVI, col. 637-640, où il est dit que le pain et le vin sont transformés au corps et au sang du Christ *par l'invocation*; affirmation à laquelle on joint une brève allusion aux paroles de l'institution en ajoutant : « car il ne trompe pas, celui qui en a fait la promesse. »

Quelle que soit la dépendance littéraire et doctrinale de la *Lettre à Zacharie* et du petit traité *De corpore et sanguine Christi* par rapport à saint Jean Damascène, il est certain que le même enseignement y est donné, touchant l'opération consécratrice du Saint-Esprit. Cf. *P. G.*, t. XCV, col. 404, 409. Dans ce dernier passage, la formule d'épiclèse se trouve même citée textuellement : « Le prêtre dit, comme l'ange : *Que l'Esprit-Saint descende et qu'il sanctifie ces éléments, qu'il fasse de ce pain le saint corps du Christ, et de ce calice le sang précieux du Christ;* et par une cérémonie qui n'est pas naturelle, mais surnaturelle, il se fait un seul corps et non deux... » Notons toutefois que, un peu plus haut, le même auteur attribue à la vertu des paroles : *Ceci est mon corps*, la première consécration du cénacle : « Prenant le pain et la coupe de vin et d'eau, il rendit grâces, bénit et dit : *Ceci est mon corps;* et par une économie surnaturelle, le pain et le vin mêlé d'eau, par *le moyen de sa parole*, devinrent son corps et son sang. » *Ibid.*, col. 408.

N'était l'argument de l'*antitype*, ces diverses déclarations pourraient être susceptibles d'une interprétation conforme à la doctrine catholique touchant la *forme* de l'eucharistie, comme nous l'avons indiqué pour les écrivains antérieurs. C'est même à ce parti que se rangent Le Quien et Combefis dans leurs annotations aux passages cités du Damascène. Mais l'explication damascénienne du mot *antitype* donne à tous ces passages un sens exclusif qui, certainement, fausse la tradition. Le désir de défendre contre toute interprétation symboliste le dogme de la présence réelle est la meilleure excuse du saint docteur. Mais on est bien forcé de reconnaître que, n'étant pas infaillible, il s'est trompé. Son énergie à soutenir une doctrine bien traditionnelle, le réalisme eucharistique, l'a empêché de voir, au moins dans toute sa force, une autre doctrine non moins traditionnelle, à savoir la vertu exclusivement consécratoire des paroles du Christ : « Avant lui, il pouvait y avoir... harmonie d'ensemble et essentielle entre la théorie grecque et la théorie latine. Après lui, entre celle-ci et celle-là un fossé est creusé, dont le temps et la logique de l'erreur se chargeront d'éloigner les deux bords. » Varaine, *op. cit.*, p. 58.

De fait, l'explication damascénienne du mot *antitype*, et, avec elle, plus ou moins explicitement, l'affirmation de la consécration par l'épiclèse, est bien vite devenue classique dans la théologie byzantine. « Elle va même, dit le P. Jugie, *art. cit.*, jouer un rôle tout à fait imprévu et servir aux défenseurs des saintes images pour réfuter les iconoclastes, tout comme elle fournira plus tard à Jérémie II une réponse commode aux objections des luthériens. »

Les iconoclastes s'avisèrent de dire qu'il n'y a qu'une seule véritable *image* du Christ digne de nos hommages, l'eucharistie. S'il était prouvé qu'ils émirent cette idée du vivant du docteur de Damas, nous aurions là le motif de polémique qui suggéra à celui-ci son explication d'un terme considéré par

lui comme synonyme d'*image*. En tout cas, le premier document qui nous signale cette idée iconomaque de l'eucharistie, seule véritable image du Christ, est l'ὅρος ou définition formulée par le conciliabule iconoclaste d'Hiéria en 753, quatre ans avant la mort de saint Jean Damascène, arrivée en 749. Voir, au sujet de cette date, un article du P. Vailhé, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 28-30.

De cette définition iconomaque on fit, au IIe concile de Nicée (787), une longue réfutation, qui fut lue à la VIe session de la manière suivante. Grégoire, évêque de Néocésarée, lisait quelques lignes de l'ὅρος : le diacre Jean, bientôt remplacé par le diacre Épiphane, réfutait aussitôt le passage. Les deux documents réunis ne tiennent pas moins de 160 pages dans Mansi, t. XIII, col. 205-364. Quel est l'auteur de la réfutation? On l'ignore. Certains mettent en avant le nom de saint Taraise, patriarche de Constantinople. D'autres, avec Allatius, y voient l'œuvre d'une commission conciliaire.

Voici tout d'abord un passage de l'ὅρος du conciliabule de 753, relatif à l'eucharistie : « Que ceux-là se réjouissent et tressaillent de joie qui font avec une âme très pure *la vraie image de Jésus-Christ*, qui la désirent, qui la vénèrent et qui l'offrent pour le salut de leur âme et de leur corps, cette image que Jésus-Christ, notre Souverain Pontife et Dieu, donna lui-même en figure et en souvenir à ses disciples au temps de sa passion salutaire... Il est évident que [*l'eucharistie*] *est l'image non trompeuse de l'incarnation de Jésus-Christ*, notre créateur et notre Dieu, qu'il nous a lui-même recommandée de sa propre bouche. » Mansi, *Concil.*, t. XIII, col. 261.

Le diacre Épiphane répond : « Nul des apôtres ou des plus illustres Pères qui ont été les trompettes du Saint-Esprit n'a appelé du nom d'*image du corps de Jésus-Christ* ce sacrifice non sanglant qui s'opère en mémoire de la passion de Jésus-Christ, notre Dieu... En effet, le Seigneur ne dit pas à ses disciples : Prenez, mangez l'image de mon corps... Il est bien vrai que quelques Pères ont cru pouvoir nommer le pain et le vin *antitypes*, *avant l'accomplissement de la consécration*. De ce nombre a été saint Eustathe... comme aussi le grand Basile... Celui-ci, ainsi que le savent tous ceux qui célèbrent le saint sacrifice, parle ainsi dans la prière de la divine oblation : *O Dieu, après vous avoir offert les antitypes du corps et du sang de votre Christ, nous vous prions et nous vous conjurons*. Et ce qui suit fait bien voir encore plus clairement que la pensée de ce Père est qu'ils sont appelés *antitypes avant la consécration;* mais qu'après la consécration ils sont appelés, ils sont et ils sont crus proprement corps et sang. » *Ibid.*, col. 264.

Ce qui suit, dans la messe de saint Basile, le membre de phrase contenant la mention de l'antitype, c'est l'épiclèse. Par conséquent, d'après l'auteur ou les auteurs de la réfutation, c'est au moment même de l'épiclèse que s'accomplit la transsubstantiation; après les paroles de l'institution, le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ n'a pas encore eu lieu.

« Inutile de dire, remarque le P. Jugie, *art. cit.*, que cette longue réfutation ne constitue pas une définition de foi, pas plus que les autres pièces si nombreuses lues au même concile, excepté évidemment l'ὅρος ou définition unanimement acclamée à la VIIe et à la VIIIe session et qui ne renferme aucune allusion au mot *antitype*. On sait, d'ailleurs, que tout ce qui se fit au VIIe concile ne fut point agréé à Rome, comme, par exemple, la canonisation du concile *in Trullo* et les 22 canons disciplinaires portés par le concile de Nicée lui-même. Hefele, *Hist. des conciles*, édit. Leclercq, t. III, p. 775 sq. Il n'y a de vraiment dogmatique que l' ὅρος. Il ne faudrait donc pas que les orthodoxes viennent nous accuser d'aller contre le VIIe concile œcuménique, parce que nous n'admettons pas la doctrine exprimée dans le passage de la réfutation que nous avons cité et qui, il faut en convenir, est nettement favorable à leur opinion sur la forme de l'eucharistie. Cela ne saurait surprendre, quand on songe que tous les membres du concile, excepté les deux légats du pape, étaient des Grecs. L'influence de saint Jean Damascène était déjà prépondérante. On dut accepter d'autant plus facilement son interprétation du mot *antitype*, qu'elle permettait de répondre à peu de frais à une objection, qu'on eût pu résoudre d'une manière plus conforme à la vérité, puisque, quoi qu'en dise la réfutation, beaucoup de ces trompettes du Saint-Esprit qui sont les saints Pères ont appelé l'eucharistie image, antitype du corps du Seigneur, même après la consécration. » *Échos d'Orient*, t. IX, p. 197-198.

Les polémistes iconophiles postérieurs au VIIe concile parlent tous comme le diacre Épiphane, expliquent comme lui le mot *antitype* de la messe de saint Basile et témoignent par là qu'ils croient, eux aussi, à la consécration par l'épiclèse. Saint Nicéphore surtout est particulièrement explicite. Il emprunte les expressions de saint Jean Damascène et déclare que la transformation eucharistique du pain et du vin s'accomplit d'une manière surnaturelle, grâce à l'épiclèse prononcée par le prêtre et à la descente du Saint-Esprit : « car, ajoute-t-il de son propre fonds, *c'est là ce que demande le prêtre*. » *Antirr. adv. Const. Copron.*, *P. G.*, t. C, col. 336. Vient ensuite l'interprétation damascénienne du mot *antitype*. Cf. *Antirrhet. contra Eus.*, c. XLV, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. I, p. 440.

Saint Théodore Studite († 826) ne veut pas davantage entendre parler d'image du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et il réfute de la même manière l'objection iconolaste. *P. G.*, t. XCIX, col. 340. Même tactique dans les auteurs suivants : Pierre le Sicilien († 870), *P. G.*, t. CIV, col. 1349; Théophylacte (XIe siècle), *In Matth.*, XXVI, 26; *In Marc.*, XIV, 23; *In Joa.*, VI, 48-52; *In I Cor.*, XIV, 16, *P. G.*, t. CXXIII, col. 444, 449, 1308; t. CXXIV, col. 741; Samonas de Gaza († 1056), *Dial. cum Achmed Sarrac.*, *P. G.*, t. CXX, col. 824, 825, 828; Euthyme Zigabénos (XIIe siècle), *Panopl. dogm.*, tit. XXV, *P. G.*, t. CXXX, col. 1269, 1273; et chez bien d'autres écrivains encore. « Tous sont unanimes à rejeter le mot *antitype* et à enseigner plus ou moins explicitement la consécration par l'épiclèse. Nicolas Cabasilas n'aura rien à inventer pour combattre la doctrine latine. Ses prédécesseurs lui fourniront des arguments tout prêts, et en particulier celui de l'antitype. » M. Jugie, *loc. cit.*

2° *Maintien de la tradition concernant l'efficacité consécratoire des paroles de l'institution.* — 1. *Chez plusieurs écrivains grecs de l'époque byzantine.* — L'argumentation commune des auteurs iconophiles que nous venons d'énumérer, va directement à affirmer contre le symbolisme des iconoclastes le réalisme eucharistique. La question de la *forme* de l'eucharistie ne se pose pas elle-même à ces esprits. Ils prennent seulement comme une arme facile l'explication damascénienne de l'antitype, sans songer à se demander si elle est dûment forgée du pur métal de la tradition. Le besoin de la polémique porte leur réflexion sur l'affirmation de la présence réelle, nullement sur la détermination du moment précis où s'opère la consécration. Aussi bien, les deux Églises d'Orient et d'Occident ne soupçonnent même pas encore qu'elles sont en désaccord mutuel sur ce der-

nier point. Ni l'un ni l'autre des deux agents principaux du schisme oriental, ni Photius ni Michel Cérulaire ne songea à signaler cette doctrine comme divergence entre les deux Églises. Hergenrœther, *Photius*, t. III, p. 601, 769.

D'ailleurs, une fois terminée ou simplement hors de perspective la polémique antiiconoclaste, l'argument de l'antitype suspend, pour ainsi dire, son influence, et le sens de la véritable tradition patristique réapparaît. Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 28, 83 sq. De cette réapparition il ne serait pas impossible de retrouver des vestiges jusque dans les auteurs iconophiles précédemment cités, sauf à souligner, dans cette sorte de contradiction inconsciente, l'inconscience même de la déviation infligée par eux à l'enseignement authentique des anciens. Tel Euthyme Zigabénos affirmant, par exemple, que « c'est le Verbe qui opère la consécration par une opération ineffable. » *P. G.*, t. CXXIX, col. 668.

Au surplus, outre que nombre d'auteurs byzantins se contentent d'attribuer la transsubstantiation au Saint-Esprit, sans dire si elle s'opère au prononcé des paroles de l'institution ou à l'épiclèse, on trouverait facilement plusieurs textes où cette attribution ne laisse pas d'aller de pair, comme chez les anciens docteurs, avec la croyance à l'efficacité des paroles du Christ. Tel est, par exemple, le passage suivant de la Vie du moine Arsène, d'après la recension de Siméon Métaphraste (X^e siècle) : « Quoique ce fût auparavant du pain et du vin, ils sont changés au corps même et au sang du Christ par l'invocation des prières et par la formule sacrée, le Saint-Esprit descendant sur eux : en sorte que c'est la chair, le sang du Seigneur que nous recevons. C'est pour cette raison, ajoutent les vieillards (qui parlaient au moine tenté contre la foi), que le prêtre s'écrie, conformément à la parole du Christ notre Dieu dont il revêt la personnalité : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Tsereteli, *Jitiéjié vo sviatikh otsa nachégo Arsénia Vélikago* (*Vie de saint Arsène le Grand*, d'après trois manuscrits grecs de la bibliothèque synodale de Moscou), Saint-Pétersbourg, 1899, p. 18-19.

Cette affirmation que les paroles de l'institution sont dites par le prêtre *in persona Christi*, se retrouve dans le traité liturgique de Théodore d'Andéda (XI^e-XII^e siècle), en dépit des explications quelque peu embarrassées que cet auteur donne de l'épiclèse : « Quant à ce que le prêtre dit : *Prenez et mangez, ceci est mon corps*, ne le dit-il pas comme de la part du Christ lui-même ? » *P. G.*, t. CXL, col. 456, cf. col. 417, 448.

Une affirmation identique du sacerdoce du Christ et de l'efficacité de ses paroles, est répétée à plusieurs reprises dans le commentaire liturgique connu sous le nom de saint Germain. *P. G.*, t. XCVIII, col. 388-389, 433, 436-437. On y trouve même, très clairement exprimée, la conciliation de l'action du Christ avec celle du Saint-Esprit, ce qui constitue, nous l'avons dit, la résultante dernière de la tradition patristique et la véritable solution catholique du problème de l'épiclèse : le Christ est le prêtre du sacrifice; la vertu de son sacerdoce, c'est le Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 433. Voir M. Jugie, *De sensu epicleseos juxta Germanum Constantinopolitanum*, dans *Slavorum litteræ theologicæ*, 1908, t. IV, p. 385-391.

Jean Phournès, moine grec du XII^e siècle, appartenant au groupe des théologiens antilatins, nous fournit, dans une lettre au sujet des changements survenus dans les rites et spécialement dans ceux de la communion (lettre éditée par Allatius), un témoignage intéressant dont la signification naturelle est qu'il voit dans les paroles de l'institution la forme essentielle de l'eucharistie. Pour faire entendre que les prières actuelles de la messe sont le résultat d'une certaine évolution liturgique, il dit : « Quant au pain eucharistique, nous voyons les apôtres le consacrer au simple prononcé de ces paroles : « Ceci « est le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est « rompu pour vous en rémission des péchés, » selon ce qu'ils avaient appris du Maître; et donc, sans toute la série des rites sacrés qui s'accomplissent maintenant régulièrement, composés de l'évocation des oracles prophétiques, des prédications apostoliques et évangéliques, des oraisons qui précèdent et qui suivent. » Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis et orient. perp. consens.*, l. III, c. XIII, n. 7, Cologne, 1648, col. 1155-1156, 1159.

2. *Chez les syriens.* — Outre ces témoignages d'auteurs byzantins, qu'une recherche méthodique pourrait sans doute multiplier encore, il faut noter que l'Église syrienne ne paraît pas avoir subi l'influence de saint Jean Damascène relativement à la conclusion tirée par lui de l'emploi liturgique du mot *antitype*. Nous voyons, en effet, Jean de Dara, évêque monophysite du IX^e siècle, déclarer sans ambages que les paroles consécratoires du corps et du sang du Christ, ce sont les paroles rapportées par les évangélistes et par saint Paul : « Ceci est mon corps, ceci est le calice de mon sang. » *Comment. in c. II eccl. hierarch. S. Dionysii*, dans Petrus Benedictus, *Antirrheticon alterum...*, c. XI, à la fin des *Opera syriaca S. Ephrem*, t. II, p. 48. Cf. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859, p. 36.

De même Denys Bar Salibi, métropolite jacobite d'Amida († 1171), affirme avec insistance que le prêtre, à l'autel, représente le Christ, *sacerdotem loco Christi esse*, spécialement lorsqu'il prononce en son nom les mots : « Ceci est mon corps » : *Porro notum est eum loco Christi esse ex illo : Hoc est enim corpus meum.* Cette répétition des paroles du Christ par le prêtre montre que c'est encore le Christ qui consacre à l'autel, comme autrefois à la cène... *Profert etiam ea verba quæ dixit Dominus noster in cenaculo quando mysterium confecit; ut per verba illa manifestet tunc quoque ab ipso Christo species sanctificari quæ ponuntur super altare per voluntatem Patris et operationem Spiritus ope sacerdotis qui format cruces et verba profert. Non enim qui ministrat, sed qui invocatur super mysteria est consecrator.* Cette phrase me paraît une excellente formule de solution catholique pour la question de l'épiclèse et de la consécration. Aussi bien, lorsqu'il en vient au commentaire de l'épiclèse, Denys Bar Salibi se contente-t-il de demander « pourquoi le Saint-Esprit descend sur le pain et le vin, alors que le Fils est déjà venu » les consacrer. La réponse qu'il y fait est influencée par sa doctrine christologique, car elle n'est autre que l'analogie entre les deux mystères de l'incarnation et de la transsubstantiation, et nous n'avons pas à y insister ici. Mais sa pensée sur le moment de la consécration, qui est celui où le prêtre prononce les paroles du Christ, ne saurait faire de doute. *Expositio liturgiæ*, c. VI, VIII, X, XIV, édit. J. Labourt, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, de J.-B. Chabot (*Scriptores Syri*, 2^e série, t. XCIII), Paris, 1903, p. 52, 61, 73, 80, 82. Sur l'importance extrême du témoignage de Denys Bar Salibi au point de vue de la tradition syriaque, voir Orsi, *op. cit.*, p. 17, 23 sq.

Citons enfin Ebedjésu Bar Berika, un des derniers écrivains de la littérature syriaque nestorienne († 1318), métropolitain de Nisibe, d'où le nom de *Ebedjesus Sobensis* qu'on lui donne parfois, *Soba* désignant cette ville. En exposant la doctrine eucharistique, cet auteur rappelle les paroles que le prêtre répète à l'autel : « Ceci est mon corps, ceci est mon

sang... Faites ceci en mémoire de moi. » Puis, il ajoute : « C'est donc par ce précepte du Seigneur que le pain est changé en son corps sacré et le vin en son précieux sang... Il (Jésus-Christ) a pris pour matière le froment et le vin, parce qu'ils ont une grande affinité avec le corps et le sang. Quant à la forme, il l'a donnée dans sa parole vivante et dans la descente du Saint-Esprit. » ... *Liber Margaritæ de veritate christianæ religionis*, tr. IV, *De sacramentis*, c. v, *De oblatione*, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, t. x, p. 333, 358-359. Ce n'est pas seulement en vertu du commandement réitéré par le Christ de renouveler la cène, que s'accomplit la consécration : c'est par ce commandement même, c'est-à-dire par ses propres paroles. Sans doute, la descente du Saint-Esprit est mentionnée ici comme dans un grand nombre de textes d'Orient ou d'Occident; mais tout nous induit à penser que c'est pour indiquer, si je puis dire, le *comment* du mystère, et nullement pour attribuer à l'épiclèse l'efficacité consécratoire déjà réalisée, de l'aveu de notre auteur, par les paroles de l'institution. Voir *Échos d'Orient*, 1910, t. xiii, p. 321-324. Il n'est pas téméraire d'espérer que les nombreux manuscrits syriaques encore inédits nous réservent une plus ample moisson de témoignages favorables à la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie et permettront d'augmenter le groupe des auteurs très explicitement fidèles à la tradition représentée par saint Jean Chrysostome et Sévère d'Antioche.

3. *Chez les écrivains arméniens.* — Ce que nous venons de dire des écrivains syriens peut être dit aussi de maints auteurs arméniens. C'est ainsi que Chosrov le Grand, évêque d'Antzevatziq († 972), en dépit de quelques imprécisions concernant l'épiclèse qui ont pu donner le change à certains auteurs (par exemple, P. Vetter, *Chosroæ magni, episcopi monophysitici, Explicatio precum missæ e lingua armeniaca in latinam versa*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. x; voir Arménie, t. i, col. 1956; F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, Paris, 1910, p. 584), demeure fidèle à l'enseignement de saint Jean Chrysostome dont il cite même expressément le passage, signalé plus haut, de la lxxxii^e^ homélie *In Matth.*, n. 5. Voir mon article, *Consécration et épiclèse d'après Chosrov le Grand*, dans les *Échos d'Orient*, 1911, t. xiv, p. 9 sq., où j'ai étudié les textes à l'appui de cette assertion. On trouvera ces textes dans l'édition de Vetter, p. 26, 27, 28, 31, 35, 36; cf. pour l'épiclèse et le rôle eucharistique du Saint-Esprit, p. 17, 29, 35-37.

Nersès de Lampron, au xii^e^ siècle, suppose manifestement la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie, lorsque, dans son traité *Du mystère de la messe*, arrivé à ces paroles qui suivent immédiatement le récit de l'institution : *Et tua ex tuis tibi offerimus per omnia et pro omnibus*, il en donne ce commentaire : *Dum* DEDIT (sacerdos) *mysterium in manus* (*Patris*), *et* ACCEPIT *ab illo in se rationabile sacrificium, Deum suum et regem; deinde addit : quod hoc munus, quod veluti nobis concorporeum et de nobis hominem dedi tibi, Domine , tua est ineffabilis generatio atque Filius. Nos autem, qui servi sumus, quamquam velut nostrum et de nobis istum habeamus, attamen Deum tibi cœqualem profitemur. Et nunc nos veluti tuum Filium et a te nobis datum iterum de nobis damus istum tibi oblationem pro omnibus et munus reconciliationis.* Avedichian, *Sulle correzioni dei libri ecclesiastici armeni*, Venise, 1868, p. 343.

Aussi Grégoire de Tahtev, célèbre controversiste schismatique du xiv^e^ siècle, attaché jusqu'à l'excès à toutes les traditions arméniennes, avait-il pleinement raison de pas croire aller contre elles en professant la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie et en l'énonçant à la manière précise des scolastiques. C'est ainsi qu'on peut lire dans son *Livre des questions*, œuvre d'ardente polémique contre les catholiques, cette affirmation sans réplique : *Forma hujus sacramenti quoad panem est : Hoc est corpus meum. Et quoad calicem : Hic est sanguis meus novi testamenti in expiationem*, etc. *Livre des questions*, art. de l'eucharistie, Constantinople, p. 594. Et il y revient à plusieurs reprises avec insistance, p. 596, 597, 610. Cf. Avedichian, *op. cit.*, p. 344-345; Galano, *Conciliatio Ecclesiæ Armenæ cum Romana*, Rome, 1661, t. iii, p. 549.

Nous aurons l'occasion de présenter d'autres preuves du maintien de la tradition catholique sur ce point chez les Arméniens jusqu'à une époque relativement récente. Mais il nous faut maintenant revenir aux grecs pour voir l'opinion damascénienne poussée à ses dernières conséquences, et, à l'occasion des controverses avec les latins, la théorie de l'épiclèse consécratrice se poser en divergence dogmatique entre l'Église byzantine et l'Église romaine.

3° *La théorie de Cabasilas (xiv^e^ siècle) et la controverse au concile de Florence.* — La question de l'épiclèse ne fut pas soulevée au concile de Lyon (1274), convoqué pour traiter de la réunion des deux Églises. On ne dut se mettre à l'agiter qu'au commencement du xiv^e^ siècle, et il semble bien que l'initiative de la controverse doive être attribuée à certains latins séjournant en Orient. Des missionnaires catholiques s'aperçurent que les grecs d'alors attribuaient à l'épiclèse la vertu consécratrice. Ils les attaquèrent aussitôt. Voir Renaudot, *op. cit.*, t. i, p. 226. C'est à eux, à ces Λατῖνοί τινες, *P. G.*, t. cl, col. 428; t. clv, col. 733, que répondent Nicolas Cabasilas († vers 1363) et l'un de ses plus célèbres successeurs, Siméon de Thessalonique.

Ces deux auteurs, qui sont d'ailleurs des théologiens et des liturgistes remarquables, rééditent en somme la théorie damascénienne, en l'expliquant et en l'aggravant encore. Ils affirment — et là gît leur erreur — être en conformité avec la tradition patristique en ne reconnaissant aux paroles de l'institution, prononcées par le prêtre, que la valeur d'un simple récit. Ce récit, il est vrai, a le pouvoir consécrateur conféré par le Christ à ses prêtres, mais ce pouvoir a besoin d'être fécondé par la prière de l'épiclèse. L'influence du Damascène est visible dans cet enseignement que ses successeurs du xiv^e^ et du xv^e^ siècle prétendent, à son exemple, baser sur un passage de saint Jean Chrysostome, détourné par eux comme par lui de son véritable sens. Pour eux, les paroles de l'institution et la prière qui les suit constituent l'une et l'autre la forme totale, essentielle, nécessaire de la consécration. Mais celle-ci n'est achevée qu'après l'épiclèse, et c'est donc, en définitive, l'épiclèse qui consacre. De cette épiclèse, ajoutent-ils, la liturgie latine n'est nullement privée : l'oraison *Supplices te rogamus* en fait fonction d'après Cabasilas, tandis que pour Siméon, c'est l'oraison *Quam oblationem* avant le récit de la cène; de sorte que, à les entendre, ce n'est pas l'Église latine qui est opposée à leur croyance, mais seulement « quelques Latins », amis de la nouveauté. Nicolas Cabasilas, *Liturgiæ expositio*, c. xxvii-xxxii, *P. G.*, t. cl, col. 425-440; cf. xlvii, xlix, li, col. 469, 477, 481, 485; Siméon de Thessalonique, *Exp. de divino templo*, n. 86, 88, *P. G.*, t. clv, col. 733-740.

Au fond, toute l'argumentation des deux célèbres controversistes grecs ne repose que sur des malentendus. Le point de vue liturgique et le point de vue théologique se trouvent confondus; dès lors, la question est mal posée; et la réponse qui y est faite, en

dépit de l'apparente précision de certaines formules, ne laisse pas de présenter dans l'ensemble maints éléments contradictoires. C'est ainsi que l'on n'aurait pas de peine à découvrir dans les pages de ces deux auteurs byzantins tous les principes théologiques qui doivent logiquement amener un esprit droit à la conclusion catholique.

Cabasilas, par exemple, affirme clairement que c'est le Christ, en la personne du prêtre, qui offre le sacrifice, col. 428; cf. col. 469, même idée avec allusion aux paroles de l'institution; et surtout col. 477, où il est piquant de trouver sous la plume de ce polémiste antilatin des expressions et un raisonnement allant directement à prouver la thèse catholique. Voici ce passage qui réfute péremptoirement Cabasilas par Cabasilas lui-même. On ne saurait mieux préciser la distinction entre les prières dites par le prêtre en son propre nom et les paroles prononcées au nom du Christ qu'il représente. « Quoique ce soit lui (le Christ) qui accomplit l'action sacrée, n'allons pas pour autant lui attribuer tout ce qui s'y fait ou s'y dit. L'acte même du sacrifice et son effet, c'est-à-dire la consécration des éléments et la sanctification des fidèles, c'est lui seul qui l'opère. Mais les prières, invocations, supplications qui encadrent ces choses essentielles, sont le fait du prêtre. Là c'est l'œuvre du Seigneur; ici celle d'un serviteur. Celui-ci prie, celui-là réalise les prières. C'est le Sauveur qui donne, le prêtre se contente de rendre grâces pour les dons accordés. Le prêtre présente les offrandes, le Seigneur les reçoit. Le Seigneur, il est vrai, offre lui aussi, mais il s'offre lui-même au Père et il offre ces oblations quand elles sont devenues lui-même, quand elles ont été transformées en son corps et en son sang, c. XLIX, col. 477, cf. col. 481.

Les théologiens catholiques ne raisonnent pas autrement, nous l'avons vu, pour montrer le bien-fondé de la doctrine traditionnelle sur la forme de l'eucharistie. Jésus-Christ, disent-ils, est le prêtre en même temps que la victime du sacrifice eucharistique. La consécration des espèces étant évidemment de l'essence du sacrifice, c'est donc Jésus-Christ qui doit l'opérer par le ministère du prêtre humain parlant en son nom. Or, parmi les prières qui constituent la messe, seules les paroles de l'institution peuvent être prononcées *in persona Christi*. Les autres prières, dans lesquelles est comprise l'épiclèse, sont dites par le prêtre en son propre nom et au nom de l'Église qu'il représente, mais non pas directement au nom de Jésus-Christ. C'est donc par les paroles de l'institution prononcées par le prêtre revêtant la personnalité de Jésus-Christ, et non point par l'épiclèse, que s'opère la consécration. Inconséquent avec ses principes, Cabasilas n'en déclare pas moins de nouveau, quelques pages plus loin, que la transsubstantiation et le sacrifice s'accomplissent au moment de l'épiclèse, c. LI, col. 485.

De même Siméon de Thessalonique, dans un des passages où il expose de la manière la plus explicite sa théorie de l'épiclèse, nous fournit cette excellente formule qui pourrait servir de résumé à toute la doctrine catholique sur cette question : « Ce n'est pas l'homme qui agit, mais c'est le Christ dans le Saint-Esprit par le sacerdoce des prêtres. » *De templo*, n. 88, col. 737.

De même encore, les autres principes de solution traditionnels et catholiques, à savoir la coopération eucharistique des trois personnes divines et l'analogie avec l'incarnation sont très nettement mis en relief par les deux controversistes. Pour Cabasilas, voir surtout *Liturgiæ exposit.*, c. XXVIII; pour Siméon, *De templo*, n. 88, col. 736-737. Mais l'explication damascénienne de l'antitype, *ibid.*, et la controverse avec les latins faussent leur perspective et les empêche de faire une sereine application de ces principes à l'objet du débat. Il faut dire, un peu à leur décharge, que les latins auxquels ils répondent paraissent bien ne s'être point bornés à attaquer seulement l'opinion théologique dérivée de saint Jean Damascène, mais avoir voulu s'en prendre directement à la formule liturgique de l'épiclèse. Cette exagération donne beau jeu aux deux polémistes byzantins pour bien souligner le caractère épiclétique des divers rites sacramentels dans toutes les liturgies. Mais la distinction, si clairement établie par Cabasilas et d'une manière équivalente par Siméon, *op. cit.*, col. 736, entre les prières dites par le prêtre en son propre nom et celles dites au nom du Christ, aurait dû suffire à faire une complète mise au point. Nous constatons qu'elle ne l'a pas faite. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 5, note 13; p. 191, note 427.

Les contradictions que nous venons de signaler dans la théologie de Nicolas Cabasilas et de Siméon de Thessalonique, concernant la forme de l'eucharistie, montrent assez que les idées des Grecs sur ce point étaient assez confuses et qu'ils n'étaient pas sans éprouver quelque embarras à concilier le sens obvie des paroles de l'institution avec leur formule traditionnelle de l'épiclèse. Cet embarras éclata plus visiblement encore au cours des discussions qui eurent lieu au concile de Florence. On y demanda aux Grecs de s'expliquer sur la question de l'épiclèse et de la consécration eucharistique. Cette demande embarrassa les Orientaux, qui, raconte l'historien grec du concile, Dorothée, avaient décidé de ne pas soulever cette question, parce qu'ils n'avaient pas sur ce sujet des idées bien claires. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 1012.

Sans nier l'efficacité des paroles de l'institution, leur attachement à la tradition liturgique les inclinait à la théorie damascénienne. Le métropolite Isidore de Kiev défendit cette théorie au cours des discussions : *Dico quod credimus id quod conficit mysterium esse sermonem Domini, et credimus dominicam vocem esse effectricem divinorum munerum; et illa vox semper replicatur a sacerdote, et suscipit sacerdos quod vox illa replicata aptetur et sit eadem vox cum voce Domini. Et ut ita aptetur, invocatur Spiritus Sanctus et supplicat sacerdos ut per virtutem Spiritus Sancti concedatur gratia, ut vox repetita efficiatur ita effectiva, ut verbum Dei fuit. Et ita credimus consummativam fieri per illam orationem sacerdotis. Et probo quod dominicæ voces habent operationem ut semina, quia sine semine non potest effici fructus : ita in hac dominica voce. Tamen ubi cadit semen, eget aliis instrumentis, ut sacerdotis, altaris et orationum. Unde credimus per hoc vobiscum esse concordes.* Mansi, t. XXXI, col. 1686-1687.

Cependant, le cardinal Jean de Torquemada insista pour poser la question sur son vrai terrain : *Necesse est ut in nostra cedula, si debeat dari doctrina omnibus fidelibus, et maxime simplicibus, qui possent dubitare an alia verba sanctorum quæ apponuntur sint verba de substantia consecrationis, vel non, quod ponatur hoc quod verbis Salvatoris fit consecratio. Nec aliquis debet moveri per hoc quod quis dicit quod missale est scriptum manu magni Sancti. Aliud est dicere : hoc missale est unius Sancti; et aliud quod Sanctus dicit quod omnibus contentis in hoc missali conficiatur corpus Christi. Non est credendum beatum Basilium nec alium doctorem dixisse quod aliis verbis quam Christi conficiatur corpus, quantumcumque sunt multæ orationes et preces ibi.*

Le pape Eugène IV parla dans le même sens, et ce fut néanmoins après les paroles du pape qu'Isidore de Kiev tint le langage que nous avons dit. Torquemada insista encore sur la vraie portée de la question et sur la nécessité de s'entendre sur une formule pré-

cise de la croyance commune à la vertu consécratoire des paroles du Christ. Isidore lui-même fut amené par la vigoureuse argumentation du cardinal au véritable point de vue dogmatique, puisqu'il faisait partie de la commission des six orientaux qui, le 26 juin 1439, firent devant le pape et l'empereur la déclaration suivante : ... *Sumus parati publice confiteri quod nos tenemus sicut vos quod in verbis* SOLIS *dominicis conficitur...*

Il semble bien que c'est à la lumineuse précision théologique de Torquemada que les grecs durent de se rendre compte que la doctrine catholique était conforme à la tradition, sans préjudice, d'ailleurs pour l'usage liturgique de l'épiclèse. Ils s'en rendirent si bien compte qu'ils affirmèrent n'avoir jamais cru autre chose et demandèrent que cet article ne fût pas inséré dans le décret d'union, afin de ne pas faire penser qu'on en eût jamais douté. *Confessi sunt, auditis rationibus nostris, quod semper tenuerunt quod solis verbis dominicis conficeretur. Fuit institutum ut hoc poneretur in diffinitione. Dixerunt quod hoc non erat necessarium : imo si poneretur, Ecclesia ipsorum reciperet ignominiam, ac si hactenus tenuissent aliud. Unde cum semper fuerimus concordes, in hoc diffinitio non debet fieri nisi de dubiis... Unde Sanctissimus dominus noster hoc audito obtemperavit, ut non deduceretur in dubium quod numquam fuit.* On accepta donc de ne pas insérer cet article dans le décret d'union, à condition que, avant la séance où ce décret devait être promulgué, les grecs formulassent, dans une assemblée générale, la profession de foi énoncée par leurs six délégués en séance privée.

La condition fut réalisée par la déclaration solennelle lue par Bessarion au nom de tous les grecs à la séance plénière du 5 juillet et que nous avons citée au début de cet article. Pour souligner l'importance d'une telle déclaration, le pape se contenta d'ajouter ces paroles : *Intellexímus quæ per venerabilem fratrem nostrum Nicænum dicta sunt; et quamvis in mente nostra non esset aliud, tamen gratum fuit audisse quæ ore relata sunt, quia ista est doctrina S. Joannis Chrysostomi et aliorum sanctorum qui præcesserunt et postea secuti sunt et hanc doctrinam secuta est et semper sequetur Ecclesia romana, et gratum fuit audire ut qui aliud existimassent sint certi de vestra bona opinione.* Orsi, *op. cit.*, p. 150-172.

Ainsi l'Église grecque reconnaissait, à Florence, la doctrine de saint Jean Chrysostome comme la véritable doctrine traditionnelle, à la défense de laquelle Bessarion consacre, peu après, son traité spécial *De sacramento eucharistiæ*, *P. G.*, t. CLXI, col. 494-525. Marc Eugenikos, métropolite d'Éphèse, paraît avoir été le seul à protester contre cette profession de foi. Fougueux adversaire de l'union proclamée à Florence, il publia peu ap ès le concile un petit traité contre lequel fut dirigé celui de Bessarion, et dont le titre suffit à résumer la doctrine : Ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων ἁλιάζονται τὰ θεῖα δῶρα, ἀλλ' ἐκ τῆς μετὰ ταῦτα εὐχῆς καὶ εὐλογίας τοῦ ἱερέως δυνάμει τοῦ ἁγίου Πνεύματος. *P. G.*, t. CLX, col. 1080-1089. Il y reprend contre les latins la thèse de Cabasilas, mais d'une manière plus exclusive encore et sur un ton où l'on ne peut s'empêcher de voir l'effet d'une évidente mauvaise foi.

C'est ainsi qu'après avoir dit que « la parole du Seigneur n'opère pas sans prêtre, ni sans autel, » et que de même « elle a besoin de prières, de l'invocation, de la bénédiction, en vertu desquelles descend le Saint-Esprit qui accomplit tous les sacrements, » col. 1088, il établit un parallèle à sa façon entre les rites de la messe orientale et ceux de la messe latine. La description qu'il fait de ces derniers donnera une idée de sa sincérité : « Chez les latins, le prêtre rappelle, lui aussi, sous forme de récit (διηγηματικῶς), les paroles du Seigneur, et que lui-même a donné ce commandement : *Prenez et mangez, Buvez-en tous, Faites cela en mémoire de moi.* Il ne fait aucun rite sacré de plus, mais pense que ce récit des paroles suffit pour la consécration et le sacrifice. Puis, ce pain azyme, ... il le prend par un côté quelconque, l'élève, en rompt une parcelle et la jette dans le calice; le reste, il le met dans sa bouche; et ayant bu de même tout le calice, il demande le ba ser de paix aux diacres qui l'assistent, sans rien donner à personne, lui qui se glorifie des paroles : *Prenez et mangez, tous, Buvez-en tous.* Cela ne trahit il pas une contradiction manifeste avec les explications des liturgies qui nous ont été transmises, avec les paroles du Seigneur et avec les propres paroles de ces gens-là ? Et après cela, ils auront l'audace de nous reprocher nos usages, qui sont si conformes aux enseignements des saints, de s'y ingérer et de les interpréter ? » Col. 1089. Puis il explique de la même manière que Cabasilas, c'est-à-dire en faussant comme lui le sens obvie du passage visé, la doctrine de saint Jean Chrysostome, et il termine en s'écriant : « Si ces raisons ne persuadent pas ces hommes d'humeur querelleuse, c'est qu'ils seraient dignes de pitié pour leur double ignorance et pour leur profond endurcissement. » Col. 1089.

Ces citations sont utiles à noter pour avoir une idée du chemin parcouru depuis saint Jean Damascène, et même depuis Nicolas Cabasilas ou Siméon de Thessalonique. La déviation de la doctrine traditionnelle, longtemps demeurée en quelque sorte inconsciente, est maintenant devenue un prétexte liturgique et théologique de plus pour maintenir la séparation de l'Église byzantine, par rapport à l'Église romaine.

Cette position une fois prise, on s'y tiendra généralement. Nous nous bornerons à signaler les documents officiels ou confessions de foi. La doctrine de la consécration par l'épiclèse se trouve formulée dans les lettres du patriarche Jérémie II aux luthériens allemands (1576-1581), *Resp.*, I, c. x, édit. de Gédéon de Chypre, Leipzig, 1758, p. 49; cf. Mesoloras, Συμβολική, Athènes, 1883, t. I, p. 147; dans la confession de foi de Pierre Moghila (1642), q. CVII, Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904, p. 72, du moins dans la traduction grecque de ce document — car l'original latin rédigé par le célèbre métropolite de Kiev énonçait nettement la doctrine catholique, *Échos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 25; E. de Hurmuzaki, *Documente rivitóre la istoria Romanilor*, Bucarest, 1882, t. IV, p. 668, professée alors en Petite-Russie; dans la déclaration des Grecs au marquis de Nointel, en 1671, Covel, *Some Account of the present greek Church*, p. 44; dans les actes du synode de Jérusalem, en 1672, Mansi, t. XXXIV, col. 1714; Michalcescu, p. 153; dans la confession de foi de Denys IV, patriarche de Constantinople (1672), Mansi, *ibid.*, col. 1780; dans celle du patriarche Chrysanthe, acceptée par le synode de Constantinople de 1727, Mansi-Petit, t. XXXVII, col. 899; enfin, dans la réponse patriarcale et synodale de l'Église de Constantinople à l'encyclique de Léon XIII, sur l'union en 1894. Citons ce dernier document pour montrer sous quel angle l'Église orthodoxe actuelle envisage la question : « L'Église des sept conciles œcuméniques, une, sainte, catholique, et apostolique, admettait que les oblations sacrées sont consacrées après la prière d'invocation au Saint-Esprit, par la bénédiction du prêtre, comme l'attestent les anciens rituels de Rome et des Gaules. Mais en cela aussi

l'Église papale a innové par la suite, en admettant arbitrairement que la consécration des oblations sacrées a lieu au moment où sont prononcées les paroles du Seigneur : *Prenez et mangez, ceci est mon corps; Buvez-en tous, ceci est mon sang.* » Dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, Constantinople, 1895, t. XV, p. 244, n. X.

4° *Persistance de la doctrine catholique en Orient et en Russie.* — 1. *Dans l'Église grecque orthodoxe.* — Cependant, en dépit de la clarté de ces documents officiels, la théorie de Cabasilas et de Marc d'Éphèse était loin d'être encore universellement reçue chez les grecs au XVII^e^ siècle. Outre un certain nombre d'auteurs dont on pourrait citer des témoignages favorables à la doctrine catholique, plusieurs des réponses, officielles aussi, provoquées par le marquis de Nointel, par M. de Lilienthal ou d'autres personnages au sujet de la croyance eucharistique des Orientaux à opposer aux protestants, se prononcent sans arrière-pensée pour la consécration par les paroles du Christ. Pour ne venir qu'incidemment au cours des formules visant directement la foi à la transsubstantiation, ces attestations n'en sont pas moins intéressantes ni moins importantes. En attendant qu'elles soient publiées dans le supplément de la collection Mansi, on trouvera ces pièces, au moins en traduction, dans la *Perpétuité de la foi*, édit. Migne, à la fin des t. I et II. Bornons-nous à signaler ici : la profession de foi de Païsios Ligaridès, métropolite de Gaza, du 8 novembre 1666, *op. cit.*, t. I, col. 1211, 1212; celle du synode de Chypre (avril 1668), *ibid.*, col. 1241; celles du patriarche grec d'Antioche, Macaire, du 20 octobre 1671, t. II, col. 1236, et de son successeur Néophyte, du 3 mai 1673. *Ibid.*, col. 1249.

2. *Dans l'Église russe.* — L'Église russe, qui aujourd'hui admet la doctrine de la consécration par l'épiclèse, ne s'y est rangée qu'à une époque relativement récente et non sans de vives discussions. La métropole de Kiev, la mère de toutes les Églises russes, a professé jusqu'au XVIII^e^ siècle la croyance catholique et enseigné que les paroles de l'institution constituent la véritable forme de l'eucharistie. Cette assertion repose sur de nombreuses attestations des livres liturgiques, des divers traités dogmatiques ou polémiques, des catéchismes et autres documents de ce genre jusqu'à l'époque indiquée.

Aux conférences de Jassy (1642), il y eut de longues discussions entre Kiéviens et Grecs au sujet de l'épiclèse : les premiers soutenant la doctrine catholique; les seconds, représentés surtout par le célèbre théologien Mélèce Syrigos, la théorie de Cabasilas et de Marc d'Éphèse. « A la fin, pour ne pas compromettre l'approbation du livre de Moghila qu'ils allaient expédier au patriarcat œcuménique, les Russes firent semblant d'admettre les arguments de leurs adversaires. » J. Pargoire, *Mélétios Syrigos, sa vie et ses œuvres*, dans les *Échos d'Orient*, 1909, t. XII, p. 25. Ce livre, qui n'est autre que la *Confession de Pierre Moghila*, contenait la doctrine catholique de consécration. C'est Mélèce Syrigos qui, dans la traduction grecque qu'il en fit, modifia ce passage dans le sens de l'opinion contraire. Moghila et les Kiéviens n'en continuèrent pas moins à croire et à enseigner que la consécration était opérée par les paroles de Jésus-Christ. La preuve en est, entre autres, dans l'édition du *Petit catéchisme* de Moghila, parue en 1645; dans un ouvrage d'Innocent Ghisel, son disciple, intitulé : *Miri ce Bogom tchéloviékon* (*La paix de l'homme avec Dieu*), Kiev, 1644, p. 114-120; dans le *Vyklad* de l'higoumène Théodose Saphonovitch, 1667-1668, etc. Plusieurs des livres liturgiques, édités par Moghila, mettent pleinement en relief cette doctrine; et ils ont été imités en cela par un certain nombre d'éditions postérieures, même après la condamnation de l'opinion catholique par le patriarche moscovite en 1690. Cf. Charon, *Le XV^e^ centenaire de S. Jean Chrysostome*, p. 231, note 1; Auner et Bocian, dans les *Chrysostomika*, Rome, 1907, p. 766-767, 931-933.

La même croyance était aussi professée à Moscou. Déjà admise auparavant d'une manière implicite, en tant que contenue dans les livres liturgiques, elle y devint, surtout au XVII^e^ siècle, grâce à l'influence des théologiens de Kiev venus s'établir à Moscou, l'objet d'un enseignement formel. Les plus célèbres de ces théologiens sont Siméon Polostkii et Sylvestre Medviédev († 1691). L'un et l'autre, ainsi que l'higoumène Innocent Monastyrskii, du couvent de Saint-Cyrille à Kiev, et Dimitri Tuptalo, plus tard métropolite de Rostov, se firent les défenseurs de cette doctrine au cours des discussions très vives qui s'élevèrent sur ce point vers la fin du XVII^e^ siècle.

Quelle fut l'origine de ces discussions? Peut-être les corrections faites aux livres liturgiques par le patriarche Nicon († 1681) : car on sait que les *raskolniks* ou *Starovières* (vieux-croyants), qui se séparèrent à cette occasion de l'Église officielle, défendirent, eux aussi, la doctrine catholique comme appartenant à l'ancienne foi. Le *Scrijal* (Loi) de Nicon se prononce, au contraire, pour la théorie orthodoxe. Les fidèles, d'ailleurs, prenaient eux-mêmes parti dans le débat et tenaient pour les coutumes établies dans les églises de Moscou et de Kiev : inclination de tête, bénédiction, adoration, sonnerie des cloches, au moment des paroles de Jésus-Christ considérées comme consécratoires. Voir L. Baurain, *Notes de théologie russe*, dans la *Revue augustinienne*, 1906, t. IX, p. 85-89. « Les hommes, les femmes et les enfants, dit un chroniqueur, partout, n'importe où, dans les dîners, dans les cérémonies, à temps et à contretemps, discutaient sur le mystère des mystères..., comment sont transformés le pain et le vin-à quel moment et par quelles paroles. » Milukof, *Otcherki po istorii rousskoï koultoury*, II^e^ partie, p. 165. Cf. *Troudy* (Travaux) de l'Académie ecclésiastique de Kiev, 1908, p. 11-13.

Ce qui contribua à augmenter l'acuité de la querelle, c'est que celle-ci n'était en réalité qu'un épisode de la lutte entre les deux civilisations qui alors se disputaient la Russie : la civilisation occidentale et la civilisation byzantine. Dans l'espèce, les partisans de la première défendaient la doctrine catholique de la consécration, ceux de la seconde se ralliaient à la théorie de l'épiclèse qui tendait de plus en plus à dominer dans l'Église byzantine. Voir G. Mirkovitch, *O vriemeni precychtchestvlénia sv. darov* (*Du moment de la consécration des oblations saintes*), Vilna, 1886, qui a bien montré cet aspect spécial de l'antagonisme entre les deux écoles.

La controverse s'aviva lorsque, le 6 mars 1685, arrivèrent à Moscou deux moines grecs, les deux frères Likhoudès, Joannice et Sophrone, envoyés comme professeurs par Dosithée de Jérusalem, sur la demande du patriarche moscovite Joachim. Les seuls titres de quelques-uns des ouvrages d'attaque et de riposte donneront une idée de l'âpreté que prit alors la polémique. Les Likhoudès, après avoir commencé par fournir des armes au moine Euthyme qui déjà bataillait contre Medviédev, lancèrent l'*Akos ou cure opposée à la morsure des serpents venimeux*. Ils s'attirèrent la réponse intitulée : *Moyen sommaire de faire cesser l'aboiement furieux contre la sainte Église orientale*. Les deux Grecs ripostèrent par la *Démonstration de la vérité ou réponse au furieux aboiement* et par le *Dialogue d'un professeur grec avec un jésuite*

sur les divergences qui existent entre l'Église orientale et l'Église occidentale. La 2e édition de ce dernier ouvrage porte encore un titre batailleur : *Glaive spirituel pour la défense de la sainte Église orientale du Christ contre les contradictions et les entêtements de l'Église occidentale.*

Le patriarche Joachim (1674-1691), d'abord favorable à la doctrine catholique, puis hésitant, se laissa finalement gagner par les Likhoudès. Après avoir sollicité et obtenu du patriarche de Constantinople Denys IV, une déclaration patriarcale et synodale que la doctrine de la consécration par l'épiclèse était la seule vraie et devait, par conséquent, être tenue par l'Église russe (1689-1690), Joachim condamna, dans un synode tenu à Moscou (1690), les partisans des doctrines « latinisantes ». Son successeur Adrien, bien qu'il eût lui-même auparavant professé la croyance ainsi anathématisée, ratifia cette condamnation. A la faveur des troubles politiques qui régnaient alors en Russie, on ajouta à ces mesures des moyens violents de répression, la querelle se termina par le triomphe de la théorie byzantine. Elle avait coûté la vie à Medviédev (1691), la liberté à Pierre Artémiev et à Gabriel Dometchki, tous trois défenseurs de la doctrine proscrite. Adrien inséra une formule de la croyance grecque dans l'office de l'orthodoxie et dans le serment imposé aux évêques le jour de leur sacre. « L'Église catholique orthodoxe, est-il dit dans ce serment, croit et enseigne que la transsubstantiation du corps et du sang du Christ s'accomplit dans la divine liturgie par la descente et l'opération du Saint-Esprit, au moyen de l'épiclèse faite par l'évêque ou le prêtre dans sa prière à Dieu le Père, *pour qu'il fasse ce pain...*, etc. » Jastrebov, *Leçon de théologie dogmatique sur l'eucharistie*, dans les *Troudy* (Travaux) de l'Académie ecclésiastique de Kiev, janvier 1908, p. 10 sq. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 7, note 18.

A Kiev, on persista quelque temps encore à enseigner la doctrine catholique à laquelle cette métropole était toujours restée attachée; le métropolite Gédéon Tchtvertinskii la professait encore en 1701, Schliapkine, *Sv. Dimitrii Rostovskii i ego, vrémia (S. Dimitri de Rostov et son temps)*, Saint-Pétersbourg, 1891, p. 224, note 1; mais on en vint peu à peu, sous la pression officielle, à adopter là aussi la croyance opposée. Voir Cieplak, *De momento quo transsubstantiatio in augustissimo missæ sacrificio peragitur*, Saint-Pétersbourg, 1901, p. 14-18, où l'on trouvera des références aux principaux ouvrages russes traitant de cette histoire. On peut voir, d'ailleurs, dans la *Perpétuité de la foi*, édit. Migne, t. I, col. 1189, 1226, 1227, d'intéressantes professions de foi faites par des Russes contre les protestants, en 1667 et 1668. La doctrine de l'efficacité consécratoire des paroles du Christ y est affirmée incidemment, mais avec clarté.

Ces faits ont une portée théologique et apologétique qui n'est pas à dédaigner. Ils ont l'avantage d'accuser nettement la persistance de l'enseignement traditionnel, et sa puissance de persuasion pour des esprits dégagés de l'influence byzantine.

3. *Dans les autres Églises orientales.* — C'est à cette même influence qu'est due la pénétration plus ou moins complète de la théorie de l'épiclèse dans les autres Églises orientales. Les Arméniens grégoriens ou non-unis adoptent de nos jours l'opinion grecque. Mais il n'en a pas toujours été ainsi, et cette adoption paraît même être chez eux de date assez récente. Nous avons déjà entendu Chosrov le Grand, au Xe siècle, Nersès de Lampron, au XIIe, Grégoire de Tahtev, au XIVe, se prononcer pour les paroles de l'institution, comme forme de l'eucharistie, et le pape Clément VI (1342-1352) attester officiellement la croyance des Arméniens sur ce point. Ajoutons ici quelques indications supplémentaires.

Le concile de Sis, en Cilicie (1344-1345?), pour répondre à l'accusation portée contre les Arméniens à ce sujet, fait cette déclaration formelle : « Tous les Arméniens sans exception croient et pensent que le pain et le vin sont véritablement changés au corps et au sang du Christ par les paroles du Christ. Les Arméniens ne croient pas que la consécration ait lieu au moment de l'épiclèse; ils savent qu'elle a déjà eu lieu. » Mansi, t. XXV, col. 1242-1243. Cf. Hefele, *Hist. des conciles*, trad. Delarc, t. IX, p. 556; voir les accusations auxquelles cette déclaration répond, dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 544 (1820-1821).

Parmi les pièces recueillies par les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, au XVIIe siècle, se trouvent plusieurs attestations de patriarches, évêques ou prêtres arméniens, attestations données à Rome, à Alep, au Caire, en 1668 et 1671, qui, tout en visant directement l'affirmation de la croyance à la transsubstantiation, témoignent incidemment de la croyance des signataires à la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie. *Op. cit.*, t. I, col. 1229-1230, 1234-1235; t. II, col. 1271.

Enfin, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, un patriarche arménien grégorien de Constantinople, Jacques de Nalian, enseignait encore la même doctrine dans un catéchisme à l'usage des fidèles et dans plusieurs autres écrits. Avedichian, *op. cit.*, p. 345, 358.

On trouve également dans la *Perpétuité de la foi* des attestations très explicites dans le même sens : du patriarche des Syriens, à Alep, en date du 29 février 1668, t. I, col. 1235; des Syriens de Damas, t. II, col. 1259; du patriarche des Coptes, *ibid.*, col. 1265; des Maronites d'Antioche, le 12 juin 1673, *ibid.*, col. 1229.

Cependant, des tentatives furent faites à plusieurs reprises pour inculquer aux Melkites l'erreur byzantine. Au commencement du XVIIIe siècle, l'erreur se propagea assez pour qu'un prélat melkite, Photius Habdelnour, évêque d'Héglon et de Ptolémaïs, allât jusqu'à lancer l'anathème contre ceux qui attribueraient aux paroles du Sauveur l'efficacité consécratoire (1716). Petrus Benedictus, *Antirrheticon alterum*, c. IV, dans *Opera S. Ephræm syriaca*, Venise, 1755-1756, à la fin du t. II, p. 20. Cette pénétration et cette diffusion de l'erreur fut arrêtée par le décret de la Propagande, du 8 juillet 1729, approuvé par Benoît XIII et que nous avons signalé au début de cet article.

Moins d'un siècle plus tard, l'erreur reparaissait en Syrie par les écrits de Germanos Adam († 1809), archevêque melkite d'Alep. Elle se répandit à ce point et divisa tellement les esprits, qu'il s'ensuivit un schisme temporaire. A Alep surtout, on vit se renouveler jusque parmi les fidèles les discussions qui s'étaient jadis produites à Kiev et à Moscou. La mort de Germanos Adam ne mit pas fin à ces divisions. Le 6 mars 1812, la Propagande envoya en Orient une instruction où elle exposait la doctrine de l'Église et où l'excommunication était lancée contre ceux qui oseraient soutenir la doctrine opposée. Enfin, le 8 mai 1822, Pie VII défendit aux Alépins et à tous les catholiques orientaux de discuter cette question, sous peine de suspense pour les évêques et les prêtres, d'excommunication pour les laïques, encourues *ipso facto*. Charon, *L'Église grecque melkite catholique*, dans les *Échos d'Orient*, 1902, t. V, p. 340-341; 1903, t. VI, p. 300 sq. On trouvera les documents romains dans la *Collectio lacensis*, t. II,

col. 439-440, 451. Cf. pour le rescrit de 1729, Mansi-Petit, t. xxxvii, col. 121 sq.

Le concile melkite tenu à Aïn-Traz, en décembre 1835, can. 8, n. 8, a proclamé de nouveau la doctrine catholique. *Collectio lacensis*, t. ii, col. 584. Le concile du Mont Liban, de 1736, avait déjà très nettement affirmé la croyance des Maronites, part. II, c. xii, n. 8, 9, et concilié le fait de l'épiclèse avec l'efficacité des paroles du Christ. *Ibid.*, col. 196-197.

Quant aux Ruthènes, ils n'ont eu qu'à conserver la doctrine qui, nous l'avons vu, est restée généralement professée en Ruthénie, même par les orthodoxes, jusqu'à la fin du xviii^e^ siècle. Leur foi est attestée par leurs conciles de 1720, tit. iii, n. 3, *Collectio lacensis*, t. ii, col. 30, de 1838 et de 1891.

En définitive, ce qui ressort de cet exposé historique concernant la doctrine orientale au sujet de la consécration depuis saint Jean Damascène, c'est, croyons-nous, la continuité de la véritable tradition patristique et catholique, en dépit de la déviation que le docteur de Damas lui a fait subir pour son compte et pour celui des théologiens byzantins qui l'ont suivi aveuglément. Quel que soit le nombre de ces derniers, ils demeurent, en somme, des isolés au milieu des autres Orientaux, Syriens, Arméniens, Coptes ou Russes, qui ont conservé la tradition catholique aussi longtemps qu'ils ont su garder leur indépendance par rapport à l'Église du Phanar. Or, il est clair que celle-ci, à partir de Nicolas Cabasilas et de Marc d'Éphèse, n'a fait que fausser plus encore, par son parti pris anticatholique, la direction, déjà inconsciemment erronée, imprimée sur ce point à la théologie byzantine par saint Jean Damascène. L'argument qui se dégage de ce fait nous paraît suffisant pour convaincre tout esprit sincère.

III. L'enseignement ecclésiastique en Occident depuis le VIII^e^ siècle. — 1° *Uniformité de la doctrine traditionnelle jusqu'au XVI^e^ siècle.* — Isolée même en Orient, au sens que nous venons de dire, la théorie byzantine de l'épiclèse n'a point eu d'influence en Occident jusqu'au xvi^e^ siècle. C'est seulement à partir de cette époque que quelques théologiens latins ont soutenu, relativement à l'efficacité de l'épiclèse pour la consécration, une opinion se rapprochant plus ou moins de la doctrine grecque.

Nous avons suivi la tradition occidentale jusqu'au viii^e^ siècle, et nous avons constaté que si la croyance à l'efficacité consécratoire des paroles du Sauveur y était générale, la croyance à l'intervention du Saint-Esprit dans l'acte transsubstantiateur n'en était pas, pour autant, proscrite. La vertu invisible de l'Esprit-Saint opère le sacrement de l'autel : c'est au prononcé des paroles du Christ que s'accomplit le mystère : telles sont les deux propositions que nous avons retrouvées à travers une longue série de témoignages divers. Il serait facile de suivre les traces de cette double donnée dans la littérature eucharistique du moyen âge, laquelle d'ailleurs est, on le sait, essentiellement traditionnaliste et patristique.

A la fin du viii^e^ siècle, Alcuin, *Disp. puerorum*, c. x, *De missa*, *P. L.*, t. ci, col. 1135-1136; *Liber sacramentorum*, col. 449, et les *Livres carolins*, l. II, c. xxvii, *P. L.*, t. xcviii, col. 1093-1095, attestent la transmission de ce legs doctrinal.

Au ix^e^ siècle, les témoignages abondent, avec saint Paschase Radbert et toute la pléiade de ses contemporains : Théodulphe d'Orléans (821), *Liber de ordine baptismi*, *P. L.*, t. cv, col. 239-240; Agobard de Lyon († 840), *De privilegio et jure sacerdotii*, *P. L.*, t. civ, col. 142-143; *Liber contra Amalar.*, § 13, *ibid.*, col. 347; le pape saint Nicolas I^er^, dans sa réponse à l'empereur Michel, en 860, *P. L.*, t. cxix, col. 778; Raban Maur (776-856), *Liber de sacris ordinibus*, c. xix, *De ordine missæ*, *P. L.*, t. cxii, col. 1182-1183; Amalaire († vers 850), *De eccles. officiis*, l. III, c. xxiv, *P. L.*, t. cv, col. 1140-1142; le concile de Quiercy (858), *Epist. episcoporum ad Ludov. regem German.*, c. xv, Mansi, t. xviii *b*, col. 119; Ratramne de Corbie († après 868), *Liber de corpore ac sanguine Domini*, c. ix-x, xvii, xl-xlii, *P. L.*, t. cxxi, col. 131, 135, 144-145; Remi d'Auxerre († 908), *Expos. missæ*, *P. L.*, t. ci, col. 1260; *In I Cor.*, c. xi, *P. L.*, t. cxvii, col. 572-573.

Mais les attestations les plus intéressantes et les plus précises sont celles de Florus de Lyon († 859) et de Paschase Radbert († 865). Chez ces deux auteurs, l'efficacité consécratoire des paroles de l'institution et tout ensemble la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit sont l'objet d'un enseignement arrêté et très précis, répété avec insistance en maintes occasions. Il faudrait citer d'eux des pages entières.

Paschase Radbert écrit : *Vera utique Christi caro, quæ crucifixa est et sepulta, vere illius carnis sacramentum, quod per sacerdotem super altare in* VERBO CHRISTI PER SPIRITUM SANCTUM DIVINITUS CONSECRATUR; *unde ipse Dominus clamat :* HOC EST CORPUS MEUM. *De corp. et sang. Dom.*, iv, 3, *P. L.*, t. cxx, col. 1279. Et encore : *Vere credere et indubitanter scire debemus intra catholicam Ecclesiam, ubi catholica fide hoc mysterium celebratur, nihil a bono majus, nihilque a malo minus percipi sacerdote, nihilque aliud quam carne Christi et sanguis, dum catholice consecratur, quia non in merito consecrantis, sed* IN VERBO EFFICITUR CREATORIS ET VIRTUTE SPIRITUS SANCTI, *caro Christi et sanguis, non alia quam quæ de Spiritu Sancto creata est, vere fide credatur et spiritali intelligentia degustetur. Si enim in merito esset sacerdotis, non ad Christum pertineret; nunc autem sicut ipse est qui baptizat, ita* IPSE EST QUI PER SPIRITUM SANCTUM HANC SUAM EFFICIT CARNEM *et transfundit vinum in sanguinem. Quis enim alius in utero creare potuerit, ut Verbum caro fieret? Sic itaque in hoc mysterio credendum est quod* EADEM VIRTUTE SPIRITUS SANCTI PER VERBUM CHRISTI *caro ipsius et sanguis efficiatur invisibili operatione. Unde et sacerdos : Jube hæc perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinæ majestatis tuæ; ut quid perferri illuc ea deposcit, nisi ut intelligatur quod in ejus sacerdotis ista fiant ... Prius autem quam corpus consecratione fiat, oblatio sacerdotis est, sicut ipse confitetur, vel cunctæ familiæ offerentis eam : sed* IN VERBO ET VIRTUTE SPIRITUS SANCTI *nova fit creatura in corpore creatoris ad nostræ reparationis salutem*, xii, 1, *ibid.*, col. 1311-1312. Le c. xv est intitulé : *Quibus verbis hoc mysterium conficitur*, et Paschase y consacre deux grandes pages à traiter ce sujet *ex professo*. Retenons-en seulement quelques phrases, qui achèveront de montrer combien est ferme et précise sa doctrine sur la forme de l'eucharistie et l'instant de la transsubstantiation, en dépit de la part qu'il fait à l'intervention de l'Esprit-Saint exprimée par l'épiclèse. *Hoc sacramentum non meritis, non verbis humanis, sed procul dubio divinis efficitur et consecratur mandatis... Propterea veniendum est ad verba Christi et credendum quod in ejusdem verbis ista conficiuntur. Reliqua vero omnia quæ sacerdos dicit aut clerus canit, nihil aliud quam laudes et gratiarum actiones sunt, aut certe obsecrationes fidelium, postulationes, petitiones. Verba autem Christi, sicut divina sunt, ut nihil aliud proveniat quam quod jubent, quia æterna sunt.* Puis, il rappelle ces paroles du Christ telles qu'elles sont au canon de la messe, en remarquant qu'elles n'ont pas seulement une valeur narrative, mais qu'elles possèdent aussi une valeur efficiente. *Sed ne forte putares quod de illo uno tantum pane*

et in illa una hora (c'est-à-dire au cénacle) *hoc eum esse jusserit, secutus adjungens ait : Hoc facite in meam commemorationem. Unde fatendum quod quidquid tunc illud fuit quod apostoli ab eo perceperunt, hoc totum est, quia id ipsum est; et si velis audire quid est, Hoc est, inquit, corpus meum*, XV, 1-3, *ibid.*, col. 1321-1324.

Florus de Lyon fait preuve d'une doctrine également précise dans son traité liturgico-théologique de la messe. Et son témoignage, ainsi que celui de Paschase, a d'autant plus de valeur qu'on peut le considérer comme la résultante définitive de toutes les données traditionnelles. Il commence par donner à l'ensemble du canon le nom d'oraison de consécration : *Post has laudes et gratiarum actiones pro tanta gratia redemptionis nostræ, quæ in illo divino mysterio agitur et commendatur, facto totius ecclesiæ silentio, in quo cessante omni strepitu verborum, sola ad Deum dirigatur intentio et devotio cordium, sociatis sibi omnium votis et desideriis, incipit sacerdos* ORATIONEM FUNDERE QUA IPSUM MYSTERIUM DOMINICI CORPORIS ET SANGUINIS CONSECRATUR. *Expos. missæ*, LXII, *P. L.*, t. CXIX, col. 43. Mais ce n'est point à dire que l'idée d'un moment précis de la transsubstantiation au cours de cette longue prière soit étrangère à son esprit. Cet instant est pour lui, comme pour Paschase, celui où le prêtre prononce les paroles du Sauveur. Toutefois l'intervention du Saint-Esprit n'est pas exclue; le commentateur la met très nettement en relief dans son explication des oraisons qui précèdent le récit de la cène et de ce récit lui-même. *Uti accepta habeas et benedicas, ac si suppliciter dicant : Petimus ut hæc* SPIRITU TUO SANCTIFICES ATQUE ORE TUO BENEDICAS..., XLIV, *ibid.*, col. 44. *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus... Oratur omnipotens ut oblationem suis sacris altaribus impositam et tantis precibus commendatam* IPSE PER VIRTUTEM DESCENDENTIS SPIRITUS *ita legitimam et perfectam eucharistiam efficiat, ut in omnibus sit adscripta... Sit quoque* EJUSDEM SPIRITUS SANCTI OPERANTE VIRTUTE *rationabilis... ut... divinæ benedictionis ineffabili potentia efficiatur corpus et sanguis unigeniti Filii Dei... Qui pridie quam pateretur, accepit panem, etc., usque ad Hæc quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis...* IN HIS VERBIS, SINE QUIBUS NULLA LINGUA, NULLA REGIO, NULLA CIVITAS, ID EST NULLA PARS ECCLESIÆ CATHOLICÆ CONFICERE POTEST, ID EST CONSECRARE SACRAMENTUM CORPORIS ET SANGUINIS DOMINI, *ipse Dominus tradidit apostolis, unde universalis Ecclesia jugem memoriam sui redemptoris celebret, et apostoli generaliter omni Ecclesiæ.* CHRISTI ERGO VIRTUTE ET VERBIS SEMPER CONSECRATUR ET CONSECRABITUR. *Illius sermo est qui cælestia sacramenta sanctificat. Ille in suis sacerdotibus quotidie loquitur. Illi junguntur officio, ille majestate divinæ potestatis operatur...* IPSE EX SPIRITUS PARACLITI VIRTUTE *et cælesti benedictione sanctum corpus et sanguinem suum esse perficit... Unde et Ecclesia ex traditione his verbis consecrans mysterium sacri corporis et sanguinis Domini designanter dicit Dominum dixisse apostolis : Accipite...*, LIX-LX, *ibid.*, col. 51-53. Si nous ajoutons que Florus, après des déclarations aussi expresses de son attachement à la croyance traditionnelle touchant la *forme* de l'eucharistie, ne laisse pas néanmoins de donner encore à l'oraison *Supplices te rogamus* les noms d'*oratio et oblatio sacra consecrationis... in illa immolationis hora*, LXVI, *ibid.*, col. 58-60, nous aurons, croyons-nous, achevé de montrer en Florus une preuve concrète que ces diverses affirmations, toutes traditionnelles d'ailleurs, sont fort bien conciliables entre elles.

Mêmes attestations dans le pseudo-Alcuin (X^e-XI^e siècle), *De divinis officiis*, XL, *P. L.*, t. CI, col. 1256-1257, 1260, 1262-1263; *Confessio fidei*, IV, II, col. 1087; dans le concile d'Arras de 1025, II, *De corp. et sang. Domini*, *P. L.*, t. CXLIII, col. 1278.

Au XI^e siècle, l'hérésie de Bérenger provoque des professions de foi très explicites où la doctrine de l'efficacité consécratoire des paroles du Christ et de l'intervention eucharistique du Saint-Esprit ne manque pas d'être exprimée. Adalbéron ou Ascelin, évêque de Laon († 1030), écrit à l'hérésiarque :... *panem et vinum in altari Spiritus Sancti virtute per sacerdotis ministerium verum corpus verumque sanguinem Christi effici. Epist.*, II, *ad Berengar.*, citée par Renaudot, *Liturg. oriental.*, t. I, p. 330. Une lettre d'Eusèbe Brunon, évêque d'Angers († 1088), et une autre d'Adelmannus de Brescia (vers 1061) au même personnage reconnaissent aux paroles du Christ répétées par le prêtre toute la vertu de la transsubstantiation. *P. L.*, t. CXLVIII, col. 1203; t. CXLIII, col. 1292. Même affirmation dans Guitmond d'Aversa († 1089), *De corp. et sang. Domini*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1480-1481; tandis que Durand de Troarn († 1088) y joint l'attestation de l'opération du Saint-Esprit : *invisibiliter operante Spiritu Sancto..., incomprehensibili Sancti Spiritus opificio, verbis quoque mysticis sanctum Domini corpus ac verus sanguis efficitur*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 1379-1381. Le concile romain de 1079 emploie des expressions analogues : *panem et vinum per sacræ orationis verba et sacerdotis consecrationem, Spiritu Sancto invisibiliter operante, converti substantialiter in corpus dominicum.* De même le serment imposé à Bérenger est ainsi conçu : *Ego Berengarius corde credo et ore confiteor panem et vinum quæ ponuntur in altari per mysterium sacræ orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti... P. L.*, t. CXLVIII, col. 809, 811.

C'est à la même époque que le cardinal Humbert dit encore, comme plusieurs Pères anciens, que le pain « est fait, par l'invocation fidèle de la Trinité, le corps du Christ. » *Adv. Græcorum calumnias*, XXX, *P. L.*, t. CXLIII, col. 950. Saint Fulbert de Chartres († 1028) reprend la comparaison classique avec l'incarnation : *Et illud de Virgine assumptum, et istud de materiali et virginali creatura consecratum, unus idemque artifex Spiritus invisibili operatione in substantiam veræ carnis transfundit... Non inanis mysterii symbolum, sed compaginante Spiritu Sancto corpus Christi verum. Epist.*, I, *P. L.*, t. CXLI, col. 202. Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 44 sq.

Nous pourrions arrêter là cette chaîne de témoignages. Il sera utile cependant d'y ajouter encore quelques anneaux, qui permettront de raccorder plus facilement entre elles les données théologiques et les données liturgiques de la tradition concernant la consécration et l'épiclèse. Les textes que nous allons citer seront souvent une solution anticipée du problème épiclétique.

A ce titre, deux extraits des œuvres de saint Pierre Damien († 1072) méritent une place à part. L'un met vivement en relief l'action eucharistique du Saint-Esprit : *Porro de eo quod dicitur quoniam gratiam Sancti Spiritus indignus homo accipere nequeat, constat procul dubio quia corpus Domini, quod in sacris altaribus per sancti sacerdotis dedicatur officium, concepta Sancti Spiritus virtute, vivificatur et sanctificatur, ut nos vivificare valeat et sanctificare. Sicut in ipsis venerandis missarum sacramentis dicitur : Per quem hæc omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis. Neque enim aliter vivificare posse creditur nisi per Spiritum Sanctum, cum, testante Veritate* (Joa., VI) *Spiritus sit qui vivificat. Quæro ergo, cum sanctus sacerdos cæleste illud munus quod virtute Spiritus Sancti vivificatum est et sanctificatum atque, ut confidenter loquar, ejusdem divini Spiritus gratia veraciter plenum, scelerato forte cuilibet porrigit, num-*

quid propterea Spiritus Sanctus dominicum corpus deserit et tanquam squalorem sordidi vasis nauseatus abscedit? Sed si ita est, quomodo verum est quod per apostolum dicitur : quia indigne percipiens « judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini »? I Cor., XI, 29. *Si enim, abscedente Spiritu, non illud jam corpus Domini, sed simpliciter communis est panis, non incidit in judicium qui nullum accipit sacramentum... Liber qui appellatur Gratissimus*, c. IX, *P. L.*, t. CXLV, col. 110.

Le second passage est emprunté au commentaire du canon de la messe et accentue principalement l'efficacité consécratoire des paroles du Christ, mais en soulignant d'une manière très remarquable le rapport direct qu'ont avec la consécration toutes les prières qui encadrent cette formule centrale. *Cum ergo sacerdos illa Christi verba pronuntiat : Hoc est corpus meum, Hic est sanguis meus, panis et vinum in carnem et sanguinem convertitur illa Verbi virtute qua Verbum caro factum est et habitavit in nobis, qua dixit et facta sunt... Exposit. canonis missæ*, n. 3, *ibid.*, col. 881.

La question du moment précis de la transsubstantiation se pose si nettement à son esprit, que nous le voyons plus loin noter qu'elle a lieu seulement après l'achèvement de la formule énonçant le changement pour chacune des deux espèces : *Hoc est corpus meum... Quando profertur pronomen, nondum est transsubstantiatio. Ibid.*, n. 7, col. 883. Si le mystère est ainsi pleinement accompli, pourquoi y a-t-il encore, dans la suite du canon, des formules ou des rites à signification consécratoire? La réponse de saint Pierre Damien est digne d'attirer l'attention des liturgistes et des théologiens. *Talia sunt quædam subjuncta in canone, quæ videntur innuere quod nondum sit consecratio consummata... Hoc capitulum :« Qui pridie quam pateretur » in fine canonis subjici debuisset, quoniam in eo consecratio consummatur; sed quoniam impedisset ordinem historiæ, QUASI QUADAM NECESSITATE COMPULSUS* (sous-entendu : *auctor canonis*), *CAPITULUM ILLUD QUASI COR CANONIS ITA IN MEDIO COLLOCAVIT, UT QUÆ SEQUUNTUR INTELLIGANTUR PRÆCEDERE, secundum illam figuram quæ sæpe fit, ut quæ ratione succedunt, intellectu præcedant. Ibid.*, n. 9, col. 885. Appliquez spécialement ce principe à l'épiclèse, et vous avez la solution du problème fournie par saint Pierre Damien, après qu'il en a successivement présenté toutes les données.

Les deux principales de ces données, attribution du mystère eucharistique aux paroles du Christ et à la vertu du Saint-Esprit, se rencontrent, le plus souvent simultanément, chez les écrivains des siècles suivants. Signalons Odon de Cambrai († 1113), *Exposit. canon. missæ*, *P. L.*, t. CLX, col. 1063; Bruno d'Asti († 1123), *In Matthæum*, part. IV, c. XXVI, § 104, *P. L.*, t. CLXV, col. 290-291; *Sent.*, l. IV, c. IX, *ibid.*, col. 1005-1007; Honorius d'Autun († 1120), *Gemma animæ*, l. I, c. LII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 559-560; *Eucharistion*, c. VI, col. 1253; Étienne d'Autun († 1139), *Tract. de sacram. altaris*, c. XIII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 1292-1293; Hildebert, évêque du Mans, puis archevêque de Tours († 1133), *De mysterio missæ*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 1186-1187; *Exposit. missæ*, col. 1164-1165; Alger de Liége († vers 1132 ou 1135), *De sacram. corp. et sang. dominici*, l. I, c. XIV, XVI, *P. L.*, t. CLXXX, col. 781, 788; Rupert de Deutz († 1135), *In Joa.*, l. VI, *P. L.*, t. CLXIX, col. 466; *In Exod.*, II, 10, col. 617; IV, 7, col. 704; Hugues de Saint-Victor († 1141), *Speculum de myster. Eccl.*, c. VII, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 370; Sicard de Crémone († 1215), *Mitrale*, l. III, c. VI, *P. L.*, t. CCXIII, col. 128-130, 134; Durand de Mende († 1296), *Rationale divin. offic.*, l. IV, c. XLIV.

Notons aussi que c'est à cette époque que remontent les origines de l'élévation de l'hostie consacrée. Voir ÉLÉVATION, t. IV, col. 2319 sq. Cette cérémonie a été instituée à l'occasion de la différence d'opinions sur le moment précis de la transsubstantiation. Deux opinions se partageaient les esprits. Les uns croyaient que la consécration du pain s'accomplit au moment où le prêtre prononce sur lui les paroles *Hoc est corpus meum*, et celle du vin aux paroles *Hic est calix sanguinis mei*. Les autres n'admettaient la transsubstantiation complète du pain et du vin qu'après la dernière formule. La première prévalut et saint Thomas d'Aquin montra peu après qu'elle était postulée par la logique. *In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, a. 4 : *Utrum formæ expectent se in operando.*

Pour précise que fût alors la croyance à l'efficacité consécratoire des paroles du Christ, la doctrine de la vertu eucharistique du Saint-Esprit n'en continuait pas moins à être aussi nettement professée. Nous avons une preuve très intéressante de ce fait dans le témoignage très explicite d'une religieuse bénédictine, sainte Hildegarde (1098-1179). Dans le premier et le principal de ses ouvrages, le *Scivias*, écrit de 1141 à 1151, la grande mystique, en décrivant ses visions eucharistiques, met très vivement en parallèle la transsubstantiation avec l'incarnation. Dans l'un et l'autre mystère, le Saint-Esprit intervient... *Ego Pater carnem et sanguinem Filii mei PER SANCTIFICATIONEM SPIRITUS SANCTI in oblatione nunc glorifico...* Le terme *invocatio* (épiclèse) revient fréquemment. *Scivias*, l. II, visio VI, n. 1, 5, 11-13, 14-15, 36, *P. L.*, t. CXCVII, col. 514-516, 529-530. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 192-197.

Nous n'avons pas à traiter ici des discussions qui s'élevèrent entre scolastiques au sujet de la forme de l'eucharistie. Notons seulement quelques textes curieux qui se rattachent au point de vue que nous étudions.

Pierre Lombard († 1164) établit clairement le départ entre la formule consécratoire, constituée par les paroles de l'institution, et le reste des prières du canon :... *reliqua ad laudem Dei dicuntur. Sent.*, l. IV, dist. VIII, 3, *P. L.*, t. CXCII, col. 856. Cela ne l'empêche pas de rapporter à la consécration l'oraison *Supplices te rogamus* qui suit, et en des termes qui font tout naturellement songer à l'épiclèse : *Missa enim dicitur eo quod CÆLESTIS NUNTIUS* (*angelus*) *AD CONSECRANDUM VIVIFICUM CORPUS ADVENIAT, juxta dictum sacerdotis : Omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum. Ibid.*, dist. XIII, 1, col. 868.

Saint Thomas d'Aquin († 1274) signale plusieurs fois la doctrine de l'intervention eucharistique du Saint-Esprit, à l'occasion d'un texte de saint Jean Damascène. Celui-ci vient en objection contre la thèse, déjà préalablement établie, que les paroles du Christ constituent la forme du sacrement. *Videtur quod verbis prædictis non insit aliqua vis creata ad transsubstantiationem faciendam. Damascenus enim dicit*, l. IV, *De fide orthodoxa*, c. XIII, *quod sola virtute Spiritus Sancti fit conversio panis in corpus Christi. Sed virtus Spiritus Sancti non est virtus creata. Ergo nulla virtus creata inest his verbis, per quam fiat transsubstantiatio.* A la difficulté ainsi posée voici comment répond le saint docteur : *Dicendum quod dictio exclusiva adjuncta principali agenti non excludit agens instrumentale. Non enim sequitur : solus hic faber facit cultellum, ergo martellus nihil ad hoc operatus est. Virtus enim instrumenti non est nisi quædam redundantia virtutis agentis principalis; unde in toto actio non attribuitur instrumento sed principali agenti secundum Philosophum. Et propter hoc, ex hoc quod*

dicitur quod sola virtute Spiritus Sancti fit hujusmodi conversio, non excluditur virtus instrumentalis, quæ est in verbis præmissis. In IV Sent., l. IV, dist. VIII, q. II, a. 3, ad 1um. En d'autres termes, c'est bien la vertu du Saint-Esprit qui accomplit la transsubstantiation, mais cette vertu divine agit par le moyen des paroles de l'institution que prononce le prêtre. Voir, dans le même sens, *Sum. theol.*, IIIa, q. LXXVIII, a. 4, ad 1um.

Un autre article de la Somme nous remet en présence de la doctrine concernant l'opération du Saint-Esprit. Saint Thomas s'y pose cette question : *Utrum malus sacerdos eucharistiam consecrare possit?* A la deuxième objection, il cite encore saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XIII : *panis et vinum per adventum Sancti Spiritus supernaturaliter transit in corpus et sanguinem Domini*; puis, sous le nom de saint Grégoire, le texte de la lettre de saint Gélase à Elpidius : *Quomodo ad divini mysterii consecrationem cælestis Spiritus invocatus adveniet, si sacerdos, qui eum adesse deprecatur, criminosis plenus actionibus reprobetur?* Le *Sed contra* n'est autre qu'un passage de saint Paschase Radbert attribué par erreur à saint Augustin : *Sed contra est quod Augustinus* (lisez : *Paschasius*) *dicit in Lib. de corp. Dom.*, c. XII, vid. c. LXXVIII, q. I : *Intra Ecclesiam catholicam in mysterio corporis et sanguinis Domini nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote, quia non in merito consecrantis sed in verbo perficitur creatoris et virtute Spiritus Sancti.* Le docteur angélique n'a point de peine à tirer de ce texte une complète réponse à la question posée et aux objections soulevées. Citons seulement l'ad 2um, qui nous fournira encore une formule des plus suggestives... *Dicendum quod ante illa verba* (les paroles citées de saint Gélase) *Gregorius papa* (lisez : *Gelasius*) *præmittit : sacrosancta religio, quæ catholicam continet disciplinam, tantam sibi reverentiam vindicat, ut ad eam quilibet nisi pura conscientia non audeat pervenire. Ex quo manifeste apparet ejus intentionem esse quod peccator sacerdos non debeat ad hoc sacramentum accedere. Unde per hoc quod subdit : quomodo cælestis Spiritus invocatus adveniet? intelligi oportet quod non advenit ex merito sacerdotis, sed* EX VIRTUTE CHRISTI, CUJUS VERBA PROFERT SACERDOS. *Ibid.*, ad 2um. Voir encore l'art. 6 de la même question, où saint Thomas transcrit un autre texte, attribué à saint Grégoire, concernant encore l'opération du Saint-Esprit. *Dicit enim Gregorius in* Registr., Decr., *Multi sæcularem*, I, q. I : *Heu, in quam magnum laqueum incidunt qui divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credunt : cum unus idemque Spiritus Sanctus ea mysteria occulte atque invisibiliter operando sanctificet!*

Enfin, nous ne pouvons quitter le docteur angélique sans signaler la division qu'il donne des prières du canon, laquelle devra, en fin de compte, nous servir de base théologique pour une explication de l'épiclèse. *Illa autem pars* [*missæ*] *quæ perfectionem sacramenti continet, in tres dividitur, secundum tria quæ sunt de integritate hujus sacramenti : scilicet aliquid quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum; aliquid quod est res tantum. In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, a. 4. Et le saint docteur fait ensuite l'application de cette triple division aux diverses oraisons qui composent le canon.

On le voit, saint Thomas nous fournit tous les éléments de solution pour la question de l'épiclèse. Mais cette question, dans les termes où elle se pose à notre esprit, lui était inconnue. Aussi se contente-t-il de signaler la doctrine patristique de la vertu eucharistique du Saint-Esprit, d'affirmer sa conciliation avec l'efficacité des paroles du Christ, sans insister davantage et sans chercher de plus amples explications. Quand on lit les quelques lignes consacrées incidemment par le docteur angélique à cette proposition dogmatique de la tradition, l'on se prend à regretter vivement que le prince de la spéculation théologique n'ait pas appliqué son génie au développement de cette donnée traditionnelle. Il n'aurait pas manqué de jeter une grande lumière sur toute la question.

La pensée de Duns Scot († 1308) serait intéressante à rapprocher de celle de saint Thomas. Le docteur subtil tient pour essentiels, dans la consécration du pain, ces seuls mots : *Hoc est corpus meum, In IV Sent.*, l. IV, dist. VIII, q. II, n. 4; et, dans la consécration du vin, ces autres : *Hic est calix sanguinis mei. Ibid.*, n. 6-9. Toutefois, pour que les pronoms *meum* et *mei* aient une signification exacte, et afin de bien marquer que le prêtre parle *in persona Christi*, il croit nécessaires les paroles du canon qui précèdent : *Qui pridie quam pateretur..., ibid.*, n. 4, ou autres semblables. Les paroles consécratrices ne doivent pas être prononcées *quasi materialiter et dicta a Christo*, c'est-à-dire seulement avec une signification historique et narrative, mais bien *tanquam operativa et activa*, c'est-à-dire en tant que douées de l'efficacité consécratoire. *Reportata*, l. IV, n. 8, 15. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1916. Comme le nom de Scot sera mis en avant par plusieurs tenants occidentaux de théories quelque peu analogues à l'opinion grecque de l'épiclèse, il n'était pas inutile de noter sa pensée véritable.

Ajoutons que, en relation avec l'idée que nous venons de lui voir émettre au sujet de la nécessité du *Qui pridie*, il faisait remarquer l'étroite et intime connexion qui rattache les unes aux autres les oraisons du canon de la messe : *Unde non sine causa Ecclesia ita connexit totum canonem missæ, quod ab illo loco* COMMUNICANTES, *usque ad illum locum post consecrationem : Supplices te rogamus, omnipotens Deus, non est aliqua oratio quæ non necessario connectatur cum præcedente. In IV Sent., loc. cit.* Un peu plus loin, traitant au point de vue pratique la question de savoir à quelle formule le prêtre doit fixer son intention, le docteur subtil s'exprime en ces termes : *Quod ergo consilium? Dico quod sacerdos intendens facere quod facit Ecclesia, legens distincte verba canonis a principio usque ad finem, vere conficit. Nec est tutum alicui se reputare valde peritum de scientia sua et dicere : Volo uti præcise istis verbis pro consecratione sanguinis; sed securior est simplicitas : Volo ista verba proferre sub ea intentione, sub qua Christus instituit ea esse proferenda, ut quæ ex Christi institutione sunt de forma, dico ut de forma, et quæ ad reverentiam, ad reverentiam. Sed quid si ante omnia verba prolata contingeret mori sacerdotem, numquid habendus esset sanguis tanquam vere consecratus? Dico hic, sicut in quodam casu superius præmisso, si quis sacerdos inciperet sic loqui : Hoc est corpus meum, non prædicens verba præmissa totaliter, quod omnibus talibus non est adorandum nisi sub conditione si vere consecratum est. Opera*, Paris, 1891-1895, t. XVII, p. 51-52. Christophe de Cheffontaines, au XVIe siècle, se réclame de Duns Scot et de quelques autres scolastiques de même opinion. Voir Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis metropolitæ Philadelphiensis opuscula*, Paris, 1671, p. 169.

Quoi qu'il en soit de ces discussions de détail, tous les scolastiques sont unanimes à professer que les paroles de l'institution, dites par le prêtre *in persona Christi*, constituent la forme de l'eucharistie. Et en cela ils ne font que traduire en style de l'école l'enseignement constant de la tradition, qui va d'ailleurs être canonisé par les conciles et les documents pontificaux.

Est-ce à dire que l'on ait, pour autant, perdu de

vue la doctrine de l'intervention eucharistique du Saint-Esprit? Nullement. Au surplus, outre les discussions de Florence, cette doctrine trouva, dans la controverse qui s'ouvrit, au XVI^e^ siècle, avec les théologiens Ambroise Catharin et Christophe de Cheffontaines, pour se continuer au XVIII^e^, une excellente occasion de ne point se faire oublier. Nous résumerons tout à l'heure l'historique de ces controverses. Bornons-nous présentement à signaler l'affirmation de l'opération du Saint-Esprit, avec références patristiques et liturgiques, dans Petau, *Theol. dogmata*, l. XII, c. XIV, n. 11; Thomassin, *Dogmata theologica, De incarn.*, l. X, c. XXI, n. 12, 13; c. XXIX, n. 9-16, Paris, 1868, t. IV, p. 398-399, 455-458; Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe* (Paris, 1710), VI et XLV sq., *Œuvres*, Paris, t. IV, p. 448 sq., 475 sq.; Martène, *De antiq. Eccl. rit.*, 2^e^ édit., Anvers, 1736, t. I, col. 409-414; Benoît XIV, *De missæ sacrificio*, l. II, c. X, n. 20; c. XXIII, n. 16, dans le *Cursus theologiæ* de Migne, t. XXIII, col. 977, 1087.

Notons enfin que cette pensée n'est pas, comme on pourrait le croire, absente de notre missel romain actuel. On la rencontre deux fois exprimée dans les *Orationes ante missam* distribuées entre les sept jours de la semaine sous le titre général de *Oratio sancti Ambrosii episcopi*. Dans celle du dimanche on lit : *Summe Sacerdos et vere Pontifex Jesu Christe..., et qui dedisti nobis carnem tuam ad manducandum et sanguinem tuum ad bibendum, et posuisti mysterium istud* IN VIRTUTE SPIRITUS SANCTI TUI. Celle du vendredi est certainement une ancienne formule d'épiclèse. Elle commence par un *Memento* des morts; puis, elle continue en ces termes : *Peto clementiam tuam, Domine, ut descendat super panem tibi sacrificandum plenitudo tuæ benedictionis et sanctificatio tuæ divinitatis. Descendat etiam, Domine,* ILLA SANCTI SPIRITUS TUI INVISIBILIS INCOMPREHENSIBILISQUE MAJESTAS, *sicut quondam in patrum hostias descendebat,* QUI ET OBLATIONES NOSTRAS CORPUS ET SANGUINEM TUUM EFFICIAT, *et me indignum sacerdotem doceat tantum tractare mysterium.* Chose curieuse, on retrouve presque mot pour mot cette épiclèse dans un *Post pridie* gallican auquel dom Cabrol reconnaît un cachet très ancien, mais que, sans doute sous l'influence d'une préoccupation théologique, Alcuin transforma en secrète dans son Missel hebdomadaire. Cf. dom Cagin, dans la *Paléographie musicale*, t. V, p. 82 sq. On trouverait sans doute facilement d'autres cas de ce genre, vestiges plus ou moins précis de la liturgie antique.

2° *La controverse de l'épiclèse en Occident, à partir du XVI^e^ siècle.* — C'est cette considération de la liturgie et de l'enseignement traditionnel au sujet de la vertu consécratoire du Saint-Esprit qui a amené, à partir du XVI^e^ siècle, quelques théologiens occidentaux à soutenir, relativement à l'efficacité de l'épiclèse pour la consécration, une opinion se rapprochant plus ou moins de la doctrine grecque. Orsi, *op. cit.*, p. II, après avoir dit qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que la haine du latinisme ait inspiré aux chrétiens leur opinion exclusive, ajoute la judicieuse remarque suivante au sujet de ces théologiens occidentaux : *Illud potius mirandum quosdam ex nostris in Græcorum jam pene abiisse sententiam, et explosam olim communibus nostratium theologorum votis doctrinam, conquisitis magno studio argumentis, probabilem tandem hac nostra ætate ac verisimilem efficere studuisse.*

C'est à l'époque du concile de Trente que la question fut débattue par le dominicain Ambroise Catharin (de son vrai nom Lancelot Politi), évêque de Minori, puis archevêque de Conza dans le royaume de Naples († 1553), et le franciscain Christophe de Cheffontaines ou de Penfentenyou, suivant son nom breton (souvent cité sous le nom latinisé de *Christophorus a Capite fontium*), d'abord ministre général de son ordre, puis archevêque titulaire de Césarée et auxiliaire de Sens († 1595). L'un et l'autre se firent remarquer par la hardiesse de leurs opinions théologiques, spécialement en ce qui a trait à la forme de l'eucharistie.

Tous deux prennent pour point de départ le récit évangélique de l'institution et la manière dont le Christ a consacré au cénacle. Quand Jésus dit les paroles : « Ceci est mon corps, Ceci est mon sang, » la consécration, déclarent-ils, avait déjà été opérée par la bénédiction du Sauveur. De cette assertion ils concluent que ces mêmes paroles n'ont, au canon de la messe, qu'une valeur narrative, bien qu'elles soient nécessaires à cause du commandement qu'en a donné le Christ. La vraie forme du sacrement est, à les en croire, l'invocation ou épiclèse. Dans la messe latine, précisent-ils, cette épiclèse est l'oraison *Quam oblationem* qui précède le récit de la cène; dans la messe grecque, c'est une des oraisons qui suivent ce récit. *Fit ergo nobis corpus Christi*, dit Catharin, *propter orationem præmissam et ex vi pacti, et sic defenditur mos Græcorum.* Hoppe, *op. cit.*, p. 8-9, note 20. Catharin défendit son opinion dans deux opuscules adressés par lui au concile de Trente et intitulés : *Quibus verbis Christus eucharistiæ sacramentum confecerit*, Rome, 1552. Quant à Christophe de Cheffontaines, son sentiment ne diffère de celui de Catharin qu'en ce qu'il admet de la part du Christ consécrateur, non pas seulement une bénédiction interne, mais encore un acte externe, sans autre précision. Il a consacré à ce sujet plusieurs traités en français et en latin : *De la vertu des paroles par lesquelles se fait la consécration du S. Sacrement de l'autel*, Paris, 1585; *Varii tractatus et disputationes de necessaria correctione theologiæ scholasticæ*, Paris, 1586; *De missæ Christi ordine et ritu.* Inscrits au catalogue de l'*Index* par l'*Appendix Indicis Tridentini* (voir encore, par exemple, l'édition romaine de 1841, p. 59, 300), les traités de ces deux auteurs en ont été récemment effacés. On trouvera plus de détails sur leur opinion dans Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis*, p. 166-173; Le Brun, *op. cit.*, diss. X, a. 17, p. 229-241. Voir t. II, col. 2352-2353.

La controverse s'engagea, assez vive, au XVIII^e^ siècle, à l'occasion de certaines éditions de patristique ou de liturgie. Pour Renaudot († 1720), *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1715-1716, *passim*, dom Touttée († 1718), dans sa préface aux Œuvres de saint Cyrille de Jérusalem, éditées en 1720 par les soins de dom Maran, diss. III, c. XII, n. 94-97, Le Brun († 1729), *Explication de la messe*, Paris 1716-1726, *passim*, et spécialement diss. X, a. 17, la forme de l'eucharistie est bien dans les paroles de l'institution, qui sont cause efficiente; mais leur efficacité est conditionnée par l'épiclèse ou invocation. Dans la liturgie latine, la cause impétratoire précède (c'est l'oraison *Quam oblationem*); c'est pourquoi, après les paroles du Sauveur, tout le mystère est terminé. Dans les liturgies orientales, la cause impétratoire suit (épiclèse qui vient après le récit de la cène); c'est pourquoi la cause efficiente attend, pour agir, que l'épiclèse soit prononcée.

Dès l'apparition du I^er^ vol. de l'ouvrage de l'oratorien Le Brun, en 1716, la discussion commença. Les *Mémoires de Trévoux* le critiquent en 1717. Suit la *Lettre d'un curé du diocèse de Paris touchant le sacrifice de la messe*, Paris, 1718. Puis *Réflexions sur la lettre...*, dans le *Journal de Trévoux*, 1718, p. 213-225; *Lettre du P. Le Brun touchant la part qu'ont les fidèles à la célébration de la messe*, Paris, 1718. Quelques an-

nées après, le P. Bougeant, S. J., publie sa *Réfutation de la dissertation du P. Le Brun sur la forme de la consécration*, Paris, 1727. Il y défend le sentiment commun, que la forme de l'eucharistie consiste dans les seules paroles de Jésus-Christ. Le Brun réplique par la *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration de l'eucharistie*, Paris, 1727 : il essaie d'y montrer, par la tradition patristique et surtout par les liturgies, que l'invocation du Saint-Esprit est également nécessaire pour l'accomplissement de la transsubstantiation.

La Sorbonne en corps, ainsi que les journalistes de Trévoux, prirent part à la controverse. *Mémoires de Trévoux*, 1728, p. 564-572. *La lettre* (de Le Brun) *qui découvre l'illusion des journalistes de Trévoux*, etc., du 29 mars 1728, fut imprimée alors, mais supprimée ensuite par l'auteur, sur le conseil de Tournély. Voir manuscrits de la bibliothèque Mazarine, n. 2146, p. 236-248, *Dénonciation de la réplique du P. Le Brun*.

La même année, paraissait un ouvrage du P. Hongnant, S. J., *Apologie des anciens docteurs de la faculté de Paris, Claudes de Saintes et Nicolas Isambert, contre une lettre du P. Le Brun*, Paris, 1728. Le savant oratorien mourut, le 6 janvier 1729, avant d'avoir pu publier le nouveau volume qu'il avait entrepris sur cette question. La même année, le P. Bougeant donna un second volume, dont le titre indique bien le plan général : *Traité théologique sur la forme de la consécration de l'eucharistie, divisé en 2 parties : où l'on démontre, par l'unanimité des écoles, par la tradition de l'Église latine et grecque, par la définition de plusieurs conciles et par la pratique de l'Église universelle, la nouveauté du sentiment des Grecs modernes et du P. Le Brun, et où l'on éclaircit par de nouvelles recherches la décision du concile de Florence et le vrai sens des liturgies orientales*, Lyon et Paris, 1729. Cf. *Mémoires de Trévoux*, 1721, p. 1447-1467, 1644-1668; *Journal des savants*, janvier 1730, p. 35 sq.

Dans l'intervalle, l'anglican Grabe avait fait paraître son traité : *De forma consecrationis eucharisticæ... A Defence of the greek Church against the Roman in the article of the consecration of the eucharistical elements*, Londres, 1721. Cf. dom Cabrol, *Le canon romain et la messe*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1909, t. III, p. 511.

La discussion continua encore après la mort de Le Brun, comme en témoignent les ouvrages suivants : Breyer, *Nouvelle dissertation sur les paroles de la consécration de la sainte eucharistie*, Troyes, 1730, 1733; Orsi, O. P., *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis Græcorum et Orientalium*, Milan, 1731; Petrus Benedictus, *Antirrheticon alterum adversus Le Brunum et Renaudotium*, dans *Opera S. Ephræm syr.-lat.*, Rome, 1740, t. II.

Dès avant que Touttée, Renaudot et Le Brun eussent fait connaître leur pensée sur ce sujet, deux dominicains Combefis († 1679) et Le Quien († 1733) avaient énoncé une opinion analogue. On peut la voir exprimée dans les notes de Le Quien au *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XIII, de saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCIV, col. 1140 sq. On sait que l'édition des *Opera Damasceni* est de 1711. Ces deux critiques, tout en reconnaissant comme forme les paroles de Jésus-Christ, attribuent à l'épiclèse et, en général, aux prières du canon, une sorte de nécessité liturgique. Telle est aussi à peu près la conclusion de Hoppe, *op. cit.*, Schaffhouse, 1864, p. 316 sq.

De nos jours, Schell est allé plus loin : il n'a pas craint d'avancer qu'il y avait deux formes également valables pour le sacrement de l'eucharistie. Dans la liturgie latine, la forme est constituée par les paroles de l'institution; dans les liturgies orientales, par l'épiclèse. *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1893, t. III, p. 539 sq. On sait que la *Dogmatique* de Schell a été mise à l'*Index*.

Tout récemment, enfin, un autre théologien catholique, Rauschen, professeur à l'université de Bonn, a émis l'opinion suivante : dans les liturgies orientales, ou bien l'épiclèse doit disparaître, ou bien il faut dire que la consécration n'est achevée qu'après l'épiclèse. Rauschen, *op. cit.*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 126; trad. franç., par Decker et Ricard, p. 124. Mais cette opinion est inacceptable : ou bien, d'une part, elle condamne un fait liturgique authentiquement attesté et auquel Rome a plusieurs fois interdit de rien modifier, voir *Collectio lacensis*, t. II, col. 196-197; ou bien, d'autre part, elle se heurte à l'idée de l'instantanéité de la transsubstantiation que nous avons établie au début de cet article, et aux enseignements formulés par les papes et les conciles. Sur ces deux questions, bien distinctes, de l'usage liturgique autorisé de l'épiclèse, et de l'interprétation à lui donner conformément à la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie, voir Orsi, *op. cit.*, p. 155 sq.; Le Brun, *op. cit.*, p. 212 sq., 267-268, 284-285. L'épiclèse liturgique orientale pouvant donc rester intacte, l'opinion de Rauschen revient dès lors à celle de Renaudot, Touttée et Le Brun.

On peut en dire autant du sentiment exprimé par le prince Max de Saxe, dans son article : *Pensées sur la question de l'union des Églises*, dans *Roma e l'Oriente*, n. 1, novembre 1910, p. 25, 26. « Puisque, dans l'Église orientale, et d'après ses intentions, l'épiclèse, qui suit les paroles de Notre-Seigneur, est la partie principale de la consécration et sa fin, il s'ensuit qu'en Orient les paroles produisent leur effet par l'épiclèse et que Notre-Seigneur est seulement présent lorsque l'épiclèse est terminée. » Ajoutons que Pie X, en condamnant l'article signalé, a spécialement censuré ce passage. Voir la Lettre pontificale aux délégués apostoliques en Orient, dans les *Échos d'Orient*, janvier 1911, t. XIV, p. 7. Voir plus haut, col. 200.

Conclusion à tirer de l'étude de la tradition ecclésiastique. — Que conclure de l'examen méthodique que nous venons d'entreprendre? La conclusion qui s'impose, c'est que la tradition ecclésiastique est, dans son ensemble, nettement favorable à la doctrine catholique de la consécration par les paroles du Sauveur, tout en attestant l'existence de prières ou invocations eucharistiques, notamment de l'épiclèse, et la croyance à la vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit. L'association, dans les œuvres des grands docteurs orientaux et dans toute la tradition occidentale, du sacerdoce du Christ et de l'efficacité de ses paroles, avec l'opération eucharistique du Saint-Esprit exprimée par l'épiclèse, démontre la possibilité et le fait d'une conciliation de données qui semblent à première vue contradictoires.

Il serait aisé, d'ailleurs, de recueillir dans les liturgies elles-mêmes, maints éléments postulant et suggérant cette conciliation. Voir Hoppe, *op. cit.*, p. 239 sq. On y trouve, par exemple, un grand nombre d'allusions à ce fait que les paroles de Jésus-Christ ne sont pas un simple récit, mais doivent être dites *in persona Christi*, et à la croyance de l'efficacité consécratoire de ces paroles. L'existence de formules d'épiclèse, parfois très explicites, au moment de l'offertoire ou même pendant la préparation de la messe, voire aussi après l'épiclèse proprement dite, l'existence de ce que Hoppe appelle les épiclèses d'oblation et de fraction, à côté des épiclèses de consécration, diminue de beaucoup la difficulté soulevée au premier abord par ces dernières. Hoppe, *op. cit.*, p. 179, n. 408, p. 267 sq., 291; Orsi, *op. cit.*, p. 102 sq., 118 sq. Enfin, la disparition ou l'atténuation de l'épi-

clèse proprement dite, dans les liturgies occidentales, bien avant la séparation des deux Églises d'Orient et d'Occident, prouve tout au moins que l'épiclèse, au sens strict du mot, n'est pas nécessaire pour la consécration. Cf. Maltzew, *Die Sacramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, *Introduction*, p. 160-161. Les noms de *Post mysterium*, *Post secreta*, donnés en Occident à l'oraison qui correspond à l'épiclèse orientale, indiquent d'ailleurs que le mystère était considéré comme accompli au moment où le prêtre récitait ces formules. Le même sens est suggéré par l'expression *mysterium fidei* qui, primitivement prononcée sans doute à haute voix par le diacre pour avertir les fidèles du moment de la consécration, est restée enclavée dans la forme romaine de la consécration du calice comme une perpétuelle attestation de la croyance antique. De Waal, *Archäologische Erörterungen zu einigen Stücken im Canon der heiligen Messe*. III, *Die Worte Mysterium fidei*, dans *Der Katholik*, 1896, p. 392-395.

Ces raisons suffiraient à exclure les opinions extrêmes des théologiens orientaux, ainsi que celles des quelques théologiens d'Occident qui se sont plus ou moins rapprochés d'eux : Catharin, Christophe de Cheffontaines, Renaudot, Touttée, Le Brun, Schell, etc. Elles ne peuvent plus se soutenir, après les documents conciliaires et pontificaux que nous avons cités au cours de ce travail. Mais ces opinions étant éliminées, il reste à donner à l'épiclèse une interprétation autre que celle de formule consécratoire que lui ont, plus ou moins complètement, attribuée ces auteurs. Et ici, il y a encore place pour une grande diversité d'opinions, au moins en apparence, car, en réalité, on le verra, la plupart ne se distinguent guère entre elles que par de légères nuances.

VI. Les diverses explications de l'épiclèse. — Sans prétendre faire ici une énumération absolument complète des nombreuses explications de l'épiclèse fournies depuis que la question s'est posée à l'attention des théologiens, essayons cependant d'en dresser une sorte de catalogue, afin d'achever l'orientation du lecteur dans l'étude du sujet. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 211 sq.; Markovitch, *op. cit.*, p. 296 sq.

1° Inutile de discuter longuement l'explication donnée par certains auteurs dont parle Arcudius en les critiquant, *De concordia Ecclesiæ occid. et orient.*, Paris, 1672, l. III, c. xxvii, p. 255. Bessarion aurait lui-même songé un moment à cette explication. *Ibid.* Les liturgies orientales, déclarent-ils tout uniment, avaient autrefois l'épiclèse avant le récit de l'institution et les paroles de Jésus-Christ, comme la liturgie latine. Nous avons dit, en indiquant les principales données liturgiques, qu'on ne pouvait pas, d'une manière générale, se contenter d'une explication aussi simpliste. Le fait, fût-il démontré pour la liturgie romaine, ce que nous ne croyons pas, ne saurait l'être pour les liturgies orientales. J'ai exprimé ailleurs ma pensée sur le prétendu « fait nouveau » (le fragment de Deir Balyzeh) qui a incliné des liturgistes éminents, comme dom P. de Puniet et dom Cabrol, *art. cit.*, de la *Revue des sciences phil. et théol.*, 1909, t. III, p. 509. 516, à reprendre dans une certaine mesure cette explication. Tout ce que l'on peut et doit reconnaître, c'est l'existence d'une double épiclèse en maintes anaphores ou en maints canons, l'une avant le récit de l'institution, l'autre après ce récit. Mais cette dernière reste toujours un fait, dont la présence à cette place exige explication.

2° Explication de Jean Torquemada au concile de Florence, d'Arcudius, *op. cit.*, l. III, c. xxxiii, p. 251 sq., et d'Allatius, *In Roberti Chreyghtoni Apparatum*, exercit. xxv, p. 517; *De Eccl. occid. et orient. perp. consens.*, l. III, c. xv, adoptée par beaucoup de théologiens, tels que de Lugo, Vasquez, Billuart, Bellarmin, Suarez, etc. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 212 sq.; Markovitch, *op. cit.*, p. 296 sq. Par l'épiclèse, disent ces auteurs, *on ne demande pas que le Saint-Esprit opère la transsubstantiation, mais qu'il fasse que les fidèles soient vraiment le corps mystique du Christ* en tirant profit du sacrement. *Oratio illa non est ut conficiatur quod confectum est, sed ut consequamur effectum sacramenti* : telle est la formule par laquelle Torquemada résume sa doctrine. Hardouin, *Concil.*, t. ix, col. 978. Le texte même de l'épiclèse devrait, au dire de ces auteurs, être littéralement traduit en ce sens. En renvoyant, ici encore, le lecteur aux données liturgiques fournies plus haut, bornons-nous à déclarer que c'est là une interprétation tout à fait contredite par la grammaire, aussi bien pour les épiclèses grecques que pour celles des autres liturgies orientales. C'est par cette entorse à la construction grammaticale de la formule d'épiclèse, que la présente explication diffère en réalité très notablement de la suivante, bien que l'idée d'application des effets du sacrement se retrouve chez toutes deux. De Lugo a clairement formulé cette opinion, quoiqu'il s'efforce un peu subtilement d'y distinguer deux nuances : *Sexta solutio et magis communis est ibi non peti quod ille panis fiat corpus Christi naturale sed corpus Christi mysticum;... itaque debet intelligi fiat nobis corpus mysticum seu faciat nos esse unum corpus mysticum Christi. Hanc solutionem refert etiam ex Bessarione P. Salmeron, et eam videtur probare; in eademque conquiescit Suarez. Sed revera non satisfacit quia detorquet verba clara ad sensum valde improprium, et licet de corpore utrumque posset tolerari, de sanguine non videtur, nisi impropriissime, quomodo petatur calicem illum fieri sanguinem pretiosum Christi, si de vero Christi sanguine non loquatur.* Lugo, *De venerabili euchar. sacram.*, disp. XI, sect. I, n. 9. La critique est juste. Mais voici l'opinion de Lugo lui-même, où le lecteur n'aura pas de peine à voir qu'elle n'échappe point à une critique semblable :... *Non peti ullo modo illum panem fieri corpus, et calicem sanguinem Christi,... sed sensum esse illum panem,* HOC EST CORPUS, *et illum calicem,* HOC EST SANGUINEM CHRISTI, *fieri nobis in salutem et remissionem peccatorum; ita ut τὸ corpus et sanguis non sint ex parte prædicati, sed ex parte subjecti seu appositive, ut dicunt grammatici. Ibid.*, n. 10; cf. n. 14.

Comparer l'interprétation de Scipion Maffei, *Epist. alt.*, contre Pfaff, dans *S. Irenæi Opera*, édit. Stieren, t. II, p. 412 (cf. Allatius, *loc. cit.*). Cet auteur construit ainsi la formule grecque : ...καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον (σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου) καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο (αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου), ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. Hoppe, *op. cit.*, p. 213-214. Les disciples de Pfaff avaient raison de répondre à Maffei : *Hæc sane posuisse est refutasse. Dissert. apolog.*, dans Stieren, *op. cit.*, p. 445.

3° Par l'épiclèse on demande à Dieu d'envoyer le Saint-Esprit non point pour opérer purement et simplement le changement, qui a déjà eu lieu, mais pour opérer le changement *de manière à ce que le sacrifice soit profitable au corps mystique du Christ*, et spécialement aux communiants. On demande que le Saint-Esprit vienne accomplir sa mission sanctificatrice. C'est l'explication que donnèrent les Arméniens au synode de Sis (1344-1345). Mansi, t. xxv, col. 1342-1343, et les Grecs à Florence. Mansi, t. xxxi, col. 1686-1687. Bessarion la relate également dans son traité, *P. G.*, t. clxi, col. 493 sq. Elle se distingue de la précédente en ce qu'elle ne nie pas la demande de transsubstantiation contenue dans l'épiclèse : elle se contente de l'interpréter dans le sens de la

formule finale. Mais précisément de ce chef, elle est incomplète et ne peut avoir de valeur qu'en se combinant avec les opinions qui vont suivre. Cette explication a été adoptée par un grand nombre de théologiens.

4° La consécration est l'œuvre commune des trois personnes de la Trinité, comme toute œuvre *ad extra*. L'Église, pour exprimer cette idée, après avoir rapporté le récit de la cène et fait prononcer par le prêtre les paroles du Christ qui opèrent la consécration, demande ensuite au Père d'envoyer le Saint-Esprit (le Verbe, dans certaines épiclèses) pour que celui-ci opère aussi le changement. Mais dans la pensée de l'Église, cette demande se rapporte à l'instant précis de la consécration. Ne pouvant dire tout à la fois, force lui est d'exprimer successivement la part prise par les trois personnes à l'accomplissement du même mystère. Si la participation du Saint-Esprit est exprimée en termes si clairs, c'est que la tradition lui attribue communément la formation du corps eucharistique de Jésus, tout comme celle de son corps historique dans le sein de Marie.

Cette explication, qui a le grand avantage de reposer sur une doctrine traditionnelle bien ferme, est celle que préfère Bessarion, *loc. cit.*, et que beaucoup d'auteurs ont adoptée à sa suite.

Combinée avec la suivante, elle paraît bien la plus fondée et la seule satisfaisante.

5° L'Église a l'habitude, dans ses rites et spécialement dans l'administration des sacrements, de demander à plusieurs reprises ce qu'elle veut obtenir, même après que le rite essentiel est accompli et qu'invisiblement Dieu a déjà opéré l'effet du sacrement. C'est ce que prouvent à l'évidence les rituels sacramentaires tant d'Orient que d'Occident. L'eucharistie ne fait pas exception. Nous ne devons donc pas nous étonner outre mesure de voir l'Église demander le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ soit avant, soit après les paroles consécratoires de l'institution, qui constituent le point culminant de l'action liturgique. Il y a, en réalité, des épiclèses analogues pour tous les sacrements.

« L'esprit des liturgies, dit Bossuet qui a excellemment exposé cette explication, déjà indiquée par Bessarion, et en général de toutes les consécrations, n'est pas de nous attacher à de certains moments précis, mais de nous faire considérer le total de l'action pour en comprendre ainsi l'effet entier... L'Église ne pouvant tout dire ni expliquer toute l'étendue du divin mystère en un seul endroit, divise son opération, quoique très simple en elle-même, comme en diverses parties, avec des paroles convenables à chacune, afin que le tout compose un même langage mystique et une même action morale. C'est donc pour rendre la chose plus sensible que l'Église parle en chaque endroit comme la faisant actuellement et sans même trop considérer si elle est faite, ou si elle peut être encore à faire; très contente que le tout se trouve dans le total de l'action, et qu'on y ait à la fin l'explication de tout le mystère la plus pleine, la plus vive et la plus sensible qu'on puisse jamais imaginer. » Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, XLVI.

Et le grand évêque signale, à titre d'exemples, les prières de l'ordination sacerdotale, de la confirmation, de l'extrême-onction, où l'Église, « afin d'expliquer en plusieurs manières la grande chose qui vient d'être faite, » divise, dans ses formules liturgiques, et considère comme inachevée l'action surnaturelle que Dieu a opérée en un instant. « Et pour revenir à la messe, quand nous y demandons à Dieu tantôt qu'il change le pain en son corps, tantôt qu'il ait agréable l'oblation que nous en faisons, tantôt que son saint ange la présente à l'autel céleste, tantôt qu'il ait pitié des vivants, tantôt que cette oblation soulage les morts : croyons-nous que Dieu attende à faire les choses à chaque endroit où on lui en parle? Non, sans doute. Tout cela est un effet du langage humain qui ne peut s'expliquer que par partie; et Dieu qui voit dans nos cœurs d'une seule vue ce que nous avons dit, ce que nous disons et ce que nous voulons dire, écoute tout et fait tout dans les moments convenables qui lui sont connus sans qu'il soit besoin de nous mettre en peine en quel endroit précis il le fait. Il suffit que nous exprimions tout ce qui se fait par des actions et par des paroles convenables, et que le tout ensemble, quoique fait et prononcé successivement, nous représente en unité tous les effets et comme toute la face du divin mystère. » *Ibid.*

On ne saurait mieux définir ce caractère général des rites et des formules liturgiques. Cependant le lecteur ne sera pas étonné que nous trouvions à reprendre, dans le passage qui vient d'être cité, cette proposition : *sans qu'il soit besoin de nous mettre en peine en quel endroit précis il le fait*. L'instantanéité de la transsubstantiation s'imposant logiquement et la tradition ainsi que les décisions de l'Église attribuant l'accomplissement du mystère aux paroles du Sauveur, la conclusion en découle tout naturellement que la prolation de ces paroles constitue le moment précis de la consécration. L'inexactitude à cet égard constitue un des points faibles de l'explication de Bossuet. C'est elle qui, un peu plus haut, lui faisait écrire en des termes où son lucide génie se trouve pour une fois pris en défaut : « Ainsi ce sont les paroles de Notre-Seigneur qui sont, en effet, le feu céleste qui consume le pain et le vin : ces paroles les changent en ce qu'elles énoncent, c'est-à-dire au corps et au sang, comme le dit expressément saint Jean Chrysostome; et tout ce qu'on pourrait accorder aux Grecs modernes, ce serait en tout cas que la prière serait nécessaire pour faire l'application des paroles de Notre-Seigneur, doctrine où je ne vois pas un si grand inconvénient puisqu'enfin devant ou après nous faisons tous cette prière. » *Ibid.*, XLV. Et pour expliquer cette nécessité de l'épiclèse, il a recours à la théorie de l'intention de l'Église. « Nous pouvons comprendre parmi ces paroles auxquelles saint Basile attribue beaucoup de force, la prière dont il s'agit; et quoi qu'il en soit, pour en entendre la force et l'utilité, il ne faut que se souvenir d'une doctrine constante, même dans l'École, qui est que dans les sacrements, outre les paroles formelles et consécratoires, il faut une intention de l'Église pour les appliquer : intention qui ne peut mieux être déclarée que par la prière dont il s'agit, et qui l'est également, soit qu'on la fasse devant comme nous, soit qu'on la fasse après avec les Grecs. » *Ibid.*

Néanmoins, et en dépit de ces manières de parler inexactes, Bossuet paraît bien avoir entrevu, par moments, les inconvénients d'une pareille position. La preuve en est, par exemple, dans le passage suivant, qui vient immédiatement après le dernier cité et avant celui que nous avons transcrit en premier lieu. « Savoir maintenant s'il faut croire, comme semblent faire les Grecs d'aujourd'hui, que la consécration demeure en suspens jusqu'à ce qu'on ait fait cette prière (*l'épiclèse*), comme étant celle qui applique aux dons proposés les paroles de Jésus-Christ où consiste principalement et originairement (*nous pouvons ajouter : uniquement*) la consécration : quoi qu'en puissent dire les grecs, je ne le crois pas décidé dans leur liturgie. Car l'esprit des liturgies, et en général de toutes les consécrations, etc... » *Ibid.*, XLVI.

Aussi bien, Bossuet semble-t-il revenir complètement sur sa première pensée, et son explication définitive tient beaucoup plus compte, sans le dire expressément, de l'instantanéité de la transsubstantiation. Nous croyons devoir citer en entier ces lignes suggestives qui contiennent à peu près tous les éléments de la vraie solution pour le problème de l'épiclèse, encore qu'on y retrouve çà et là une certaine imprécision théologique à l'égard de l'opinion grecque.

« Faites l'application de cette doctrine (*concernant l'esprit des liturgies*) à la prière des Grecs (*c'est-à-dire à l'épiclèse*), il n'y aura plus de difficulté. Après les paroles de Notre-Seigneur on prie Dieu qu'il change les dons en son corps et en son sang : ce peut être ou l'application de la chose à faire, ou l'expression plus particulière de la chose faite, et on ne peut conclure autre chose des termes précis de la liturgie. Mais dit-on, dans celle de saint Basile, qui est la plus ordinaire parmi les Grecs (*cette incidente est inexacte : la liturgie de saint Basile est aujourd'hui réservée à un petit nombre de jours dans l'année*), après les paroles de Jésus-Christ, on appelle encore les dons antitypes, c'est-à-dire figures et signes; ce qu'on ne fait plus après la prière dont nous parlons. Je l'avoue, et sans disputer de la signification du mot d'antitype, en le prenant pour simple figure au gré des protestants, tant pis pour eux, car écoutons la liturgie : *Nous approchons, ô Seigneur, de votre saint autel, et après vous avoir offert les figures* (τὰ ἀντίτυπα) *du sacré corps et du sacré sang de votre Christ, nous vous prions que votre Esprit-Saint fasse de ce pain le propre corps précieux, et de ce vin le propre sang précieux de Notre-Seigneur!* On voit donc manifestement ce qui était la figure du corps devenir et être fait le propre corps, c'est-à-dire ce qui l'était en signe le devenir proprement et en vérité, en sorte qu'on ne sait plus ce que c'est, ni ce que le Saint-Esprit a opéré, ni ce que les mots signifient, si ce qu'on appelle le propre corps est encore comme auparavant une figure.

« Vous me répondrez que cela est clair; car, en effet, que pouvez-vous dire autre chose? mais que du moins il sera constant que ce changement se fait dans la prière (*c'est-à-dire dans l'épiclèse*). Point du tout : ce n'est point constant, puisque nous venons de voir que dans ce langage mystique qui règne dans les liturgies, et en général dans les sacrements, on exprime généralement après ce qui pourrait être fait devant; ou plutôt, que pour dire tout on explique successivement ce qui se fait peut-être tout en une fois, sans s'enquérir des moments précis : et en ce cas nous avons vu qu'on exprime ce qui pouvait déjà être fait, comme s'il se faisait quand on l'énonce, afin que toutes les paroles du saint mystère se rapportent entre elles, et que toute l'opération du Saint-Esprit soit sensible.

« Ainsi on pourrait entendre dans la liturgie des grecs que dès qu'on prononce les paroles de Notre-Seigneur, où l'on est d'accord que consiste principalement toute l'efficace de la consécration, encore qu'on n'ait pas exprimé l'intention de les appliquer au pain et au vin, Dieu prévient la déclaration de cette intention, et c'est là, à mon avis, sans comparaison le meilleur sentiment, pour ne pas dire qu'il est tout à fait certain. » *Ibid.*, XLVII.

Puis l'éminent controversiste confirme sa pensée en prouvant par la liturgie orientale que la consécration se consomme dans la prolation des paroles de Notre-Seigneur. « C'est là, dis-je, le meilleur sentiment : tant à cause qu'il est plus de la dignité des paroles du Fils de Dieu qu'elles aient leur effet dès qu'on les profère, qu'à cause aussi que la liturgie semble elle-même nous conduire là... » *Ibid.*, XLVIII. Et il termine par une page qui, tout en étant très exacte sur l'efficacité consécratoire, seule essentielle, des paroles de l'institution, laisse encore place à quelque imprécision au sujet de la portée réelle des expressions des conciles de Florence et de Trente, ainsi qu'au sujet de la liberté concédée à l'opinion orientale. Cette page achèvera de montrer ce qu'il y a d'excellent, non moins que ce qu'il y a d'imparfait, dans l'explication de l'épiclèse par Bossuet. « Mais pour revenir à la consécration, il y a encore une preuve contre l'opinion des Grecs modernes dans le rit mozarabique et dans le Sacramentaire appelé gothique, qui assurément est le même dont usait l'Église gallicane, comme le P. Mabillon l'a démontré. Ces deux rits si conformes entre eux sont en même temps très conformes au rit grec; et la prière où l'on demande la descente du Saint-Esprit pour sanctifier les dons se trouve souvent après que les paroles de Jésus-Christ sont proférées, mais souvent elle se trouve devant, souvent même elle ne se trouve point du tout. Ce qui démontre non seulement que la place en est indifférente, mais encore qu'en elle-même on ne la tient pas si absolument nécessaire, et que les paroles de Jésus-Christ qu'on n'omet jamais et qui se trouvent partout marquées si distinctement, sont les seules essentielles. D'où vient aussi que saint Basile, après les avoir marquées dans le livre du Saint-Esprit comme celles qui font le fond, se contente de dire des autres qu'on fait devant et après, qu'elles ont beaucoup de force; ce qu'on ne doit pas nier, puisque l'Église orientale et l'occidentale s'en servent également.

« Que si après toutes ces raisons et l'autorité de tant de Pères grecs et latins, qui mettent précisément la consécration dans les paroles divines comme étant sorties de la bouche du Fils de Dieu, et les seules toutes-puissantes, les Grecs persistent encore dans le sentiment de quelques-uns de leurs docteurs et ne veulent reconnaître la consécration consommée qu'après la prière dont nous parlons : en ce cas, que ferons-nous, si ce n'est ce qu'on a fait à Florence, de n'inquiéter personne pour cette doctrine, et ce qu'on a fait à Trente, où, sans déterminer en particulier en quoi consiste la consécration, on a seulement déterminé ce qui arrivait quand elle était faite? » *Ibid.*, L.

Nous avons dit plus haut qu'à Florence et à Trente on avait fait tout autre chose que ce que dit ici Bossuet qui s'en est sans doute trop exclusivement tenu à l'opinion de Renaudot sur ce point. Cela l'a mis quelque peu en contradiction avec les excellents principes précé emment exposés par lui, mais dont il a le tort de tirer cette conclusion pratique : « Pour moi, dans les catéchismes et dans les sermons je proposerai toujours la doctrine qui établ it la consécration précisément dans les paroles célestes comme théologiquement très véritable, ainsi qu'on a fait dans le Catéchisme du concile; mais je ne crois pas que j'osasse jamais condamner les Grecs qui ne sont pas encore parvenus à l'intelligence de cette vérité. Quoi qu'il en soit, il n'y a nul doute qu'il ne faille faire comme on a fait au concile de Lyon, comme on a fait au concile de Florence, et comme on fait encore dans toute l'Église, qui est de laisser chacun dans son rit, puisqu'on demeure d'accord que les deux rits sont anciens et entièrement irrépréhensibles; et peut-être faudrait-il encore laisser à chacun ses explications, puisqu'en recevant les grecs, soit en particulier comme on en reçoit tous les jours, soit même en corps, on n'a dressé aucune formule pour en ce point leur faire quitter leur sentiment; ce qu'on a fait apparemment à cause des autorités que les Grecs apportent pour eux, qui ne sont pas méprisables, mais dans la discussion desquelles je ne crois

pas que vous vouliez m'engager, puisque vous voyez, sans y entrer, la parfaite uniformité de l'Orient et de l'Occident dans l'essentiel. » *Ibid.*

Renaudot parle dans le même sens que Bossuet et déclare que cette explication est la seule plausible. « Les autres explications, dit il, sans compter qu'elles sont nouvelles et inconnues des anciens, se heurtent à tant d'inconvénients qu'elles ont elles-mêmes besoin d'explication. » Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 238 sq.; t. II, p. 83 sq. Seulement le savant liturgiste insiste, plus encore que l'évêque de Meaux, sur ce que nous avons vu être une assez grave inexactitude théologique et une inconséquence avec les principes préalablement posés : c'est à savoir la liberté pour les Orientaux de professer cette opinion que la consécration serait, en définitive, consommée par l'épiclèse. Sur ce point, force nous est bien de nous séparer de ces deux grands esprits. Nous aurons plaisir à nous rallier à eux, sous bénéfice de cette importante réserve : c'est-à-dire à la condition que cette *uniformité de l'Orient et de l'Occident dans l'essentiel* implique l'exclusion, non pas certes de la formule liturgique appelée épiclèse, laquelle est en effet ancienne et entièrement irréprébensible si elle est dûment interprétée, mais de l'opinion erronée à laquelle cette formule a donné lieu.

Quant à la dernière raison indiquée par Bossuet, qu'aucune des professions de foi exigées pour l'abjuration des schismatiques d'Orient ne mentionne le rejet de cette doctrine, on peut répondre qu'elles le contiennent implicitement par le simple fait d'exprimer une adhésion générale aux décisions des conciles œcuméniques, spécialement de ceux de Florence et de Trente. De plus, les instructions du Saint-Siège aux Melkites lors des discussions survenues parmi eux sur ce point, sont d'une portée significative et qui n'échappe aujourd'hui à personne.

6° Les explications énoncées sous les numéros 3°, 4° et 5°, déjà juxtaposées dans les écrits de Bessarion, Bossuet, Renaudot, Goar, Bougeant, etc., ont été plus ou moins combinées entre elles par plusieurs auteurs modernes. Henke, *Die katholische Lehre über die Consecrationsworte der heiligen Eucharistie*, Trèves, 1850, p. 78-83, entend l'épiclèse comme une attestation, sous forme mystique de prière, de l'intention de l'Église nécessaire pour la consécration. Mais au contraire de Le Brun, il regarde l'épiclèse comme non essentielle à la validité de la consécration : le but de cette prière serait de découvrir aux fidèles le contenu du mystère et d'accentuer l'idée de la coopération du Père et du Saint-Esprit avec le Fils, au nom duquel le prêtre consacre.

Pour Hoppe, *op. cit.*, p. 301 sq., l'épiclèse est, de la part de l'Église, une manière liturgique d'exprimer son rôle comme *ministra Christi* dans la confection du sacrement, après avoir exprimé par les paroles consécratoires du Sauveur son rôle comme *vicaria Christi*.

D'après Scheeben, dans *Der Katholik*, 1866, p. 554 sq., 688 sq., au contraire, l'Église formule l'épiclèse, non pas seulement comme *ministra Christi*, mais encore indépendamment en tant que son épouse, en invoquant par la bouche du prêtre le Saint-Esprit pour transsubstantier le pain et le vin et les offrir à Dieu.

Pour Franz, *Die eucharistische Wandlung und Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien*, Wurzbourg, 1879-1880, t. II, p. 202, 222 sq., l'épiclèse est le développement rituel du contenu de foi et de grâce de l'eucharistie par rapport au Saint-Esprit, dans le but de glorifier le Paraclet comme consécrateur, autant que comme dispensateur de toute vie de grâce.

Kössing, *Liturgische Erklärung der heiligen Messe*, 3e édit., Ratisbonne, 1869, p. 502 sq., déclare qu'aucune des explications connues de lui ne le satisfait. Si l'épiclèse exprime l'intention, elle devrait se formuler avant les paroles du Christ. Si elle a pour but de dévoiler au peuple le contenu du mystère et la coopération des trois personnes divines, elle devrait être dite à haute voix. Et cet auteur ajoute : « Nous ne sommes pas en mesure de remplacer ces explications par une meilleure. Nous croyons plutôt que l'épiclèse des liturgies orientales est et demeure une pièce embarrassante, tant qu'elle ne sera pas ou placée avant la consécration ou exprimée d'une autre manière. » Cette façon, trop *pratique*, de trancher la question a été considérée par un certain nombre d'auteurs catholiques comme le seul moyen de la résoudre. Nous avons déjà mentionné Rauschen, *op. cit.*, 2e édit., p. 126. Il faut citer aussi, entre plusieurs autres, le théatin Galano, *Conciliatio Ecclesiæ armenæ cum romana*, Rome, 1661, t. III, p. 552 sq., vivement combattu, et sur ce point avec raison, par Le Brun, *op. cit.*, diss. X, a. 17, Liége, 1778, t. V, p. 212 sq.

C'est sous l'influence de cette même idée que les Arméniens catholiques et les Maronites ont modifié le texte de leur épiclèse, tandis que les Chaldéens, Smolikowski, Ἐπίκλησις *seu de invocatione Spiritus Sancti*, dans *Analecta ecclesiastica*, Rome, 1893, t. I, p. 283, l'ont reportée avant le récit de la cène. Même dans les communautés orientales unies où la liturgie s'est conservée intacte, il n'est pas inouï de trouver des prêtres, qui, sous prétexte de couper court à toute difficulté, suppriment simplement, de leur propre initiative, l'oraison embarrassante. *Ibid.* C'est en user par trop librement avec une pièce liturgique dont nous avons dit la haute antiquité et l'usage constant.

Aussi la plupart des théologiens modernes qui ont traité la question ont-ils rejeté cette solution extrême pour donner leur préférence à celles de Bessarion et Bossuet, c'est-à-dire à la coopération trinitaire et à l'unité d'action liturgique, en accentuant davantage, du moins plus nettement que ce dernier, l'instantanéité de la transsubstantiation. Orsi, *op. cit.*, p. 126-149, est peut-être celui qui s'est exprimé avec le plus d'exactitude et de clarté. On peut citer aussi Benoît XIV, *De missæ sacrificio*, l. II, c. XV, n. 16-23, dans Migne, *Theologiæ cursus*, t. XXIII, col. 1012-1016; Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Eucharistia*, édit. Migne, Paris, 1865, t. III, col. 788-806; Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten*, Munster, 1856, t. I, p. 464; Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderte*, Tubingue, 1870, p 399-400; Franzelin, *De SS. eucharistiæ sacramento*, thes. VII; Egger, *Enchiridion theol. dogm. specialis*, 1896, p. 756 sq.; Markevitch, *De l'eucharistie avec un aperçu spécial sur l'épiclèse* (en croate), Agram, 1894, p. 317; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der kathol. Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 388-397; Cieplak, *op. cit.*, p. 62 sq., etc. Mais le tort de la plupart de ces auteurs est de mêler, dans leur interprétation de l'épiclèse, des éléments contradictoires, défaut que déjà Bessarion et Bossuet n'avaient pas su complètement éviter.

7° Quelques théologiens ont donné à leur explication une nuance plus personnelle. Le cardinal Cienfuegos, *Vita abscondita*, Rome, 1728, p. 389, exprime la sienne en ces termes : *Invocatur ergo Spiritus Sanctus postulaturque ejus adventus, UT EFFICIAT VIVENS CORPUS CHRISTI DOMINI IN ACTU SECUNDO. Ac proinde deprecatio in liturgiis reperta non eo tendit, ut Spiritus Sanctus efficiat panem et vinum corpus et sanguinem, cum supponat essentialiter conversionem mirabilem undique factam... Sed UT QUASI SUSCITET*

ILLUD AUT VIVIFICET (*quatenus et facit psum elicere vitæ functiones...*), *ut vitam ipsam ad vitam revocet efficiatque ut perennis vitæ fluxus imperio et sacratione alte repressus iterato accipiat cursum suum.* Cf. Markovitch, *op. cit.*, p. 231-232, 307-308.

Il faut reconnaître que cette interprétation, toute mystique qu'elle soit, et dépendante, au reste, de la théorie spéciale de Cienfuegos concernant le sacrifice eucharistique, a des fondements dans la tradition, surtout dans la tradition syriaque. Cette sorte de vivification ou de résurrection mystérieuse du corps du Christ, opérée par le Saint-Esprit, se retrouve précisément *comme explication de l'épiclèse liturgique*, chez le nestorien Narsès († 502), *Homil. in expos. myst.*, édit. Connolly, p. 21 sq.; chez Jacques de Saroug († 521), Connolly-Bishop, *op. cit.*, p. 149, et *Downside Review*, novembre 1908, décembre 1910; peut-être aussi chez saint Éphrem, Connolly-Bishop, *op. cit.*, p. 147-148. Seulement, tandis que la terminologie de ces docteurs syriens demeure assez imprécise quant à l'efficacité des paroles de l'institution, Cienfuegos pose en principe que ces paroles produisent le corps du Christ; mais elles le produisent à l'état de mort mystique. Le but de l'épiclèse est de le vivifier. Le Saint-Esprit aurait donc une opération réelle à remplir au moment même où il est invoqué. *Neque* (*invocatur Spiritus Sanctus*)... *ut nihil efficiat* PRO TUNC *: esset enim vana imploratio captionibus et æquivocis sensibus exposita, et absque justa causa introducta.* Cienfuegos, *loc. cit.* La question serait de savoir en quoi consiste exactement cette opération du Saint-Esprit, que Cienfuegos appelle vivification du corps eucharistique du Christ.

D'autres auteurs en sont venus, en somme, à y voir, sous des noms divers, l'idée d'application des effets du sacrement ou du sacrifice. Bougeant distingue deux aspects de l'eucharistie : l'un incomplet ou inadéquat, l'autre complet ou adéquat. Dans le premier, dit-il, elle a tout ce qu'elle peut avoir d'essentiel; dans le second, tout ce qu'elle peut avoir de complet et de parfait. Le premier état est produit par les paroles du Christ. Mais les Orientaux, continue Bougeant, pensent que le corps et le sang du Christ seraient pour nous sans utilité, si le Saint-Esprit, par sa puissance divine, ne les rendait *sanctifiants*. Ils l'invoquent donc comme si rien n'était fait encore, et le prient de donner au sacrement une manière d'être intégrale et parfaite, c'est-à-dire de lui donner tout ce qu'il peut avoir de perfection non en lui-même, mais par rapport à nous. En d'autres termes, l'épiclèse a pour effet non de produire simplement le corps du Christ, ce qui est déjà accompli par les paroles de l'institution, mais de le rendre, selon les expressions de la liturgie, un *corpus vivificum, corpus cæleste, corpus salutare*, de faire que le sacrement ait son effet complet et que nous soient appliqués les mérites de Jésus-Christ. Bougeant, *Traité théologique sur la forme de la consécration*, Lyon, 1729, p. 251-253. Cf. Markovitch, *op. cit.*, p. 302-303.

Bougeant estimait que son interprétation pouvait satisfaire tout homme impartial. On doit dire cependant que, en dépit de la manière ingénieuse dont il l'exprime, elle retombe à peu près dans celle qui a été mentionnée sous le n. 2, et qui, on l'a vu, se heurte à la teneur même des épiclèses. Celles-ci, nous l'avons assez montré, ne demandent pas seulement au Saint-Esprit de rendre le corps et le sang du Christ profitables aux fidèles; elles le sollicitent, en propres termes, d'opérer la transsubstantiation.

Dom Cagin a proposé récemment, *Paléographie musicale*, 1897, t. v, p. 83 sq., une explication analogue à celle de Bougeant. Le savant bénédictin met tout d'abord en avant le principe d'unité d'action liturgique et la nécessité de rapporter au moment du récit de la cène l'opération consécratrice du Saint-Esprit sollicitée par l'épiclèse. Il argumente, à ce propos, sur ces mots de l'épiclèse dans l'anaphore copte de saint Grégoire de Nazianze : *tu Domine, voce tua sola commuta hæc quæ sunt proposita.*

« *Voce tua* : mais cette voix vient de se faire entendre, ses paroles viennent d'être articulées. Dès lors, qu'est-ce à dire? Il est clair ici que la valeur théologique de cette expression doit être prise dans un sens rétrograde et concomitant avec les paroles de l'institution. C'est même la raison que l'on donne quelquefois, d'une manière générale, d'expressions vraiment difficiles dans les épiclèses d'Orient. Les actes humains, dit-on, ne pouvant être que discursifs, l'explication par l'homme de tout ce qui est contenu dans l'unité sacramentelle de la consécration, ne peut se développer non plus que successivement. Il arrivera ainsi que l'essence de l'acte sera déjà posée, que l'esprit de l'homme, à plus forte raison, sa parole, en seront encore à détailler tout ce que cet acte est destiné à contenir, tout ce que le prêtre a l'intention qu'il contienne et qu'il contient déjà. » Mais l'auteur n'est point entièrement satisfait de cette explication, et voici ce qu'il ajoute : « Nous le voulons bien, c'est une explication de second plan partiellement exacte. Nous pensons toutefois qu'il ne faudrait pas insister plus que de raison sur cette argumentation qui cesserait d'être juste si on la pressait trop et si on s'y arrêtait exclusivement.

Il y a certainement un autre point de vue que voici et qui atteint plus intimement les intentions, le contenu objectif des formules et des rites. Il y a vraiment une opération distincte et particulière attribuée au Saint-Esprit dans cette partie du canon. Le propre de la consécration, c'est d'avoir posé le mystère, l'élément divin du sacrifice, le principe de sanctification. Il reste à dispenser ce mystère suivant toutes les applications du culte et de sanctification auxquelles la messe doit pourvoir. La sanctification des membres fidèles du Christ et leur incorporation au mystère par la communion n'épuisent pas cette application; il y a encore à réaliser extérieurement l'offrande de la victime, à consommer le sacrifice.

Cette partie du canon serait donc, on le voit, la part d'opération attribuée au Saint-Esprit, l'œuvre sanctificatrice, de même que la partie s'étendant du *Sanctus* à l'épiclèse était celle du Fils accomplissant l'œuvre rédemptrice, comme l'εὐχαριστία jusqu'au *Sanctus* (l'anaphore de la cène juive) était le sacrifice de louange de l'ancienne loi à Dieu le Père, la reconnaissance de l'œuvre créatrice et conservatrice. Tout cela d'ailleurs se succède suivant une progression historique évidente, surtout dans les anaphores non abrégées (celle de la liturgie clémentine et celle de saint Basile par exemple). L'incarnation arrive ainsi à son rang, à sa date relative, puis l'institution de la cène et la consécration du corps et du sang du Seigneur, le précepte donné aux apôtres de perpétuer représentativement et efficacement ce qui s'est accompli sous leurs yeux, enfin la résurrection, l'ascension, la pentecôte, le second avènement. L'intervention du Saint-Esprit est appelée précisément au moment où le mémorial arrive à son terme et s'arrête à la pentecôte. Et c'est ainsi que les choses s'étaient passées pour la première fois. L'action sacramentelle des apôtres n'avait commencé qu'à la descente du Saint-Esprit. Le principe e la rédemption, du sacrifice nouveau, de la sanctification, avait été institué au jour de la passion, comme il est posé dans la messe au moment de la consécration. Il était réservé à la mission temporelle du Saint-Esprit d'en valider l'accomplissement, d'en signifier la ratification, en même temps qu'en était inaugurée la dispensation.

La confirmation, voilà le mot qui définirait le mieux le propre de l'opération du Saint-Esprit dans le cas présent, comme c'est aussi le terme consacré pour désigner le sacrement, le sceau de la validation imprimé au chrétien déjà baptisé. En nous rappelant le sens général de l'intervention du Saint-Esprit dans l'économie chrétienne, ces analogies nous aident à pénétrer le caractère très effectif de ce qui lui est attribué dans l'épiclèse.

Au fait, il y a dans le vocubulaire gallican une expression singulièrement profonde pour désigner la période du canon qui nous occupe, et cette expression rentre littéralement dans l'ordre d'idées exposé présentement. Ce terme est celui de *confirmatio sacramenti*. Cagin, *loc. cit.*

Je dois faire remarquer cependant que la leçon *conformatio sacramenti* paraît bien être la leçon primitive des textes auxquels il est fait ici allusion, celle, par exemple, de saint Isidore de Séville, *De eccl. officiis*, l. I, c. xv, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 752 : *Porro sexta (oratio) exhinc succedit* CONFORMATIO SACRAMENTI, *ut oblatio quæ Deo offertur, sanctificata per Spiritum Sanctum, Christi corpori ac sanguini* CONFORMETUR.

Cette remarque faite, poursuivons l'exposé de l'interprétation de dom Cagin. « Or, continue-t-il, en quoi consiste, à quels objets s'applique, définitivement, cette action sanctificatrice particulière, cette *confirmatio sacramenti ?* C'est ce que nous apprend avec un ensemble remarquable l'analyse des épiclèses de toutes les liturgies. Il y a là un fait extrêmement intéressant. Certainement, nous ne voyons pas de moment de la messe, après le récit de la cène, où les intentions eucologiques soient moins abandonnées à l'arbitraire et partant plus identiques dans toutes les liturgies. Il suffit de les lire pour constater que toutes se meuvent, avec plus ou moins de concision, dans les lignes que nous allons relever. Toutes les formules, à la vérité, ne contiennent pas chacun des traits qui forment le thème commun, ni chacun de ceux qu'elles conservent, d'une façon également explicite. Mais toutes en expriment ou en développent toujours tantôt l'un, tantôt l'autre, souvent plusieurs et même tous à la fois.» *Ibid.*

Et dom Cagin énumère ici les trois idées contenues dans les formules d'épiclèse ou soudées en quelque sorte avec elles : *a*) l'anamnèse (*Unde et memores*); *b*) l'oblation (*Offerimus majestati tuæ de tuis donis ac datis hostiam puram. hostiam sanctam...*; *c*) la demande d'acceptation du sacrifice avec la signification symbolique de cette acceptation. Ce troisième membre, au dire du savant bénédictin, répond à la *confirmatio sacrificii*. La préoccupation plus spéciale d'adapter le sacrifice à la communion et la pensée des effets sacramentels, généralement mentionnées, formeraient la *confirmatio sacramenti* proprement dite. La première serait surtout mise en relief dans les liturgies latines; la seconde, dans les liturgies orientales. De ces dernières dom Cagin va jusqu'à dire : « C'est à peine si l'on peut croire qu'elles songent à la *confirmatio sacrificii*, préoccupées qu'elles semblent être exclusivement d'obtenir la *confirmatio sacramenti* corrélative à l'effet sacramentel. » *Ibid.*

J'ai noté ailleurs ce qu'il y a de subtil dans de telles distinctions et que, si l'on tient au nom de *confirmatio sacrificii* ou *sacramenti*, l'une et l'autre idée se retrouvent aussi bien dans les liturgies orientales que dans les sacramentaires latins. Voir mon article : *Formules orientales analogues aux oraisons « Supra quæ et Supplices te » du canon romain*, dans la *Revue augustinienne*, mars 1909, p. 303-318. J'ajouterai que, à s'en tenir aux propositions de dom Cagin, les textes, entre autres celui de saint Isidore de Séville, sont loin de devenir plus clairs, puisque l'appellation bien précise *confirmatio sacramenti* signalée là pour les documents occidentaux ne répondrait pas à la réalité, mais conviendrait plutôt aux liturgies orientales. Aussi bien, la meilleure explication, et la plus naturelle, nous semble-t-il, de cette appellation et de ces textes, c'est la petite phrase du saint docteur espagnol où nous venons de lire : *CONFORMATIO SACRAMENTI ut oblatio... Christi corpori* CONFORMETUR. L'expression très claire et très précise de saint Isidore de Séville nous oblige à adresser à l'interprétation de dom Cagin la même critique fondamentale qu'à celle de Bougeant. La *confirmatio sacrificii* ou *sacramenti*, quelle que soit la haute portée liturgique et théologique prêtée à ces termes, ne saurait jamais être qu'une explication partielle de l'épiclèse, et nullement son explication totale. Notons, du reste, que plusieurs auteurs anciens avaient donné une forme analogue à leur interprétation. Ainsi Juvenin, *Commentarius historicus et dogmaticus de sacramentis*, 2e édit., Paris, 1705, p. 157-165, dit qu'il voit dans l'épiclèse, avec Arcudius, *stabilitatem et confirmationem rei quæ jam peracta supponitur.*

Quelques années avant dom Cagin, le P. E. Bouvy présentait une interprétation analogue sous une forme un peu différente et basée, elle aussi, non sans ingéniosité et pénétration, sur les textes liturgiques. Dans un rapport présenté au Congrès eucharistique de Reims, en 1894, le savant assomptioniste montrait comment, à son avis, les conceptions théologiques de l'Orient expliquent l'origine de l'épiclèse en même temps que sa survivance dans la liturgie. « Le génie latin a toujours recherché, même dans les choses divines, la netteté et la précision des formules. Dans la théologie sacramentaire, il a distingué la matière et la forme; et pour l'eucharistie il a dit : le pain et le vin, voilà la matière; les paroles de l'institution, voilà la forme. Aussitôt que cette forme a été appliquée à la matière, le mystère est consommé. Le pain et le vin sont changés instantanément au corps et au sang du Christ, et il n'en reste que les espèces ou accidents. Matière, forme, transsubstantiation, permanence des accidents, instantanéité du prodige : voilà les conceptions dominantes de la théologie latine. Les Grecs ont pu quelquefois se servir de ces mots, surtout du mot transsubstantiation, ou de ses équivalents, qui sont comme les mots nécessaires du dogme. Pour saint Jean Chrysostome, comme pour saint Thomas d'Aquin, les paroles de l'institution, paroles du Christ lui-même, sont seules capables de réaliser l'ineffable miracle. Mais en général, les théologiens orientaux ont considéré le mystère du sacrement sous un autre aspect. La théorie de la matière et de la forme ne les préoccupe pas; le mode de présence du Christ et toutes les difficultés d'ordre métaphysique, qui ont tant exercé le génie de nos théologiens, n'ont guère attiré leur attention. Surtout, ils ne paraissent pas avoir jamais insisté sur l'instantanéité du changement de substance. » Nous ferions ici quelques réserves, si elles ne se dégageaient déjà de l'examen que nous avons présenté de la tradition ecclésiastique et des témoignages que nous en avons cités. En tenant compte de ce correctif, nous continuons à transcrire l'exposé du P. Bouvy :

« Ils (les théologiens orientaux) ont pris le drame liturgique dans son ensemble, ils ont fait ressortir la suite harmonieuse et progressive des rites sacrés, tous importants et solennels, depuis la doxologie et le commencement de l'anaphore jusqu'à la communion. Il nous semble même, après une étude attentive des textes, qu'ils distinguent, dans la présence substantielle du Christ sur l'autel, deux phases successives. La vie eucharistique du Sauveur, selon l'analogie de sa vie mortelle, subit une mystérieuse croissance. Après l'anamnèse (*l'auteur veut désigner ici par ce nom le*

récit de la cène), il est d'abord présent et vivant, mais caché, silencieux, inconnu. Par l'épiclèse ou l'invocation au Saint-Esprit, il reçoit sa mission divine auprès des âmes. C'est le moment de sa théophanie, de sa manifestation comme Agneau de Dieu et comme Fils bien-aimé du Père, c'est l'heure de son ostension, ἐπίδειξις, de sa gloire, de l'attraction puissante qu'il doit exercer sur le monde. » E. Bouvy, *Les Églises orientales, Traditions et liturgies eucharistiques*, dans le *Congrès eucharistique de Reims*, 1894, p. 756.

Bellarmin et plusieurs autres théologiens ont aussi basé leur interprétation de l'épiclèse sur l'idée de *manifestation* attachée à tort au verbe ἀποδεικνύναι ou ἀποφαίνειν. C'est apparemment sur une base analogue que repose la théorie du P. Bouvy. Signalons, parmi les auteurs qui, sans avoir traité la question *ex professo*, se sont ralliés à cette idée de manifestation eucharistique : Hefele, *Der Protestantismus und das Urchristentum*, dans *Tübing. Quartalschrift*, 1845, p. 203; Daniel, *Codex liturg.*, t. IV, p. 412. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 221, 222, qui fait remarquer les dangereuses conséquences, au point de vue des preuves de la croyance en la transsubstantiation, de cette fausse conception de ἀποφαίνειν. Renaudot a apodictiquement démontré la complète synonymie des verbes ἀποφαίνειν, ἀναδεικνύναι, τελειοῦν, ποιεῖν, *op. cit.*, t. I, p. LXXXVI et 241. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 26, note 51. Voir aussi, sur le sens précis d'ἀναδεικνύναι, etc., ou transsubstantier, Théodore d'Andéda, *P. G.*, t. CXL, col. 453, qui l'affirme expressément.

On ne saurait nier que ces diverses théories : vivification ou résurrection mystérieuse du corps eucharistique du Christ, état eucharistique complet et adéquat, *confirmatio sacramenti* ou *sacrificii*, manifestation, ostension, théophanie eucharistique, ne soient, par leur élévation même comme aussi par l'autorité et la compétence des auteurs qui les proposent, de nature à faire impression sur l'esprit. Ce sont, du reste, je le répète, des explications partiellement vraies et qui ne manquent pas de fondements patristiques.

Sur ce dernier point, qu'il suffise de signaler ici certains textes de saint Fulgence. Ce docteur africain, nous l'avons vu, affirme très nettement que le Saint-Esprit est invoqué pour la consécration. Ce qui ne l'empêche pas d'assigner aussi comme but et comme effet à cette invocation une *sanctification du sacrifice*, impliquant surtout la diffusion de la charité dans l'Église et dans les âmes par l'eucharistie, c'est-à-dire, en somme, l'application des effets eucharistiques. Parfois même certaines expressions pourraient laisser croire qu'à cela se réduit toute son interprétation de l'épiclèse, si l'on ne se rappelait en quels termes formels, et souvent dans le même passage, ce Père attribue au Saint-Esprit l'acte propre de la transsubstantiation. Ainsi, après avoir énoncé très clairement, à plusieurs reprises, cette attribution, il ne laisse pas d'écrire : *Cum ergo Sancti Spiritus ad sanctificandum totius Ecclesiæ sacrificium postulatur adventus, nihil aliud postulari mihi videtur, nisi ut per gratiam spiritalem in corpore Christi, quod est Ecclesia, caritatis unitas jugiter indisrupta servetur. Ad Monimum*, l. II, c. IX, *P. L.*, t. LXV, col. 187.

Même témoignage un peu plus loin, immédiatement suivi cependant de l'appropriation de l'acte consécrateur au Saint-Esprit et de l'assimilation établie entre la transsubstantiation et l'incarnation : *Dum itaque Ecclesia Spiritum Sanctum sibi cælitus postulat mitti, donum sibi caritatis et unanimitatis postulat a Deo conferri. Quando autem congruentius quam ad consecrandum sacrificium corporis Christi sancta Ecclesia (quæ corpus est Christi) Spiritus Sancti deposcat adventum quæ ipsum caput suum secundum carnem de Spiritu Sancto noverit natum? Ibid.*, c. X, col. 188. Cf. c. XI, XII, col. 190-192; *Lib. VIII contra Fabianum*, fragm. XXVIII, XXIX, *ibid.*, col. 789-791, 795.

Cette juxtaposition des deux idées : transsubstantiation et application des effets eucharistiques ou sanctification du sacrifice, suffit à prouver que cette dernière, en dépit de certaines expressions, n'est pas donnée par saint Fulgence comme l'explication totale de l'épiclèse, mais seulement comme une explication partielle.

Aussi, le cardinal Orsi, après avoir consacré plusieurs pages de son ouvrage, p. 112-125, à développer, avec une visible complaisance, l'interprétation consistant à voir dans l'épiclèse l'application des effets eucharistiques considérée comme une sorte de complément à la consécration (*ad integralem nempe consecrationem donorum*, dit-il, p. 112, avec Hardouin, *De sacram. altaris dissert.*, c. VII), se trouve-t-il réduit à déclarer qu'une telle interprétation ne peut satisfaire l'esprit. *Quamquam traditam capite præcedenti liturgicæ Sancti Spiritus* ἐπικλήσεως *interpretationem tot conjecturis et rationum momentis confirmaverim, in ea tamen, ut candide ac sincere loquar, animus non adquiescit.* Orsi, *op. cit.*, p. 126.

Et il en donne aussitôt la raison, qui est celle que nous avons fait ressortir au cours de cet article et qui commande en effet toute la question. *Ut enim Renaudotius observat, in omnibus quotquot exstant apud Græcos et apud Orientales invocationis formulis, adventus aut illapsus Spiritus Sancti in dona proposita et in eos qui eadem suscepturi sunt, adcurate distinguitur : primus, UT DONA PROPOSITA FACIAT CORPUS ET SANGUINEM CHRISTI; alter, UT QUI ILLORUM PARTICIPES ERUNT, REMISSIONEM PECCATORUM CONSEQUANTUR ET VITAM ÆTERNAM. Ibid.* Il n'a pas de peine à établir la preuve de cette distinction des deux idées de l'épiclèse, et il conclut en ces termes : *Quæ omnia satis aperte demonstrare videntur totam illam Sancti Spiritus apud Græcos et Orientales invocationem ad fructuosam dumtaxat sacrorum mysteriorum susceptionem trahi nisi inepte non posse... His itaque difficultatibus me admodum retineri sentio, ne a plerisque theologis traditam et a me etiam variis conjecturis firmatam liturgicæ invocationis interpretationem amplectar. Est igitur alio confugiendum. Ibid.*, p. 131, 133.

Avant d'essayer, à la suite du cardinal Orsi, une synthèse de ce qu'il y a de vrai dans chacune des interprétations que nous venons d'énumérer en partie, signalons, par manière de résumé, d'après Franz, *op. cit.*, t. II, p. 191 sq., en notant d'un mot les principales nuances d'opinions, les explications que nous regardons comme insuffisantes : 1. Simple prière de communion, c'est-à-dire demande d'application des effets eucharistiques sans aucun rapport avec la consécration (Bellarmin, Lugo, etc.); pure relation au corps mystique du Christ, c'est-à-dire à l'Église, aux âmes, et non à son corps eucharistique : autre forme de l'opinion précédente (Torquemada, Suarez; Bessarion lui-même paraît avoir donné un instant son adhésion à cette théorie); 2. Intention de l'Église, qui devrait en quelque manière être exprimée simultanément au prononcé des paroles du Sauveur (Le Brun, Henke, Oswald; on peut y ajouter Bossuet); 3. Revivification mystique du corps du Christ (Cienfuegos); 4. Épiclèse, cause impétrante ou impétratoire de la consécration, tandis que les paroles de l'institution en sont la cause efficiente (Touttée, Laemmer, et à quelques nuances près, certains orientaux comme Cabasilas et Siméon de Thessalonique, Isidore de Kiev, Mansi, t. XXXI, col. 1686-1687, etc.); 5. Caractère sacrificiel de l'épiclèse; prière de l'Église au Prêtre céleste et à l'Ange de l'alliance, analogue à la prière des laïques au prêtre dans le sacrifice mosaïque (Scheeben); on

peut rattacher à cette idée l'opinion de dom Cagin (*confirmatio sacramenti* ou *sacrificii*) et celle du P. Bouvy (manifestation eucharistique); 6. Prière de l'Église en tant que ministre (Hoppe); 7. Prière d'action de grâces (Probst); 8. Extension rituelle du moment de la consécration pour l'édification du peuple (Bessarion).

Dans cette liste d'explications insuffisantes ou incomplètes Franz insère en plus : celle qui considère l'épiclèse comme une prière pour demander ce que l'on a déjà obtenu par ailleurs (Bessarion) et celle qui la regarde comme une expression de la foi au changement substantiel (opinion qu'il attribue à Bossuet). Incomplètes sans doute dans la formule, ces deux explications contiennent déjà la principale part de l'interprétation totale. Il en faut dire autant de l'opinion de Franz lui-même : pour cet auteur, on le sait, l'épiclèse est le développement rituel du contenu de foi et de grâce de l'eucharistie par rapport au Saint-Esprit, à l'effet de glorifier le Paraclet comme consécrateur et aussi comme dispensateur de toute vie de grâce. En ajoutant à ces dernières idées l'analogie de la transsubstantiation avec l'incarnation, et donc en *appropriant* la vertu consécratoire au Saint-Esprit sans atténuer en rien la doctrine de la coopération des trois personnes divines, on ne sera pas loin de posséder, croyons-nous, les principaux éléments de la véritable solution. Ce sont ces éléments que nous allons essayer de réunir en une rapide synthèse qui servira de conclusion à cet article.

VII. Résumé et conclusion. — La tradition est constante à nous affirmer tout à la fois l'efficacité consécratoire des paroles du Sauveur et le fait de prières adressées par l'Église à Dieu, spécialement à l'Esprit-Saint, pour lui demander d'opérer le mystère, même après qu'ont été prononcées les paroles évangéliques. Cette double affirmation peut, à première vue, nous paraître étrange et contradictoire. Il ne faut cependant pas trop nous en étonner. A l'époque de la formation des liturgies anciennes et au temps des Pères, la méthode serrée, précise, rigoureuse, de la scolastique n'était pas encore connue. Le génie occidental, moins ami du vague, s'est acheminé à ces précisions de la doctrine sacramentaire plus directement et plus vite que le génie oriental. Encore est-il que l'un et l'autre sont demeurés un certain temps au même degré d'imprécision.

Non pas, sans doute, que la doctrine catholique sur la forme de l'eucharistie n'ait des attaches très fermes jusque dans la littérature ecclésiastique des premiers siècles : les pages précédentes auront amplement démontré le contraire. Mais les affirmations qu'on en trouve dans l'ancienne tradition, si nombreuses qu'elles soient, ne sont faites qu'en passant, et du point de vue liturgique plutôt que du point de vue théologique. Il faut en dire autant, d'ailleurs, des affirmations concernant l'attribution de la transsubstantiation au Saint-Esprit et l'épiclèse. Ces témoignages, comme ceux en faveur de l'efficacité des paroles de l'institution, sont inspirés par la liturgie.

De là leur union dans les écrits ecclésiastiques aussi bien que dans la liturgie elle-même. La doctrine sacramentaire, et spécialement celle qui correspond à la théorie de la matière et de la forme, ne pouvant avoir dès le début la précision que lui a donnée peu à peu la réflexion théologique, il n'y a pas à être surpris que les Pères parlent de la consécration eucharistique comme en parlent les prières du canon de la messe, c'est-à-dire en nous en montrant successivement les divers aspects. Ces aspects peuvent se ramener à trois propositions : 1° la consécration est une œuvre de la puissance divine; en général, et, à ce titre, elle est souvent considérée comme l'œuvre de Dieu le Père; 2° elle est l'œuvre du Christ et de ses paroles sacrées; 3° elle est spécialement l'œuvre de l'Esprit-Saint.

Ainsi formulées, ces propositions n'ont, en soi, rien que de conciliable entre elles : à la seule condition de les appliquer toutes trois ensemble au même instant où s'accomplit le mystère. Cette question de l'instantanéité du miracle eucharistique ne se posait pas à l'esprit des anciens écrivains ecclésiastiques avec la même netteté qu'au nôtre. Quelques-uns l'ont entrevue parfois, tels saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze et saint Jean Chrysostome, et ils ont alors mis pleinement en relief la seconde des trois propositions que nous venons d'énumérer, sans préjudice de la vérité des deux autres. La tradition antérieure reçoit ainsi par eux la précision qui lui manquait, mais elle n'en est par ailleurs aucunement modifiée.

En Orient, la précision n'alla pas plus loin. Au contraire, il arriva que, mal aiguillée par des vues polémiques et par l'interprétation erronée d'un mot à signification très orthodoxe, le mot *antitype*, la pensée de saint Jean Damascène fit fausse route et engagea l'esprit oriental dans la voie d'une erreur demeurée inconsciente pendant des siècles, puis professée comme un dogme opposé à la croyance catholique. Tandis que le génie latin, parvenu plus directement à la pleine conscience de l'instantanéité de la transsubstantiation et de l'efficacité entière des paroles du Sauveur, éprouve le besoin de marquer de son empreinte sa théologie et sa liturgie elle-même, l'Orient continue à s'en tenir volontiers à ses formules traditionnelles. Et le schisme étant venu depuis des siècles éteindre en lui l'ardeur du travail théologique, il arrive souvent que ces formules traditionnelles ne sont plus exactement compris par ceux-là précisément qui s'en prétendent les défenseurs. De là, la part trop grande faite par eux au rôle eucharistique de l'Esprit-Saint et à l'épiclèse, non sans détriment grave pour les paroles de l'institution. De là, la position des dissidents orientaux par opposition à la doctrine catholique.

L'étude que nous avons poursuivie à travers les pages qui précèdent, nous permet de légitimer entièrement la croyance catholique et de concilier parfaitement entre elles les trois propositions énoncées ci-dessus. Unité d'action des trois personnes divines dans le mystère eucharistique; sacerdoce du Christ agissant par le ministère du prêtre qui consacre en répétant les paroles de l'institution; vertu transsubstantiatrice du Saint-Esprit : telles sont, en définitive, les trois idées fondamentales présentées par les liturgies et par les écrivains ecclésiastiques. La première et la troisième de ces idées sont tout naturellement exprimées par des prières ou des invocations et désignées par des termes analogues; la seconde, tout naturellement aussi, est exprimée et réalisée à la fois par les paroles de Jésus-Christ : *Ceci est mon corps..., ceci est le calice de mon sang...*; la troisième se trouve, non moins naturellement, traduite par l'épiclèse. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 306, 307, 318.

S'il s'agit de déterminer le moment précis de la transsubstantiation, une seule solution est possible : c'est de tenir, avec l'Église catholique, les paroles de l'institution pour la forme de l'eucharistie.

Mais si, abstraction faite de ce moment précis, on considère la consécration eucharistique comme une œuvre de la toute-puissance divine, commune aux trois personnes de la sainte Trinité, ainsi que toutes les œuvres *ad extra*, on n'aura pas de peine à comprendre le langage des liturgies et des Pères relativement à l'ensemble de l'eucologie eucharistique.

Enfin, la théorie théologique de l'appropriation donnera la raison de la vertu transsubstantiatrice du

Saint-Esprit. Celle-ci est, en effet, une appropriation basée sur l'analogie de la transsubstantiation avec l'incarnation, sur la théorie générale de la sanctification, sur la doctrine — chère surtout aux Pères orientaux — d'après laquelle le Saint-Esprit est considéré comme l'opération divine, la vertu et l'opération vivante du Fils, l'action vivante du Père par le Fils. « L'Esprit-Saint, dit saint Cyrille d'Alexandrie, est la puissance et l'action naturelle de la divine substance... Il opère toutes les œuvres de Dieu. » *Thesaur.*, assert. XXXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 580, 608. Cf. S. Athanase, *Epist.*, I, *ad Serap.*, n. 20, *P. G.*, t. XXVI, col. 580; S. Grégoire le Thaumaturge, *Exposit. fidei*, *P. G.*, t. X, col. 985; S. Grégoire de Nysse, dont il sera utile de citer ici cette phrase : « Toute opération qui va de Dieu à la créature, quel que soit le nom qu'on lui donne selon la diversité des concepts, part du Père, passe par le Fils, et s'achève dans l'Esprit-Saint. » *Epist. ad Ablabium*, *P. G.*, t. XLV, col. 125.

L'épiclèse n'est-elle pas tout simplement une application spéciale de cette doctrine générale à la transsubstantiation eucharistique ? La formule de saint Grégoire de Nysse semble bien être la clé de la véritable explication. Du reste, certains passages de l'ancienne littérature chrétienne font explicitement cette application de la doctrine trinitaire à l'eucharistie. Voici, par exemple, un texte remarquable recueilli dans le *De sacramentis*, compilation des environs de l'an 400. L'auteur vient de parler des trois sacrements de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation, eucharistie, et il conclut en rappelant l'opération des trois personnes divines dans la confection de ces sacrements. *Ergo accepisti de sacramentis, plenissime cognovisti omnia, quod baptizatus es in nomine Trinitatis. IN OMNIBUS QUÆ EGIMUS, SERVATUM EST MYSTERIUM TRINITATIS. UBIQUE PATER ET FILIUS ET SPIRITUS SANCTUS, UNA SANCTIFICATIO, etsi quædam veluti specialia esse videantur.* *P. L.*, t. XVI, col. 455.

Nous avons indiqué, au moins en référence, dans notre exposé de la tradition ecclésiastique, nombre de textes analogues visant directement la coopération des trois personnes divines dans le mystère de la consécration. Ajoutons-y cette phrase de l'anaphore syriaque de saint Jacques : *Pater Domini nostri Jesu Christi..., qui oblationes ex donis et proventibus fructuum tibi oblatis in odorem suavitatis dignatus es sanctificare et perficere per gratiam Unigeniti Filii tui et per illapsum Spiritus tui Sancti.* Renaudot, *op. cit.*, t. II, p. 39. C'est dans ce sens que saint Cyrille de Jérusalem peut attribuer la consécration à « l'invocation de la sainte et adorable Trinité. » *Cat.*, XVIII, n. 7. C'est dans ce sens qu'un des plus célèbres polémistes latins du moyen âge contre les Orientaux, le cardinal Humbert, écrivait en 1054 : *Taliter præparatus azymus fideli invocatione totius Trinitatis fit verum et singulare corpus Christi... Tota beata Trinitas in consecratione eucharistiæ cooperatur. Adv. Græcor. calumnias*, XXX, *P. L.*, t. CXLIII, col. 950.

Œuvre commune aux trois personnes, la transsubstantiation n'est spécialement attribuée au Saint-Esprit qu'en vertu d'une appropriation qu'explique la théologie des Pères et, en particulier, la formule de saint Grégoire de Nysse touchant l'action divine en général. Nous croyons pouvoir employer ici ce terme d'appropriation, bien que la théologie des Pères grecs diffère, par des nuances, de celle des Pères latins sur la question de l'appropriation en général.

Reste toujours la difficulté que fait la place occupée par l'épiclèse dans les liturgies, après les paroles de l'institution. Opération de la puissance divine en général, opération du Père par le Fils dans le Saint-Esprit, ou simplement opération du Saint-Esprit, la consécration s'accomplit, d'après la doctrine catholique, au moment où le prêtre prononce les paroles du Sauveur. Reconnaître dans l'épiclèse l'expression très nette de cette opération divine du Saint-Esprit n'est donc pas, pour autant, expliquer pourquoi la liturgie demande encore, après les paroles du Sauveur, que le Saint-Esprit vienne accomplir le mystère de la transsubstantiation.

C'est ici qu'il faut faire intervenir le principe de Bossuet : « Tout cela est un effet du langage humain qui ne peut s'expliquer que par partie. » L'invocation du Saint-Esprit ne pouvant avoir lieu en même temps que la prononciation des paroles du Christ, elle a été placée à un autre moment.

Mais du moins ne serait-il pas plus logique que cette invocation fût avant la consécration et non pas après? A première vue, oui. Et pourtant, il y a, contre cet *a priori*, le fait universel de l'épiclèse à la place que nous avons constatée. Ce fait universel et cette place constante doivent avoir leur raison d'être. Cette raison, il faut la chercher, croyons-nous, dans un autre fait, liturgique lui aussi et d'inspiration profondément théologique : c'est l'existence, dans le canon de la messe, d'une triple eucologie bien distincte : l'eucologie du Père, l'eucologie du Fils, l'eucologie du Saint-Esprit. La préface est l'action de grâces (l'εὐχαριστια) à Dieu le Père, la reconnaissance de l'œuvre créatrice et conservatrice; la partie qui va du *Sanctus* à l'épiclèse est celle du Fils accomplissant l'œuvre rédemptrice; l'épiclèse marque l'action sanctificatrice du Saint-Esprit, mais surtout l'opération spéciale qu'il vient d'accomplir, à la parole du Fils, dans les éléments, comme autrefois dans le sein de la Vierge à la parole de l'ange et de Marie. Cf. Cagin, *Paléographie musicale*, t. V, p. 85 sq.

Tout cela, d'ailleurs, comme on l'a justement remarqué, *ibid.*, se succède suivant une progression historique évidente. De cette sorte, la liturgie garde l'ordre logique des trois personnes divines entre elles et l'ordre chronologique de leur intervention dans l'œuvre de la rédemption. Telle est, pensons-nous, la meilleure explication de la place généralement réservée à l'épiclèse dans les liturgies.

Cette explication, de même que les précédentes, est éminemment traditionnelle. On la trouve notamment dans maints commentaires liturgiques syriaques, ainsi que le fait justement remarquer le continuateur de Ferraris, *Prompta bibliotheca*, v° *Eucharistia*, édit. Migne, Paris, 1865, t. III, col. 803 : *Orientales nonnulli scriptores, præsertim Syri, causam quoque afferunt ob quam invocatio Spiritus Sancti in Orientalium liturgiis post eucharistiæ institutionis historiam et Christi verba collocata sit, licet per eam postuletur ut id fiat quod divina virtute per Christi verba fieri debet. Censent enim ibi esse posita, ut in sacra liturgia divinas personas invocando ORDO HABEATUR quem invicem servant. Hinc primum æterni Patris ut creatoris et rerum omnium conservatoris; deinde æterni Filii, qui homo factus eucharistiam instituit, cujusque verbis a sacerdote ejus gerente personam prolatis eucharistia consecratur; ac postremo loco Spiritus Sancti mentio et invocatio occurrit, cui secreta actio in qua — prolatione Christi verborum — transmutantur oblata, et sacramenti effectus tribuuntur.*

Un passage de saint Cyrille d'Alexandrie est à citer ici. Le saint docteur y commente en ces termes le récit évangélique de l'institution de l'eucharistie : « Jésus rend grâces, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son Père en forme de prière pour se l'associer dans le don qu'il va nous faire de l'eulogie vivifiante. Car toute grâce et tout don parfait descend sur nous du Père par le Fils dans le Saint-Esprit. Cet acte (du Christ) était donc pour nous-mêmes un modèle de la suppli-

cation que nous devons adresser au moment d'offrir le mystère de la sainte et vivifiante oblation. C'est d'ailleurs ce que nous avons coutume de faire. En effet, c'est en adressant nos actions de grâces, en glorifiant, en même temps que Dieu le Père, le Fils avec le Saint-Esprit, que nous approchons des saints autels... Dieu le Père vivifie donc toutes choses par le Fils dans le Saint-Esprit. » *In Luc.*, XXII, 19, *P. G.*, t. LXXII, col. 908. Cf. *In Matth.*, XXVI, 27, col. 452.

La place de l'épiclèse après les paroles consécratoires de l'institution peut donc s'expliquer, sans préjudice pour l'efficacité entière de celles-ci, par deux motifs : 1° par la nécessité où se trouve le langage humain d'énoncer successivement les divers aspects de ce qui s'opère en un instant, cf. Orsi, *op. cit.*, p. 142-146; 2° par la pensée théologique, évidente dans la liturgie et chez les Pères, de marquer, dans la contexture même du canon de la messe, l'ordre logique des personnes divines entre elles et de leur intervention dans l'économie du salut.

Ainsi donc, l'Esprit-Saint concélèbre, peut-on dire, avec le Père et le Fils au moment où le prêtre prononce les paroles qui consacrent : *Ceci est mon corps..., ceci est le calice de mon sang...* Mais, pour sauvegarder l'ordre qui est le plan même du canon de la messe, force est bien au langage humain de reporter après la consécration l'énoncé de l'opération transsubstantiatrice du Saint-Esprit, laquelle coïncide en réalité avec l'action consécratrice du Fils.

Seule, l'action sanctificatrice de la troisième personne sur les fidèles par le sacrement est mentionnée à sa vraie place après la consécration. Cette action sanctificatrice est une explication partielle de l'épiclèse, mais elle n'est qu'une explication partielle. Elle ne suffit à expliquer que les épiclèses plus récentes d'Occident, gallicanes ou mozarabes, à teneur plus adoucie, ainsi que certaines formules liturgiques orientales qui viennent à d'autres endroits de la messe après l'épiclèse et auxquelles Hoppe donne le nom générique d'épiclèses de fraction. Mais les épiclèses anciennes et proprement dites, ainsi que toute la tradition, attribuent au Saint-Esprit beaucoup plus qu'une simple action sanctificatrice sur les communiants, beaucoup plus qu'une *confirmatio sacramenti* ou *sacrificii*, beaucoup plus qu'une ostension ou épiphanie eucharistique, quelle que soit la haute signification donnée à de telles expressions.

Ce qui est attribué au Paraclet, c'est la confection même du sacrement, c'est la sanctification du pain et du vin, c'est-à-dire leur consécration. Pour avoir parfois un peu trop laissé de côté ou cherché à atténuer cette donnée bien précise de la tradition, certains théologiens catholiques se sont condamnés à ne fournir que des interprétations incomplètes de l'épiclèse.

Sur cette double idée contenue dans l'épiclèse : idée de consécration et idée d'application du sacrement ou du sacrifice, voir Le Brun, *op. cit.*, t. V, p. 267 sq.; Orsi, *op. cit.*, p. 126, 129, 130, qui montre très justement que l'explication de l'épiclèse par la seule action sanctificatrice sur les communiants favorise très mal à propos les protestants. Dom Touttée le déclarait aussi : *Verba hæc* (les paroles des épiclèses liturgiques) *detorquere ad effectus eucharistiæ in nobis postulandos Ecclesiam luculentissimo, antiquissimo et constantissimo transsubstantiationis testimonio privare est. De doctrina S. Cyrilli Hieros.*, diss. III, c. XII, *P. G.*, t. XXXIII, col. CCXXXVIII. De même Assémani appelle cette tentative d'explication *speciosa expositio, sed non ad rem. Biblioth. orient.*, t. II, p. 201. Cf. Hoppe, *op. cit.*, p. 212-215.

Une explication légitime et intégrale de l'épiclèse doit donc réunir ces deux idées de confection du sacrement et d'application de ses effets, de transsubstantiation et de sanctification des communiants, qui se trouvent d'ailleurs intimement unies, quoique distinctes entre elles, dans la liturgie et la tradition. Qu'on se rappelle à cet égard les textes très intéressants de saint Fulgence. La théologie et la tradition se concilient ainsi de la manière la plus naturelle. La sanctification des communiants est mentionnée à sa vraie place. Quant à la demande de transsubstantiation, formulée même après que les paroles du Christ ont opéré le mystère, elle s'explique par le procédé ordinaire du style liturgique, et spécialement par l'euchologie trinitaire bien marquée dans le canon de la messe.

Tout se réduit, en somme, à une question d'appropriation et à une question de style liturgique. On peut dire, à propos de cette dernière, que l'épiclèse n'est pas un fait isolé dans la liturgie. On retrouve de véritables épiclèses dans tous les rituels, à l'administration des divers sacrements, surtout du baptême, de la confirmation et de l'ordre. Le ministre y demande au Saint-Esprit de venir opérer les effets du sacrement, alors même que les paroles de la forme, dûment prononcées et unies à la matière, les ont déjà produits. On peut voir de nombreux exemples de ce fait dans Orsi, *op. cit.*, p. 133 sq.; Renaudot, *op. cit.*, t. I, p. 229-232; t. II, p. 67, 92-93, 143; Hoppe, *op. cit.*, p. 307 sq., 314. De même, aux offices des défunts, l'Église prie pour les âmes des morts comme si leur sort n'était pas encore réglé, alors que pourtant le jugement de Dieu a été déjà porté et exécuté. De même aussi, dans l'Évangile, Jésus dit à l'hémorroïsse : « Va et sois guérie, » alors que cette femme a déjà senti sa guérison se produire au contact de la robe du Sauveur. Cf. Orsi, *op. cit.*, p. 117.

L'épiclèse eucharistique n'est qu'un cas particulier de ce procédé commun, auquel l'appropriation de la transsubstantiation au Saint-Esprit donne ici une spéciale importance. Si l'Église romaine a banni de cette formule toute expression concernant directement la confection du sacrement, c'est pour mieux mettre en relief l'efficacité absolue des paroles de l'institution, mais sans détriment pour l'unité d'action des trois personnes divines et pour l'appropriation au Saint-Esprit. Elle est donc en pleine conformité avec l'enseignement de la tradition.

C'est, en définitive, l'explication que donnait déjà d'une autre manière, au XI^e^ siècle, saint Pierre Damien, et un peu plus tard Innocent III, qui écrivait : *Patet ergo, quantum ad ordinem eucharistiæ consecrandæ, quod capitulum istud : Qui pridie quam pateretur in fine canonis subjici debuisset, cum in eo consecratio consummatur. Sed cum impedivisset ordinem historiæ recolendæ, quia quod gestum est in medio, recoleretur in fine, providus canonis ordinator, ut ordinem servaret historiæ, quasi quadam necessitate compulsus, capitulum istud Qui pridie quam pateretur, quasi cor canonis in medio collocavit : UT QUÆ SEQUUNTUR, INTELLIGANTUR PRÆCEDERE, secundum illam figuram quasæpe fit ut quæ narratione succedunt, intellectu præcedant.* Innocent III, *De sacrificio missæ*, l. V, c. II, *Quare post consecrationem signa super eucharistiam fiunt, P. L.*, t. CCXVII, col. 888.

S'il fallait réduire à quelques propositions les résultats de cette étude, voici comment on pourrait les énoncer : 1° La forme du sacrement de l'eucharistie consiste dans les paroles de l'institution prononcées par le prêtre *in persona Christi*, et non point dans l'épiclèse. L'Église orientale est en contradiction avec sa tradition authentique en prétendant que c'est l'épiclèse qui consacre. D'autre part, la transsubstantiation étant un acte instantané, on ne peut pas dire non plus que, commencée par les paroles du Sauveur, elle s'achève à l'épiclèse. 2° Cependant l'épiclèse ne

peut pas être rapportée seulement à la sanctification morale des fidèles et à la communion, mais il faut la rattacher à l'acte même de la consécration. 3° On doit la comprendre comme une invocation du Saint-Esprit qui, à titre de concélébrant du Père et du Fils, opère avec eux la transsubstantiation au moment où le prêtre prononce les paroles évangéliques. 4° L'épiclèse est placée après ces paroles, afin de ne pas interrompre l'exacte reproduction de la cène du Sauveur. Placée avant, elle réduirait trop au rôle secondaire les paroles de l'institution. D'autre part, une épiclèse concomitante n'est pas possible. Elle suit donc, comme une explication de l'acte déjà accompli. C'est ainsi que, dans les livres liturgiques, le cas n'est pas rare où l'Église revient à ce qui a déjà eu lieu et demande la production de tel effet comme s'il n'était pas déjà obtenu. Cette loi liturgique se justifie d'autant mieux ici, que son application met en relief l'ordre logique des trois personnes divines entre elles et dans l'économie du salut, et qu'elle établit aussi le rapport naturel entre la consécration et la communion.

Nous venons de dire qu'une épiclèse concomitante n'est pas possible. On en a cependant conjecturé un cas. D'après une hypothèse de Mgr de Waal, *Archæologische Erörterungen zu einigen Stücken im Canon der heiligen Messe.* IV, *Die Epiklesis*, dans *Der Katholik*, mai 1896, l'Église romaine aurait trouvé le moyen de réaliser, entre l'épiclèse et les paroles consécratrices, cette union intime qui existe évidemment entre l'action du Fils et l'opération du Saint-Esprit dans la transsubstantiation. Ce moyen aurait été l'imposition des mains sur les oblations. Aujourd'hui ce geste liturgique, dont on sait la très haute signification en matière sacramentelle, précède la consécration, puisque la rubrique l'indique à l'oraison *Hanc igitur*. Il n'en aurait pas été de même primitivement, au dire du savant archéologue. Au moment où l'évêque prononçait les paroles consécratrices, dit-il, les prêtres concélébrants étendaient les mains sur l'oblation, comme à l'ordination sacerdotale. L'imposition des mains à la messe n'est plus maintenant qu'une épiclèse muette; autrefois il devait s'y joindre une prière d'invocation implorant la sanctification des éléments par le Saint-Esprit, au même instant où les paroles du Christ prononcées par l'évêque opéraient cette sanctification. Mgr de Waal confirme cette hypothèse par la disposition du *presbyterium* dans certaines églises anciennes de Rome.

« Cette considération, dit le P. Le Bachelet, *Consécration et épiclèse*, dans les *Études*, 1898, t. LXXV, p. 482, a son intérêt historique. Vraie de tout point, elle mettrait encore plus en évidence le rôle attribué primitivement à la coopération du Saint-Esprit dans la conversion eucharistique. Mgr de Waal rappelle à ce sujet plusieurs textes fort explicites des Pères occidentaux. Elle pourrait même contribuer à mieux expliquer pourquoi et dans quel sens ces Pères ont pu désigner la consécration par l'invocation du Saint-Esprit aussi bien que par les paroles sacramentelles, puisque dans cette supposition les deux ne feraient qu'un seul et même tout moral. »

Il n'est pas besoin de cette hypothèse, nous l'avons vu, pour admettre « ce même tout moral » qui suffit, en somme, à tout expliquer. Il suffit de s'en tenir aux données très fermes de la tradition, telles que nous les avons présentées. Afin de laisser le lecteur sous l'impression que c'est bien de la tradition authentique que vient la solution que nous avons essayé d'exposer, rappelons, en terminant, les principales formules qui en marquent les principales étapes. Au XII^e siècle, Denys Bar Salibi nous donne, en réalité, cette explication, quand il écrit que le Christ, à l'autel, accomplit la transsubstantiation au moment des paroles de l'institution, par la volonté du Père et l'opération du Saint-Esprit, par l'intermédiaire du prêtre qui fait les gestes sacrés et profère les paroles. Au IX^e siècle, Paschase Radbert nous fournit une formule également synthétique en affirmant que c'est le Christ qui, par le Saint-Esprit, *per Spiritum Sanctum*, opère la consécration; que le mystère s'accomplit *virtute Spiritus Sancti per verbum Christi*, ou encore, par une interversion qui est ici extrêmement significative, *in verbo (Christi) et virtute Spiritus Sancti.* Dans la première moitié du VII^e siècle, Jean le Sabaïte, auteur de la Vie grecque de Barlaam et Joasaph, nous offre une autre formule qui a, en outre, l'avantage d'exprimer aussi l'action significatrice sur les communiants : « C'est donc le Verbe lui-même, vivant et agissant, et qui opère tout par sa puissance, c'est lui qui fait et change, par la divine énergie, le pain et le vin de l'oblation en son corps et en son sang, *par la descente du Saint-Esprit*, pour la sanctification et l'illumination de ceux qui le reçoivent avec ferveur. » Et ces diverses formules vont rejoindre, à travers certaines imprécisions, les déclarations de saint Ambroise et de saint Jean Chrysostome; puis, plus haut encore, les expressions un peu plus vagues des grands docteurs cappadociens, de saint Cyrille de Jérusalem et d'Origène; enfin les indications de saint Justin, qui rattachent toute la tradition à son point de départ apostolique.

Ce qui ressort, en dernière analyse, de l'ensemble des documents, c'est que les paroles du Christ consacrent, tandis que l'épiclèse nous dit le *comment* de cette consécration, en expliquant que ce n'est pas une œuvre humaine, mais une œuvre divine, une œuvre du Saint-Esprit. Voir, à ce sujet, le parallèle établi par saint Jean Damascène entre le *Quomodo fiet istud* de l'incarnation et l'épiclèse eucharistique, *De fide orthodoxa*, l. IV, c. XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 1140-1145, et que nous avons cité plus haut, col. 249.

En réalité, nous pouvons conclure, à la suite de Hoppe, *op. cit.*, p. 334, en déclarant aux Orientaux : entendue comme nous croyons qu'elle doit l'être et comme nous avons essayé de le dire, l'épiclèse, au lieu de nous diviser, nous unit. Elle nous unit dans la tradition catholique dont nous avons vu l'identité à travers les siècles, tant en Orient qu'en Occident. Et nous pouvons terminer cette étude par la phrase suivante empruntée à Photius, qui l'écrivait précisément à propos de l'eucharistie, *Epist.*, l. I, epist. II, *Nicolao papæ*, *P. G.*, t. CII, col. 608 : « Les diversités liturgiques n'empêchent pas, de part et d'autre, la vertu déifiante du Saint-Esprit. »

Tous les cours de théologie qui font une place à la théologie positive et à l'histoire du dogme, parlent de l'épiclèse au chapitre de la forme de l'eucharistie. De même, dans les anciennes encyclopédies ecclésiastiques, c'est à l'article *Eucharistie* ou à *Consécration* que l'on pourra trouver la question traitée, parfois avec assez de détail. Ainsi l'étude insérée à ce sujet dans l'édition que Migne a donnée de la *Prompta bibliotheca* de Ferraris est une des meilleures qui aient été publiées. On y trouvera un bon résumé de la question, avec nombre d'indications utiles et de références, relativement surtout aux anciens théologiens. Ferraris, *Prompta bibliotheca*, Paris, Migne, 1865, v *Eucharistia*, t. III, col. 788-806. Parmi les théologiens plus récents, mentionnons spécialement Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sakramenten der kathol. Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 388-397, comme un des plus clairs et des plus précis sur la question de l'épiclèse.

De même, les liturgistes traitent quelquefois assez longuement le sujet dans leurs commentaires sur les paroles de la consécration et la formule d'épiclèse. Mentionnons ici les principaux : Goar, Εὐχολόγιον *sive Rituale Græcorum*, Paris, 1647, p. 140-143; Martène, *De antiquis Ecclesiæ ritibus*, l. I, c. IV, a. 8, n. 19-22; 2^e édit., Anvers, 1736, t. I, col. 409-414; Renaudot et Le Brun seront cités plus

bas comme ayant étudié la question plus spécialement *ex professo*; J. A. Assémani, *Codex liturgicus Ecclesiæ universæ*, Rome, 1752 (Paris, Leipzig, 1902), t. v, p. 360-366; Daniel, *Codex liturgicus*, Leipzig, 1853, t. iv, p. 410-412; Probst, *Liturgie der ersten drei christlichen Jahrhunderten*, Tubingue, 1870, p. 399 sq.; *Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform*, Munster, 1893, p. 24, 95, 122, 143, 192, 214, 261, 298, 314, 381, 402; Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 2e édit., Paris, 1898, p. 60, 169, 173, 207. Ajoutons, comme indication générale, que l'on pourra trouver maints renseignements dans les recueils d'archéologie chrétienne et de liturgie, en consultant les *indices* alphabétiques, aux mots *Consécration*, *Invocation du Saint-Esprit*, *Epiclèse*. Les *Institutiones antiquitatum christianarum* du prêtre napolitain Selvaggi († 1772) reviennent à deux reprises sur le sujet, et chaque fois d'une manière assez étendue : l. II, part. II, c. II, § 2; l. III, c. VIII, § 5, Mayence, 1788, t. IV, p. 50-56; t. V, p. 134-143. On consultera avec fruit, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, de dom Cabrol, les articles *Anamnèse*, *Anaphore*, *Canon*, *Consécration*, *Épiclèse*.

Signalons maintenant les auteurs qui ont traité le sujet plus spécialement *ex professo* : Bessarion, *De sacramento eucharistiæ et quibus verbis Christi corpus conficiatur*, traité écrit quelques années après le concile de Florence, en réponse à Marc d'Éphèse, *P. G.*, t. CLXI, col. 494-526; Catharin, *Quibus verbis Christus eucharistiæ sacramentum confecerit*, Rome, 1552; Christophe de Cheffontaines, *De la vertu des paroles par lesquelles se fait la consécration du S. Sacrement de l'autel*, Paris, 1585; Id., *Varii tractatus et disputationes de necessaria correctione theologiæ scholasticæ*, Paris, 1586; Id., *De missæ Christi ordine et ritu*; Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, l. III, c. XV, n. 21 sq., Cologne, 1648, col. 1222-1240; Arcudius, *De concordia Ecclesiæ occidentalis et orientalis in septem sacramentorum administratione*, l. III, c. XXV-XXXVII, Paris, 1672, p. 239-316; Richard Simon, *Fides Ecclesiæ orientalis seu Gabrielis Philadelphiensis opera*, Paris, 1671, p. 143-185; Bossuet, *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, Paris, 1710, n. VI, XLV sq., *Œuvres complètes*, Paris, t. IV, p. 448 sq., 475 sq.; Le Quien, dans son édition des Œuvres de saint Jean Damascène, Paris, 1711; *P. G.*, t. XCIV, col. 1140 sq., en note; Touttée, *De doctrina S. Cyrilli Hierosolymitani*, diss. III, c. XII, n. 94-97, dans l'édition des Œuvres de saint Cyrille de Jérusalem, Paris, 1720; *P. G.*, t. XXXIII, col. 278 sq.; Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris, 1716; 2e édit., Francfort, 1847, t. I et II, *passim*; Le Brun, *Explication de la messe contenant les dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies de toutes les Églises du monde chrétien*, Paris, 1716-1726 (ouvrage plusieurs fois réédité dans la suite), surtout diss. X, a. 17, Liége, 1777, t. V, p. 210-286; Id., *Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration*, Paris, 1727; Bougeant, *Traité théologique sur la forme de la consécration de l'eucharistie*, Lyon et Paris, 1729; Breyer, *Nouvelle dissertation sur les paroles de la consécration de la sainte eucharistie*, Troyes, 1730, 1733; Orsi, *Dissertatio theologica de invocatione Spiritus Sancti in liturgiis Græcorum et Orientalium*, Milan, 1731; Petrus Benedictus, *Antirrheticon alterum adversus Lebrunum et Renaudotium*, dans *Opera S. Ephræm syr.-lat.*, Rome, 1740, t. II; Grabe (anglican), *A Defence of the greek Church against the Roman in the article of the consecration of the eucharistical elements*, Londres, 1721; Benoît XIV, *De sacrosancto missæ sacrificio*, Rome, 1747, l. II, c. XV; édit. Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. XXIII, col. 1006-1016; Henke, *Die katholische Lehre über die Konsecrationsworte*, Trèves, 1857; Hoppe, *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon*, Schaffouse, 1861 (un des meilleurs ouvrages sur la question); Franz, *Die eucharistische Wandlung und Epiklese der griechischen und orientalischen Liturgien*, 2 vol., Wurzbourg, 1879-1880; Anonyme, *Éclaircissement sur la forme de la consécration de l'eucharistie*, dans la *Revue de l'Église grecque-unie*, décembre 1885, p. 179-182; cf. *ibid.*, juin 1889, p. 286; Mirkovitch (russe orthodoxe), *O vremeni precychtchestvlénia sv. darov (Du moment de la consécration des oblations saintes)*, Vilna, 1886; P. Michel, *Question de l'épiclèse*, dans les *Études préparatoires au pèlerinage eucharistique de Jérusalem*, Paris, 1893, p. 156-170; Markovic, *O Evkaristiyi s osobitim obzirom na Epiklezu (De l'eucharistie avec un aperçu spécial sur l'épiclèse)*, Agram, 1894; Watterich (vieux-catholique mort réconcilié avec l'Église romaine), *Der Konsecrationsmoment im hl. Abendmahl und seine Geschichte*, Heidelberg, 1896; Cagin, dans la *Paléographie musicale*, 1896, t. V, p. 82 sq.; Id., *Te Deum ou illatio, contribution à l'histoire de l'euchologie latine à propos des origines du Te Deum*, Solesmes, 1906, p. 215-238; Lingens, *Die eucharist. Consecrationsform*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, Inspruck, 1897, I, p. 51-106; cf. *ibid.*, p. 372 sq., l'opinion d'un théologien orthodoxe Gœcken; Le Bachelet, *Consécration et épiclèse, étude d'histoire dogmatique et liturgie*, dans les *Études*, 20 mai et 20 juin 1898, t. LXXV, p. 466-491, 805-819; Maltzew, *Liturgikon*, Berlin, 1892, p. 426-429; *Die Sacramente*, Berlin, 1898, p. CLX-CLXIV; Cieplak, *De momento quo transsubstantiatio in augustissimo missæ sacrificio peragitur*, Saint-Pétersbourg, 1901; Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1901, *passim*; Euchwald, *Die Epiklese in der römischen Messe*, dans *Weidenauer Studien*, Vienne, 1906, p. 21-56; Haluscynskyi, *De nova illustratione epicleseos ex liturgia Ecclesiæ orientalis petita*, dans *Acta I conventus Velehradensis theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum*, Prague, 1908, p. 56-73; Riley Gummey (anglican), *The consecration of the Eucharist, a study of the prayer of consecration in the communion office*, Londres et Philadelphie, 1908, contient en appendice une bonne collection de textes; Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; 2e édit., 1910; trad. franç. par Decker et Ricard, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, Paris, 1910, p. 107-130 (résumé de la question et recueil des textes patristiques les plus connus); Höller, dans *Theol.-prakt. Quartalschrift*, Linz, 1909, p. 622 sq.; P. de Puniet, *Fragments inédits d'une liturgie égyptienne*, dans le compte rendu du *XIXe Congrès eucharistique international*, Londres, 1909, p. 367-401; Connolly, *The liturgical Homilies of Narsai, with an appendice by Edm. Bishop*, Cambridge, 1909; Jugie, *L'épiclèse et le mot antitype de la messe de saint Basile*, dans les *Échos d'Orient*, 1906, t. IX, p. 193-198; Batiffol, dans la *Revue du clergé français*, 1er septembre et 15 décembre 1908, 1er décembre 1909; Salaville, série d'articles dans les *Échos d'Orient*, 1908-1911, t. XI sq.; dans la *Revue augustinienne*, t. XIV, mars-mai 1909; Id., *Eucharistique* (*Épiclèse*), dans le *Dictionnaire apologétique* de A. d'Alès, Paris, 1910, t. I, col. 1585-1597; Chaîne, *La consécration et l'épiclèse dans le missel éthiopien* (extrait du *Bessarione*), Rome, 1910; Varaine, *L'épiclèse eucharistique, étude de théologie positive et d'histoire liturgique* (thèse), Brignais (Lyon), 1910; Maltzew, *De vestigiis epicleseos in liturgia romana*, dans *Acta II conventus Velehradensis theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum*, Prague, 1910, p. 135-143; Smolikowski, Ἐπίκλησις *seu de invocatione Spiritus Sancti post consecrationem in liturgiis orientalibus*, dans les *Analecta ecclesiastica*, Rome, 1893, t. I, p. 282 sq., 372 sq.; Id., *Quelques remarques sur la question de l'union des Églises*, dans *Roma e l'Oriente*, janvier 1911, t. I, p. 135-141; Varaine, *L'état actuel de la controverse sur l'épiclèse*, dans les *Questions liturgiques* de Louvain, février 1911.

S. SALAVILLE.

ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE. — I. L'épigraphie chrétienne en général. II. L'épigraphie chrétienne comme lieu théologique.

I. L'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE EN GÉNÉRAL. — *I. NOTIONS ET DIVISIONS.* — 1° *Notion.* — L'épigraphie chrétienne est la partie de la science archéologique qui a pour objet les inscriptions chrétiennes. Ces inscriptions, appelées en grec épigraphes, ont été posées régulièrement par des chrétiens et doivent se rapporter en quelque manière à la religion chrétienne. Ce rapport ou lien résulte généralement soit du texte même des monuments, soit de l'endroit où on les a trouvées ou pour lequel elles ont été érigées, soit enfin des signes graphiques, propres au christianisme, qui les accompagnent. Ainsi définie, l'épigraphie embrasse l'antiquité chrétienne, le moyen âge et les temps plus récents. Ici nous n'envisagerons guère que les monuments appartenant aux cinq premiers siècles de l'Église. Nous donnerons une certaine préférence aux inscriptions trouvées à Rome, parce qu'elles

sont les plus anciennes et les plus nombreuses et parce qu'elles représentent la foi de cette Église d'où le christianisme s'est répandu dans diverses régions de l'Occident. L'épigraphie provinciale dépend, en partie, de celle de la capitale. Des différences essentielles n'existent guère que pour l'Orient où le formulaire et le style sont souvent tout autres.

2° *Division.* — Aucune division adéquate n'a été donnée jusqu'ici. Pour le but que nous poursuivons, nous nous en tenons à celle du manuel de M. Kaufmann, p. 204 : inscriptions sépulcrales ou épitaphes proprement dites, documents épigraphiques d'un caractère plus monumental, textes épigraphiques sur des petits objets connus en archéologie sous le nom assez vague d'*instrumentum domesticum.* — 1. Il sera surtout question dans la suite des *épitaphes proprement dites.* — 2. *La dernière catégorie* embrasse les monuments les plus divers : lampes, briques, tuiles, amphores, ampoules, petits bronzes, plaquettes ou lames de plomb, cuillers, sceaux, agrafes, anneaux, médailles de dévotion, amulettes, verres à fond d'or, objets d'ivoire, etc. — 3. *Les documents épigraphiques* méritent une mention particulière à cause du caractère officiel dont ils sont revêtus. On comprend sous cette rubrique des épitaphes dans le sens plus large du mot, par exemple, celle d'Asclepia sur un sarcophage salonitain, du IVe siècle, publiée par Jelič dans la *Röm. Quartalschrift*, t. v (1891), p. 113 sq., 277 sq., l'éloge métrique attribué au pape Libère, publié par M. De Rossi, *Bullet.*, 1883, édit. franç., p. 6-62, ou d'autres semblables; ensuite des textes honorifiques, par exemple, les nombreux éloges composés par saint Damase en l'honneur des martyrs et des saints et placés par lui dans plusieurs catacombes et églises de Rome; des inscriptions votives, dédicatoires ou autres gravées sur des monuments publics, tels que les textes sur la statue de saint Hippolyte au Latran, l'inscription en mosaïque du pape Célestin à la basilique de Sainte-Sabine à Rome, les vers composés par saint Paulin de Nole pour plusieurs églises de son temps, ou ceux que plusieurs archéologues attribuent à saint Ambroise; des inscriptions relatant la construction, la dédicace, les réparations d'églises, d'autels, de baptistères, etc. C'est à cette seconde catégorie qu'on peut rattacher, sans trop d'inconvénients au point de vue logique, les *inscriptions métriques*, dont il sera question plus loin.

II. HISTOIRE OU RECUEILS ÉPIGRAPHIQUES. — L'épigraphie chrétienne, comme science proprement dite, est de date récente. Toutefois, les commencements remontent très haut. Ils sont à chercher dans les collections de textes épigraphiques, tant chrétiens que profanes, dont on voulait se servir pour la composition de nouvelles inscriptions métriques. Le monument le plus ancien de ce genre, le parchemin de Scaliger, conservé à l'état de fragment, a été rédigé entre 550 et 839. Le célèbre manuscrit d'Einsiedeln, nouvellement édité par Lanciani et par Huelsen, date de l'époque carlovingienne. Puis viennent les autres collections publiées par De Rossi, par exemple, la *Palatina*, celle de Klosterneuburg-Göttwei, la « sylloge » de Verdun. Pendant les siècles de la Renaissance on collectionna de nouveau les monuments épigraphiques. Naturellement les humanistes donnèrent la préférence à ceux de l'antiquité profane. Il faut nommer, pour les XIVe et XVe siècles, Colas Rienzi, Giovanni Dondi (vers 1375), Poggio Bracciolini, Maffeo Vegio, Cyriaco de' Pizzicolli (Cyriacus d'Ancône), Felice Feliciano, Giovanni Marcanuova, Giov. Jucundo, Pietro Sabina. Plusieurs inscriptions chrétiennes se rencontrent également à la même époque dans les volumineux manuscrits de Alde Manuce, le Jeune, dans Martin Sanctius, dans les *Inscriptiones sacrosanctæ vetustatis* (Ingolstadt, 1534) de Pierre Apian et Bartholomée Amantius et dans les *Inscriptiones antiquæ totius orbis Romanorum*, publiées (2 vol., 1603), à Heidelberg, par Janus Gruter, bibliothécaire de cette ville, complétées en 1682 par le *Syntagma inscript. antiquarum* du médecin Thomas Reinesius, et rééditées à Amsterdam, en 1707, par Gudius, Grævius et Burmann. Dans toutes ces collections, les inscriptions chrétiennes ne tiennent qu'une place peu importante.

Cependant la découverte des catacombes en 1578 amena aussi la découverte de nouvelles inscriptions chrétiennes. Bosio en réunit un bon nombre, mais elles ne furent publiées que par Severano, en 1632, et par son traducteur latin, P. Aringhi, en 1651. Malheureusement celles qu'avait collectionnées J. B. Doni furent négligées par les éditeurs de ses œuvres posthumes, en 1731. Jacques Spon, Mabillon (dans l'*Iter Italicum*), Montfaucon et Sirmond en notèrent également un certain nombre. Nous en trouvons aussi dans Fabretti et dans les *Vetera monimenta* de Ciampini.

Pour le XVIIIe siècle, une seule grande collection est remarquable, le *Novus thesaurus veterum inscriptionum* de L. A. Muratori (Milan, 1739-1742), tandis que le *Novissimus thesaurus* de Seb. Donati (1755) ne renferme qu'une seule inscription chrétienne. D'autres savants, surtout en Italie, bornèrent leurs investigations aux monuments de certaines provinces, par exemple, Fr. Ant. Zaccaria, Gori et d'autres. Fabretti, Buonarruoti, Marc-Antoine Boldetti, Lupi, Marangoni composèrent des monographies très intéressantes. Deux auteurs seulement se proposèrent de grouper systématiquement les textes chrétiens à l'usage des théologiens : le P. Danzetta, dont l'ouvrage est resté inédit, et Zaccaria, dont le livre très médiocre n'est qu'une imitation de celui de son confrère en religion.

C'est le XIXe siècle qui devait créer la science épigraphique chrétienne. En 1815 mourut Mgr Gaetano Marini, l'auteur de *Iscrizioni antiche delle ville de' palazzi Albani* (1785) et de *Gli atti e monumenti... Arvali* (1795). Ses nombreuses fiches sur les inscriptions chrétiennes, conservées en 31 vol. à la Bibliothèque Vaticane, servirent d'abord, en 1831, au cardinal A. Mai pour le t. v de la *Nova collectio scriptorum veterum*, ensuite à G.-B. De Rossi qui allait donner à l'épigraphie ce qui lui avait fait défaut jusqu'ici : une base solide, des règles et des principes vraiment scientifiques. De Rossi commença son travail en 1842. Le Ier vol. de ses *Inscriptiones christianæ urbis Romæ* parut en 1861; la 1re partie du IIe en 1888. Celui-ci renferme les différentes « sylloges » ou collections dont nous avons parlé plus haut, jusqu'à Pierre Sabin; le premier donne toutes les inscriptions datées trouvées à Rome. Dans sa préface, De Rossi expose le plan de son ouvrage et fournit des prolégomènes très étendus sur les anciennes chronologies chrétiennes. En 1877, sortit de sa plume le *Museo epigrafico Pio-Lateranense*, étude consacrée à la belle collection du Latran. Également riches en matériaux sont les 3 vol. de la *Roma sotterranea* du même auteur ainsi que les différentes années du *Bullettino*, continué après sa mort (1894) sous le titre de *Nuovo bullettino* par ses disciples. Parmi ces derniers, plusieurs se sont particulièrement occupés de l'épigraphie chrétienne dans des ouvrages spéciaux, par exemple, Stevenson, Armellini, Marucchi, Wilpert. La continuation des *Inscriptiones* a été confiée par De Rossi lui-même à M. Gatti. Des difficultés matérielles en ont arrêté jusqu'ici la publication. Parmi les autres travaux épigraphiques parus en Italie pendant la seconde moitié du XIXe siècle, nous mentionnons celui de Gazzera sur le Piémont, du P. Bruzza sur Verceil, de Sanguinetti

sur la Ligurie, d'Orsi et de Strazzula sur la Sicile, etc.

Ailleurs, on ne resta pas en arrière. M. Le Blant réunit en 3 beaux vol. les textes épigraphiques des Gaules, dont s'étaient déjà occupés, pour certaines régions, Comarmond, Boissieu et Texier. Kraus, de Fribourg, donna ceux des bords du Rhin. L'épigraphiste Hübner publia les inscriptions d'Espagne et d'Angleterre. Le sol africain a fourni dans ces dernières années un nombre considérable de monuments chrétiens. M. Renier en avait réuni un certain nombre dans ses *Inscriptions romaines de l'Algérie*. Les textes épigraphiques de cette province ainsi que ceux de la Tunisie sont contenus dans le *Corpus inscriptionum latinarum*, t. VIII et supplément. D'autres travaux seront indiqués à la bibliographie.

Les inscriptions chrétiennes écrites en langue grecque furent quelque peu négligées. La publication du grand *Corpus inscriptionum græcarum* (*C. I. G.*), entreprise par l'Académie de Berlin, devait les tirer de cet oubli. M. Adolphe Kirchhoff en réunit un très grand nombre dans la seconde partie du IV^e^ vol., en renvoyant pour celles qui sont déjà publiées aux volumes précédents. On en trouve d'autres dans l'ouvrage de Kaibel et de Fr. Hiller de Gærtringen. Pour l'Attique on peut toujours recourir à l'étude de M. Bayet, pour l'Asie-Mineure aux publications de Le Bas et de Waddington et à l'étude plus récente de M. Cumont dans les *Mélanges de l'École française de Rome* (1895). Pour la Palestine, la *Revue biblique* tient ses lecteurs au courant des dernières découvertes. Le grand *Corpus inscript. græcarum christianarum*, tel qu'il a été projeté par MM. Laurent et Cumont, comblerait une lacune très sensible de notre science. Cf. *Atti del II° Congresso internaz. di archeologia cristiana*, Rome, 1902, p. 173 sq.; *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XXII, p. 410-415.

Les inscriptions coptes sont assez nombreuses. Malheureusement on n'en a pas encore fait un recueil complet. Nous signalerons, à la fin de l'article, les plus importants des travaux épigraphiques les plus récents, qui ont pour objet des questions de détail.

III. L'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE ET L'ÉPIGRAPHIE PROFANE. — Nous avons fait observer ailleurs, t. I, col. 1996, que le christianisme, sorti du judaïsme et répandu dans le monde gréco-romain, n'a pas plus créé une épigraphie propre qu'un art spécial. Il a vécu d'emprunts. Ce ne fut que peu à peu qu'on trouva les formules pour exprimer les idées nouvelles. La principale loi qu'on a toujours observée fut d'exclure tout ce qui présentait un caractère essentiellement païen. Aussi, rencontrons-nous, dans l'épigraphie chrétienne, à côté d'éléments communs, des données ayant un caractère purement chrétien.

Parmi les premiers, on pourrait d'abord relever la forme de cartouche destinée à recevoir le texte épigraphique, Kaufmann, *Handbuch*, p. 216; Lupi, *Epitaphium Severæ*, pl. I, n. 5; puis la forme de stèle ou de cippe donnée à certains monuments funéraires sur des tombes chrétiennes en plein air, dont plusieurs se trouvent au musée du Latran, De Rossi, *Bullet.*, 1877, pl. I, III-IV, au musée Kircher et au musée archéologique de Florence. *Röm. Quartalschrift*, t. XXI (1907), p. 56; t. XXIV (1910), p. 58. A l'exception des marbres pour les *loculi*, les pierres ordinaires qui reçoivent une inscription ne diffèrent pas pour la forme extérieure des monuments païens. Quant au *formulaire épigraphique*, notons d'abord les sigles *D. M.* ou *D. M. S.* (*Dis manibus, dis manibus sacrum*), en grec Θ. Κ. (Θεοῖς καταχθονίοις). Leur absence presque complète pendant les deux premiers siècles, et à partir du IV^e^, les changements qu'on y opère, par exemple, en intercalant parfois le monogramme du Christ, comme au musée du Latran, p. VIII, 7, Perret, *op. cit.*, pl. 7, n. 11, montrent bien que ces lettres initiales se répétaient par suite d'une habitude prise des lapicides et qu'elles n'avaient plus d'autre but que d'attester la destination funéraire des monuments. Voir les études de Becker et de Greeven citées dans la bibliographie et dom Leclercq dans Cabrol, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 165 sq. Il en est de même d'autres formules caractéristiques assez rares qui, non seulement comportent parfaitement une explication chrétienne, mais la demandent même, soit à cause du contexte soit à cause des symboles qui l'accompagnent. Telles sont les formules *domus æternalis* ou οἶκος αἰώνιος dont nous parlerons plus loin, *nemo immortalis*, οὐδεὶς ἀθάνατος, cette dernière surtout fréquente en Asie-Mineure, De Rossi, *Bullet.*, 1892, p. 72; ὁ βίος ταῦτα, Kirsch, *Acclamationen*, p. 5; *memoriæ æternæ*. Le Blant, *Inscriptions chrétiennes*, t. I, p. 19, 20. Extrêmement rares sont les sigles S. T. T. L. (*sit tibi terra levis*), qu'on rencontre sur une pierre datée de 423 à Saint-Laurent de Rome et peut-être sur un marbre de Dacie. Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 226; De Rossi, *Bullet.*, 1892, p. 155. Quant à l'acclamation *Ave, vale*, l'addition des mots *in pace* nous indique le sens chrétien qu'il faut lui donner. Kirsch, *op. cit.*, p. 4. Si sur des monuments postérieurs à la paix de l'Église on parle de la *Lachesis acerba* pour désigner la mort, du *Tartarus* ou *Erebus* pour marquer l'enfer, du *rector Olympi* pour indiquer le Christ, du *nemus elysium* pour nommer le ciel, etc., il faut bien remarquer que ce sont là des adaptations très tardives au langage profane, des licences poétiques facilement explicables et employées à une époque où les païens entraient en foule dans le christianisme, mais où les grandes vérités qu'elles exprimaient étaient parfaitement fixées. Voir Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 91, 92; Le Blant, *op. cit.*, p. 406, 407; Strazzula, dans *Röm. Quartalschrift*, t. X (1897), p. 507-529.

Inutile d'insister sur d'autres détails communs, mais très inoffensifs, qu'on rencontre encore soit dans le formulaire soit même dans la décoration graphique. Le fait constaté et prouvé par M. Le Blant que souvent les lapicides travaillaient d'après des modèles explique beaucoup de ces analogies. Le Blant, *Manuel d'épigraphie chrétienne*, p. 60, etc.; *Revue de l'art chrétien*, 1859, p. 367-379. Pour le détail, voir Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2^e^ édit., Paris, 1877, p. 366 sq.

En dehors de ces points de contact avec l'épigraphie profane, les éléments d'un caractère strictement chrétien sont très nombreux, par exemple, la décoration symbolique et les images bibliques, les acclamations aux formules exclusivement chrétiennes, des expressions spéciales pour désigner des vérités eschatologiques ou d'autres vérités religieuses uniquement connues des chrétiens, etc.

IV. LA TECHNIQUE OU L'ÉLÉMENT MATÉRIEL DES INSCRIPTIONS. — 1° Les inscriptions chrétiennes, comme les profanes, peuvent se diviser en plusieurs classes : les inscriptions gravées avec le ciseau, les inscriptions écrites, les inscriptions tracées à la pointe, les inscriptions en mosaïque. De même, toutes les matières solides ont été plus ou moins employées : la pierre, en particulier le marbre et la pierre calcaire, parfois aussi le travertin, l'argile, les métaux, le verre, l'ivoire, le bois, etc.

1. Les inscriptions *gravées en creux* sur la pierre, appelées *tituli*, sont de beaucoup les plus nombreuses et les plus importantes. Assez souvent les caractères sont rendus plus visibles par l'emploi de la couleur rouge dans le creux des lettres. Sur certains monuments on a même remarqué de la dorure dans le vide

des traits, par exemple, sur l'épitaphe de l'évêque Flavius de Verceil. Gazzera, *op. cit.*, p. 106.

2. Pour un certain nombre d'inscriptions les lettres sont écrites au minium, appliqué à l'aide du pinceau soit sur la brique, ce qui est généralement le cas, De Rossi, *Bullet.*, 1881, pl. VII, VIII, soit sur des plaques de marbre, soit sur l'enduit des murs. On les appelle du nom italien *dipinti*. Citons comme plus connues l'inscription de Philomène à Sainte-Priscille, celle de la vierge Adéodate à Syracuse et l'épitaphe de Severa, illustrée par le P. Lupi et conservée aujourd'hui au Latran. *Nuovo bullet.*, 1906, p. 258; Führer, *Forschungen*, p. 116. Au même musée on voit d'autres monuments dont le texte est tracé au charbon ou à l'aide d'une autre substance noire; de même à Sainte-Priscille. *Röm. Quartalschrift*, t. XX (1906), p. 15 sq., pl. V-VI; De Rossi, *Bullet.*, 1892, pl. IV.

A Sainte-Agnès on a trouvé une matière blanche sur une brique rouge; il en est de même d'une pierre du Latran. Marchi, *Monumenti delle arti cristiane*, p. 112; *Röm. Quartalschrift*, t. XIX (1905), p. 142, n. 1.

3. Les *inscriptions en mosaïque* sont composées de petits cubes de pierre ou de verre comme les autres parties de cette peinture monumentale. Elles sont rares dans les catacombes de Rome, plus fréquentes dans les églises et aussi sur les monuments funéraires d'Afrique. Boldetti, *Osservazioni*, p. 547; Leclercq, dans *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 715-723; *Revue archéologique*, 4e série, t. IV (1904), p. 352; Hübner, *Inscr. Hisp. Supplem.*, p. 83, n. 410 (du IVe-Ve siècle).

4. Les *graffiti* sont des inscriptions tracées à la pointe sur la chaux fraîche des *loculi*, sur l'enduit sec des parois ou encore, quoique plus rarement, sur la pierre. Les premiers, qu'on pourrait appeler *graffiti* sépulcraux, datent du moment de la sépulture, les autres proviennent de pèlerins qui ont visité les cimetières et les sanctuaires chrétiens et sont faciles à distinguer des premiers, même au simple point de vue paléographique. Quelques-uns portent une indication chronologique, par exemple, celui de 374, découvert à Sainte-Priscille. De Rossi, *Bullet.*, 1888-1889, pl. VI-VII; 1890, p. 72-80. A cause de l'enchevêtrement des mots la lecture n'en est pas toujours facile. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un coup d'œil soit sur les *graffiti* de la chapelle des papes, publiés par De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, p. 17 sq., pl. 161, et reproduits avec la transcription dans les manuels de Marucchi, p. 246, 247, de Kaufmann, p. 254, 255, du P. Xystus, t. II*a*, p. 336, 337, soit sur les *graffiti* de la crypte des Saints-Pierre-et-Marcellin que nous donne le *Nuovo bullettino*, 1898, pl. XIII-XVI. Disons dès maintenant, pour ne pas y revenir plus loin, que les *graffiti* ont une importance considérable, non seulement au point de vue archéologique et topographique, par exemple, pour la détermination des cryptes historiques, mais encore au point de vue dogmatique. Ils nous attestent l'usage de visiter les tombeaux et de prier pour les morts. Plusieurs d'entre eux renferment des invocations analogues à celles que nous trouvons sur les marbres épigraphiques : invocations adressées soit à Dieu et aux saints pour les défunts, soit aux défunts pour les survivants. En outre, ils prouvent que dès la plus haute antiquité on venait de bien loin en pèlerinage visiter les tombeaux des saints, se recommander à leur intercession puissante, invoquer leurs recours pour la vie et pour la mort. Voir COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 454 sq., et SAINTS (*Culte des*). C'est à tort qu'on a associé aux *graffiti* les petites inscriptions qu'on trouve parfois sur des médailles, des vases, des sceaux, des verres à fond d'or. Pour ces petits objets on s'est servi très souvent d'une technique spéciale qui intéresse plus particulièrement l'archéologie.

2° Les inscriptions *opistographes* sont des pierres qui sont écrites sur les deux côtés. Pour gagner du temps, ou surtout par économie, les chrétiens se servaient parfois de marbres portant déjà un texte soit chrétien, soit païen, soit profane, et gravaient sur le revers la nouvelle inscription en tournant vers l'intérieur de la tombe le texte primitif. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 44, n. 122; p. 117, n. 238; p. 172, n. 391 (a. 391); p. 176, n. 403 (a. 392), etc.

3° Notons enfin pour la *forme* des épitaphes que les dalles plus minces ont servi à la fermeture des *loculi;* celles de Rome sont généralement antérieures à l'an 410. Celles qui sont plus épaisses couvraient des tombeaux à ciel ouvert ou du moins placés horizontalement. Les pierres en forme de cippe ou de stèle sont moins rares en Orient qu'en Occident et attestent toujours une haute antiquité. Tels sont les monuments d'Abercius, d'Alexandre et d'autres.

V. DE LA PALÉOGRAPHIE PROPREMENT DITE. — Les monuments chrétiens présentent à peu près la même paléographie que les païens, sauf que ces derniers se distinguent généralement par plus de régularité et d'art. La capitale est l'écriture usuelle. Mais, dès la fin du IIIe siècle en Afrique, au IVe à Rome, au Ve dans les Gaules, on constate divers changements qui annoncent l'écriture onciale. Les lettres A, D, E, M commencent à s'arrondir, d'autres, comme L, F, I, R, deviennent plus longues. *Nuovo bullet.*, 1901, p. 240; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 173, n. 395. La cursive paraît sur un marbre de l'an 296. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 25, n. 18. C'est surtout d'elle qu'on se sert dans les *graffiti*.

Pour l'exécution, on peut dire qu'en général, aux Ier et IIe siècles, les lettres sont très bien formées; elles le sont moins bien au IIIe; elles deviennent difformes aux IVe et Ve. Les tables ajoutées aux grandes publications de MM. De Rossi, Le Blant, Hübner, Roller, Perret permettent facilement de suivre cette décadence de l'écriture. Naturellement cette règle souffre plus d'une exception. L'uniformité n'existe pas toujours. Ainsi, dans les inscriptions les plus anciennes, De Rossi a pu distinguer deux types paléographiques particuliers : le type priscillien et le type ostrien. Une autre exception bien connue des archéologues concerne les caractères tout à fait typiques inventés pour les inscriptions du pape Damase par son secrétaire Furius Dionysius Philocalus. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 39; De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, pl. II; *Inscript. christ.*, t. I, p. 145, n. 329; *Bullet.*, 1884-1885, p. 7 sq.; Carini, *Epigrafia e paleographia del papa Damaso*, Rome, 1887; Le Blant, *Paléographie des inscriptions latines du IIIe siècle à la fin du VIIIe*, dans la *Revue archéologique*, IIIe série, t. XXIX-XXXI (1896, 1897).

VI. DE LA LANGUE ET DE L'ORTHOGRAPHE DES INSCRIPTIONS. — 1° Les textes épigraphiques en langue latine sont les plus nombreux. Les textes grecs prédominent en Orient. En outre, l'Égypte en a produit en langue copte. Pendant les trois premiers siècles, le grec a été fréquemment employé à Rome, par exemple, pour presque toutes les épitaphes des papes du IIIe siècle, parfois même dans les Gaules. Sur quelques monuments on rencontre les deux langues à la fois. Perret, *op. cit.*, pl. 10, n. 23; 38, n. 127; *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 6195. Ailleurs, le texte latin est écrit en lettres grecques, par exemple, les *graffiti* cités par De Rossi, *Bullet.*, édit. ital., 1863, p. 2, 3, l'épitaphe d'une certaine Severa, de l'année 269, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 18, n. 11; ou encore le texte suivant, publié par Wilpert, *Malereien*, p. 185 : ΔЄΟΥϹ ΧΡΙϹΤΟΥϹ ΟΜΝΙΠΟΤЄ(Ν)Ϲ ϹΠΙΡΙΤ(ΟΥΜ) ΤΟΥ(ΟΥΜ) ΡЄΦΡΙΓΕΡЄ(Τ). L'inverse est plus rare.

De Rossi, *Bullet.*, 1886, p. 68, n. 73; p. 70, n. 77. Une seule inscription chrétienne de Rome est en caractères hébraïques. De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 386.

2° Les textes les plus anciens sont les plus corrects. A partir du IV^e siècle paraissent des mots nouveaux empruntés au langage populaire. A la même époque, les fautes d'orthographe de tout genre deviennent très nombreuses. Tantôt la cause en est aux lapicides, qui étaient des gens du peuple comme ceux pour qui ils travaillaient; tantôt il faut y voir l'effet d'une prononciation défectueuse ou des singularités de provincialismes. Les particularités orthographiques, sur lesquelles nous ne pouvons nous étendre ici, sont indiquées dans les tables des différentes publications épigraphiques, par exemple, dans Muratori, Le Blant, les volumes du *Corpus*. Les plus ordinaires sont réunies dans les dictionnaires de Martigny, 2^e édit., p. 364, 365, et de Kraus, t. II, p. 45, dans les manuels de Kaufmann, p. 197, et du P. Xystus, *loc. cit.*, p. 8, 9. Voir Audollent, *De l'orthographe des lapicides carthaginois*, dans *Compte rendu du IV^e Congrès scientifique internat. des catholiques*, Fribourg, 1898, t. VI, p. 195 sq.; Kübler, dans Wölfflin, *Archiv für lateinische Lexikographie und Grammatik*, t. VIII (1892), fasc. 2; Le Blant, *Manuel*, p. 193 sq.; Cornoy, *Le latin d'Espagne d'après les inscriptions*, dans le *Muséon*, 1902 (plusieurs articles); Pirson, *La langue des inscriptions latines de la Gaule*, dans *Bibliothèque de la faculté de philos. et lettres de l'Université de Liége*, Liége, 1901, fasc. 11, p. 1-326.

VII. DE LA DIRECTION DE L'ÉCRITURE ET DE LA PONCTUATION. — 1° La *direction de l'écriture* est celle des Romains et des Grecs : elle va de gauche à droite. Les exceptions sont très rares. Des épitaphes écrites de droite à gauche se trouvent dans Boldetti, *op. cit.*, p. 555, et dans Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 64, n. 5 (en partie). Sur les empreintes des sceaux et les marques des briques, cette dernière direction est naturelle. L'écriture en colonne est moins rare sur les objets minces. Voir un exemple dans l'inscription damasienne du pape Eusèbe, dans Marucchi, *Éléments*, t. I, p. 227.

2° La *ponctuation* n'est pas sans valeur pour la chronologie. Un certain nombre d'anciennes inscriptions, ainsi que la plupart de celles des IV^e et V^e siècles, en sont dépourvues. Cette observation vaut en particulier pour les monuments des Gaules. Le point triangulaire est un indice d'une très haute antiquité. Puis vient le point rond. La feuille de lierre, *hedera distinguens*, est fréquente au III^e et encore au IV^e siècle. *Mon. lit.*, n. 3173, 3210, 3269, etc. Rarement on a fait emploi de l'astérisque, d'une lettre de l'alphabet plus ou moins bien faite (X, Ψ, Υ, κ, ο, ν, couché horizontalement), d'une petite palme, de la croix grecque. Régulièrement les signes de ponctuation ne devraient se trouver qu'en dedans des lignes pour séparer les mots les uns des autres et rester à mi-hauteur; mais l'exception n'est pas rare et la ponctuation des monuments chrétiens est souvent très irrégulière. Pour les indications qui précèdent, les planches de De Rossi, Le Blant et Perret fournissent des exemples en grand nombre; ainsi *Inscript. christ.*, t. I, p. 38, n. 39; p. 42, n. 48; p. 61, n. 96; p. 87, n. 154; p. 179, n. 411, etc.

VIII. SIGLES, ABRÉVIATIONS, LIGATURES. — Les sigles se composent de l'initiale du mot, par exemple, M. pour MARCUS, V. C. pour *vir clarissimus*, D. M. pour DIS MANIBUS. L'abréviation ordinaire est une réduction des mots, soit à ses premières lettres prises en groupe compact, ce qui est le cas le plus fréquent, par exemple, DIAC. pour DIACONUS, CONS. pour CONSULE, soit à plusieurs lettres prises à intervalles dans le corps du mot, par exemple, IHS pour IHCOYC ou JESUS. Souvent un trait horizontal indique qu'il manque des lettres. Les ligatures sont obtenues quand on relie tellement entre elles les lettres qui se suivent, qu'elles ont des traits en commun (*litteræ ligatæ*), par exemple, sur le marbre d'Abercius et les signes monogrammatiques. A consulter, en dehors de l'excellent manuel de M. Cagnat, les indications de Mowat dans le *Bulletin épigraphique*, 1884, p. 127 sq., du P. Leclercq, dans Cabrol, *Dictionnaire*, t. I, col. 155 sq., de Kraus, *Roma sotterranea*, 2^e édit., p. 614 sq., et *Real-Encyklopädie*, t. II, p. 47-51, de Martigny, *Dictionnaire*, p. 375-378, de Kaufmann, *Handbuch*, p. 199, 200.

IX. LA CHRONOLOGIE. — L'importance des textes dépend pour une large part de leur antiquité. Passablement d'inscriptions sont datées : la plus ancienne, aujourd'hui au musée du Latran, p. IV, 1, paraît être de l'an 71. Rares au II^e siècle, elles sont déjà assez nombreuses au III^e et deviennent plus fréquentes dès le IV^e siècle.

Les monuments ne sont point datés partout de la même manière, pas plus que chez les païens. Souvent on ne marquait que les consuls ordinaires qui entraient en charge le 1^er janvier. Dès la fin du IV^e siècle, les noms des empereurs figurent sur certains monuments. A l'aide des listes consulaires publiées par De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 587-613, et reproduites par Marucchi, *op. cit.*, p. 176-179; Kaufmann, *Handbuch*, p. 258-274; le P. Xystus, *op. cit.*, t. II *a*, p. 357-392, il est facile de réduire ces indications chronologiques aux dates de l'ère chrétienne. Plus tard, on marque aussi le nom des rois barbares. Le plus ancien monument est celui qui porte le nom du Visigot Turismond (451-453). Leclercq, *Dictionnaire*, t. II, col. 1070. Théodoric le Grand est mentionné sur plusieurs monuments d'Italie. Le nom des papes n'y figure pas avant le IV^e siècle, comme note chronologique. Jules I^er est le premier que nous rencontrons. Voir plus loin, col. 319. En 397, nous trouvons mêlé à d'autres notes chronologiques le nom d'un évêque Pascasio. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 192, n. 442. Dès le commencement du V^e siècle, on rencontre des dates déterminées par les indictions. Parfois cette dernière est seule employée. Dans ce cas, elle est pratiquement sans valeur. A Rome, on avait l'ère de la fondation de la ville. Dans certaines provinces on en suivait d'autres. L'ère d'Espagne, *æra hispana*, en usage pendant des siècles dans la péninsule ibérienne, part du 1^er janvier 38 avant Jésus-Christ (716 de la fondation de Rome); celle de Maurétanie du 1^er janvier de l'an 40. L'ère phrygienne, qu'on rencontre, par exemple, sur la stèle d'Alexandre, dont le texte n'est qu'une copie incomplète de celui d'Abercius, commence à l'année 84 après Jésus-Christ. L'ère syrienne, dite aussi d'Antioche, a pour point de départ l'année 49 avant Jésus-Christ et ne doit pas être confondue avec l'ère des Séleucides qui remonte à l'an 312 avant Jésus-Christ. En Orient, par exemple, en Égypte, on connaît encore une ère particulière aux chrétiens, l'ère dite des martyrs, *æra martyrum*, ἀπὸ μαρτύρων, qui commence avec le règne du cruel Dioclétien, en 284. Quant aux jours du mois ou de la semaine, on suivait tout d'abord l'usage païen. A partir du III^e siècle, on rencontre des dénominations chrétiennes, par exemple, *dies dominica* à côté de *dies solis*, *sabbatum* à côté de *dies Saturni*. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 225, n. 529 (a. 404); p. LXXI, note 6. A peu près en même temps on commence à se servir comme dates des fêtes de martyrs : NATALE DOMNI ASTERI; NATALE D ‖ OMNES (*sic*) SITIRETIS (*Soteris*); (NATAL)*e* DOMNES (*sic*)

THE(‖clæ); NATALE SANCTI LAURENTI; NATALE SANCTI MARCI; ἑορτὴ τῆς κυρίας μου Λουκίας. *Nuovo bullet.*, 1900, p. 168, 169; 1904, p. 96, 97; Kaufmann, *Handbuch*, p. 204; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 536, n. 1185; *Anal. bolland.*, t. XXII (1903), p. 492; t. XXVIII (1909), p. 179; Wilpert, *La più antica epigrafe con data cristiana*, dans *Miscellanea di storia eccles.*, 1904, p. 91-94.

Pour les monuments qui sont dépourvus de notes chronologiques proprement dites, on détermine la date approximativement à l'aide de certains critères, dont voici les principaux : la forme du monument, la langue, la paléographie, la nomenclature, le formulaire épigraphique, le système d'ornementation, etc. Les indications que nous donnons ici sur ce point suffiront au lecteur.

X. LE FORMULAIRE OU LA PHRASÉOLOGIE ÉPIGRAPHIQUE ; LA DÉCORATION ICONOGRAPHIQUE. — Ce sont surtout les épitaphes proprement dites que nous avons ici en vue.

1° Le *formulaire épigraphique*, pas plus que l'art chrétien, n'a été créé d'un coup; il s'est développé à peu près, surtout à Rome, dans cet ordre : les inscriptions les plus anciennes sont les plus simples. Elles donnent le nom du défunt au datif ou au nominatif, ainsi qu'on peut le voir sur plusieurs des *dipinti*, à Sainte-Priscille. Quant au système païen d'inscrire les trois noms, il est d'un usage rare dans l'épigraphie chrétienne et atteste une haute antiquité. Ensuite on ajoute une pieuse acclamation d'une forme très concise : *pax*, *pax tecum*, εἰρήνη, εἰρήνη σοι, *in pace*, ἐν εἰρήνῃ, *in Deo;* ou bien un symbole, comme l'ancre, le poisson, la colombe, le bon Pasteur, l'orante, l'amphore. Depuis la seconde moitié du IIIe siècle on mentionne aussi la sépulture, la déposition : *depositio*, *depositus*, κατάθεσις. On marque l'âge du défunt, parfois aussi, mais encore très rarement, la date consulaire. On donne au défunt quelque épithète se rapportant à son mérite ou à son caractère. Les indications très brèves au sujet de la parenté avec celui qui a posé le monument deviennent moins rares. Les acclamations se développent également quelque peu : *Vivas in Deo; in bono; in refrigerio; Deus tibi refrigeret* et d'autres se rencontrent fréquemment. *Röm. Quartalschrift*, t. XX (1906), p. 11 sq. Parfois, en Orient, on rencontre le titre de chrétien, χριστιανος. L'Église devenue libre, la simplicité primitive cesse. Souvent on exprime la douleur causée aux survivants par la mort de celui qui n'est plus. Les indications sur la profession soit civile soit ecclésiastique, rares avant 300, deviennent fréquentes. Les acclamations changent aussi, du moins en partie, pour disparaître ensuite presque complètement. Un peu plus tard, on rapporte la préparation de la tombe, l'achat du loculus ou du sarcophage, le *fossor* qui s'y est prêté, le prix qu'on a payé, l'endroit où se trouve la sépulture. Puis on fait encore connaître certaines circonstances de la vie ou de la mort du défunt. L'épithète *sanctus* ne reçoit sa signification stricte qu'à la fin du IVe siècle. A sa place on trouve assez souvent le mot *domnus*. *Anal. bolland.*, t. XXVIII (1909), p. 161-200. Enfin, des formules d'anathèmes contre les violateurs des tombeaux, très rares avant Constantin, surtout en Occident, deviennent beaucoup plus fréquentes et sont d'une raideur parfois étonnante. Voir, à ce sujet, les textes nombreux publiés par Diehl, *op. cit.*, p. 29-38; *Realencyklopädie für protestant. Theologie und Kirche*, t. X, p. 829-831; Michel, dans *Dictionnaire d'archéol.*, t. I, col. 1932-1935.

Tel est, très sommairement esquissé, le développement de la phraséologie funéraire. Naturellement, les exceptions sont nombreuses, surtout dans les provinces plus éloignées, moins en Gaule et en Afrique. Assez nombreuses aussi sont les expressions ou formules particulières aux différentes régions ou pays. Pour ces détails, nous renvoyons le lecteur aux manuels de Le Blant et Kaufmann, aux dictionnaires de Martigny et Kraus et aux *indices* des recueils d'inscriptions orientales.

2° *La décoration graphique.* — Elle se compose de signes idéographiques, de symboles, de scènes tirées de la Bible, d'images faisant allusion au métier du défunt ou d'autres tracées tantôt seules, tantôt à plusieurs sur les mêmes pierres.

L'ancre est peut-être le plus ancien symbole et se maintient assez longtemps; de même la palme, la colombe seule ou à plusieurs, le poisson, l'agneau, le paon, la couronne, l'orante seule, avec le bon Pasteur, au milieu de brebis et d'oiseaux, le navire seul ou se dirigeant vers le port, le cheval, le vase seul ou flanqué d'oiseaux qui s'apprêtent à s'y désaltérer, le boisseau. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 21, 18, 44 et 20, 21, 70, 73, 5, 9 et 67, 16 et 41, 50, 41 et 57, 22. A la Bible sont empruntées plus particulièrement les scènes d'Adam et Ève à côté de l'arbre, Noé dans l'arche, Moïse et le rocher, Daniel dans la fosse aux lions, Jonas et la baleine, l'adoration des mages, la résurrection de Lazare, le bon Pasteur, la *traditio legis* au prince des apôtres, le ciel, séjour de lumière. Perret, *op. cit.*, pl. 12, 77, 63, 12, 57, 12, 13, 15, 3, 24. Rarement on voit les images des princes des apôtres. Perret, *op. cit.*, pl. 11; *Nuovo bullet.*, 1901, pl. IX. Plus fréquent est le portrait du défunt en buste. Perret, *op. cit.*, pl. 12, 41, 44, 67. On peut y voir aussi le défunt exerçant son métier : un marchand de graines, le semeur, un brodeur, le forgeron frappant l'enclume, l'enfant qui prend des oiseaux. Perret, *loc. cit.*, pl. 26, 52, 52; Musée du Latran, p. XVI, n. 3; *Diction. d'arch. chrét.*, t. I, col. 3145. Souvent on se contente de tracer sur la pierre les instruments du défunt, les pinceaux et compas du décorateur, l'équerre, la règle et le ciseau du tailleur de pierres, le rasoir et la glace du barbier, etc. Perret, *loc. cit.*, pl. 6, 47, 26. L'administration du baptême figure sur un marbre d'Aquilée, les symboles eucharistiques sur une pierre du musée Kircher, à Rome, le jugement de l'âme sur une autre du Latran. Wilpert, *Inschriften Aquileias*, p. 39; cf. t. II, col. 234; Perret, *loc. cit.*, pl. 47, 22. Un marbre d'Urbino présente un tombeau, un candélabre à sept branches, une balance, une maison et un poisson, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 210, n. 489; un autre, du Latran, une scène champêtre. Perret, *loc. cit.*, pl. 12. Cette décoration variée, dont le sens symbolique sera expliqué à l'art. SYMBOLISME, se trouve encore ailleurs qu'à Rome, par exemple, en Afrique. Delattre, dans les *Missions catholiques*, 1902, p. 357. Par contre, elle est beaucoup plus rare dans les Gaules et presque inconnue en Orient.

Le signe graphique le plus connu est le monogramme du Christ. Avant Constantin on le rencontre parfois comme *compendium scripturæ* ou sigle du nom Χριστός. A partir du règne de ce prince, il présente plusieurs formes : celle du Labarum ☧ subsiste jusqu'à la fin du Ve siècle. Les lettres A et ω s'y ajoutent fréquemment depuis le milieu du IVe et se maintiennent jusque vers le milieu du Ve. La croix monogrammatique, ☩ ou ✠, appartient à peu près à la même période. Dès le Ve siècle, la croix nue, très rare avant Constantin, paraît fréquemment. La *crux grammata* ⸸, appelée aussi *Svastika*, se rencontre avant et après la paix de l'Église (IIIe et IVe siècles). Le signe ANK ☥, d'origine égyptienne, est surtout fréquent dans les contrées du Nil. Notons enfin qu'on trouve sur

quelques pierres des noms propres en forme de monogrammes. De Rossi, *Bullet.*, édit. ital., 1863, p. 33 sq.; 1887, p. 19; 1892, p. 110; *Nuovo bullet.*, 1899, p. 29, n. 10; 1909, p. 208, n. 67; p. 211, 212, n. 73, 81; Perret, *op. cit.*, pl. 36, n. 111; pl. 49, n. 23; pl. 57, n. 10; *Röm. Quartalschrift*, t. XX (1906), p. 23; Xystus, *Notiones archæol. christ.*, t. II *b*, p. 3-52.

XI. INSCRIPTIONS MÉTRIQUES. — Elles sont assez rares aux IIe et IIIe siècles. Citons, comme monuments vraiment importants, le marbre d'Abercius, le monument d'Autun, l'inscription d'Agape à Sainte-Priscille, ainsi que celle de la martyre Zosima. Après l'an 300, elles deviennent plus nombreuses, surtout avec saint Damase, saint Ambroise et saint Paulin de Nole. Au Ve siècle appartiennent les inscriptions d'Achille, évêque de Spolète, du pape Sixte III et d'autres. Saint Damase lui-même fut imité par d'autres. Weymann, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. I (1896), p. 58 sq. Toutefois, certaines régions, par exemple, Syracuse et l'Afrique, n'en présentent que très peu. Leur forme dénote, en général, la décadence de la métrique. Les règles ne sont pas toujours fidèlement observées. Au IVe et au Ve siècle, les *quasi versus* sont souvent employés. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXV; *Roma sotterranea*, t. III, p. 45-48.

Pour le fond, il est certain, comme l'ont fait remarquer M. Le Blant et d'autres, que des vers entiers ou du moins des parties de vers sont empruntés à d'anciens poètes. Une inscription de la Villa Borghèse, du IIIe siècle, reproduit un passage de l'Énéide, II, 143 sq. Le vers 11e de l'inscription de l'évêque Alexandre de Tipasa, en Afrique, réunit deux hémistiches virgiliens. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 825. Les mots : *abstulit atra dies et funere mersit acerbo* (Énéide, VI, 429; XI, 28) reviennent à plusieurs reprises. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. IX; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 128, note 1. Une épitaphe gauloise termine par le vers 57 de la Ve églogue. Le Blant, *loc. cit.*, p. 254, note 1. Le pape Damase imite fréquemment le poète de Mantoue. Ihm, *Damasi epigrammata*, p. VIII; Storuainolo, *Osservazioni letterarie e filologiche sugli epigrammi damasiani*, dans *Studi e documenti di storia e diritto*, t. VII (Rome, 1886). D'autres emprunts ou allusions à Ménandre, à Virgile et à Horace sont cités par les *Monumenta lit.*, n. 2788, par Kirsch, *Acclamationen*, p. 35, note 2, et Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 98. Les termes : *Tartarus, Styx, nemus elysium, rector Olympi*, etc., sont évidemment pris des auteurs classiques. Strazzula, dans *Röm. Quartalschrift*, t. XI (1897), p. 507 sq.

La diction est assez lourde et peu naturelle, même dans les productions de saint Damase. Le style dénote beaucoup de rhétorique. On accumule épithète sur épithète et on brille bien plus par les mots que par les pensées. Naturellement, la décadence s'accentue encore davantage aux Ve et VIe siècles où la simplicité classique des premiers temps a disparu. C'est un éloge oratoire, presque une oraison funèbre qu'on trouve dans ces textes. Disons, à l'excuse de leurs auteurs, que tous n'appartenaient pas à la classe des savants ou des poètes. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. VII sq.; Weyman, dans *Blätter für das Gymnasialschulwesen*, Munich, t. XXXI (1895), p. 529-556. Voir, pour ce paragraphe, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. XXXI sq.

XII. INSCRIPTIONS FALSIFIÉES; COLLECTIONS ÉPIGRAPHIQUES. — Dans l'épigraphie chrétienne, comme dans l'épigraphie païenne, on rencontre des textes falsifiés. Tout le monde connaît ceux de Sainte-Martine et du Colisée à Rome, d'Aliscamps dans les Gaules. Marucchi, *Éléments*, t. I (1900), p. 20, 21; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1212. Pirro Ligorio n'a pas été seul faussaire. Il suffit, pour s'en convaincre, de consulter, par exemple, Hübner, *Inscript. Hisp.*, t. I, p. 91-106 (n. 1*-104*), ou les *Monumenta lit.*, t. I, p. CCXV.

Quant aux collections d'inscriptions chrétiennes originales, nous devons mentionner, en dehors des catacombes où on rencontre le plus grand nombre, les musées du Latran et du Vatican, le musée Kircher, les musées du Campo-santo des Allemands, du Capitole et du couvent de Saint-Paul-hors-les-murs. Viennent ensuite les musées de Ravenne, de Naples, de Syracuse et de Palerme, de Carthage, du Caire, d'Alexandrie, d'Athènes, de Lyon, de Vienne, de Trèves, de Mayence, etc.

II. L'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE, LIEU THÉOLOGIQUE. — Tout le monde admet aujourd'hui l'importance de l'épigraphie chrétienne comme source théologique.

Des inscriptions en général on a dit qu'elles constituent les sources les plus sûres de l'antiquité qui nous montrent les hommes et les choses tels qu'ils étaient réellement et nous font connaître des situations dont aucun ne parle, tandis que les documents écrits ont souvent été altérés par suite des copies qu'on en a faites et même parfois intentionnellement corrompus. Larfeld, *Griechische Epigraphik*, t. I (1908), p. 9. Or, ceci vaut entièrement pour les textes épigraphiques chrétiens, d'autant plus qu'on n'y rencontre nulle part ces exagérations ou faussetés dont certains textes officiels profanes ne sont pas même exempts. Ensuite, tous ces monuments dont nous nous occupons, ont un caractère essentiellement religieux, le grand nombre même un caractère funéraire, c'est-à-dire qu'ils se rapportent à la sépulture et reflètent avant tout les idées, les croyances qui ont trait à la mort, au tombeau et à l'éternité. D'autres croyances religieuses y sont également exprimées, quoique d'une manière plutôt secondaire. On y rencontre aussi certaines allusions aux controverses suscitées à Rome, au IIIe siècle, au sujet de la Trinité ou, du temps de Dioclétien, au sujet de la réconciliation des *lapsi*. De Rossi, *Bullet.*, 1866, édit. ital., p. 77 sq.; 1877, édit. franç., p. 29. Du reste, l'hérésie avait également ses monuments. Telle épigraphe de 318 mentionne une « synagogue des marcionites », au sud de Damas, Le Bas et Waddington, *Inscript. grecques et latines*, t. III (1870), p. 582, n. 2558; telles autres parlent du manichéisme, du gnosticisme, du montanisme. *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain, t. IX (1908), p. 19-20; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 115; *Corp. insc. lat.*, t. VIII, n. 2272. Le donatisme a produit une épigraphie dont l'étendue et l'importance nous ont été récemment révélées par M. Monceaux, dans la *Revue de philologie*, 1909, t. XXXIII, p. 112-161.

En outre, ces textes se distinguent généralement par un langage très clair, très simple, et il n'est pas rare d'y trouver des paroles, des formules empruntées directement à l'Écriture sainte, aux prières liturgiques, parfois même aux Pères de l'Église.

Notons encore qu'un petit nombre seulement de ces inscriptions est dû à des personnages officiels : comme documents publics elles ont une valeur plus grande. Les autres proviennent des gens du peuple, reflètent les idées du peuple, ont été posées pour être lues par le peuple et forment ainsi une véritable littérature populaire. Comme telles, elles sont l'expression spontanée et naturelle de ce qu'il sent, de ce qu'il croit, de ce qu'il espère. Ici, le côté individuel, subjectif, que nous trouvons si souvent dans les documents, disparaît. C'est l'ensemble du peuple chrétien qui se fait connaître, ce peuple qui, loin d'être pour nous une nation inconnue et morte, a vécu dans les premiers siècles d'une institution à laquelle nous

appartenons, que nous continuons encore aujourd'hui.

Pour apprécier cette valeur des monuments au point de vue théologique, pour la déterminer, il faut d'abord bien connaître les textes, le formulaire général avec les particularités propres à certaines régions, en fixer l'âge selon les indications données.

Tout cela présuppose une connaissance au moins sommaire de l'épigraphie classique. Il faut ensuite, pour bien comprendre les textes, avoir une connaissance approfondie de l'esprit chrétien tel que nous le révèlent la littérature religieuse du temps et l'art chrétien avec son symbolisme. Puis il faut s'en servir avec justesse et pour cela ne pas torturer des formules d'ordinaire claires et faciles à comprendre, pour y découvrir des données, des subtilités auxquelles personne alors n'a pensé, et distinguer entre les monuments qui reflètent les idées du commun des fidèles et ceux qui ont pour auteurs des personnages officiels. Enfin, il faut tenir compte de l'âge des monuments.

Ces conditions remplies, nous verrons que « bien que les pierres sépulcrales n'aient jamais été dans l'antiquité, pas plus qu'en aucun autre temps, un *compendium* du catéchisme et moins encore de la théologie dogmatique, » comme l'a fort bien remarqué De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 28, cependant on peut y trouver des indications, des allusions très précieuses au sujet de la foi de nos ancêtres. Pour plus de clarté, nous suivrons l'ordre adopté dans l'art. ART CHRÉTIEN PRIMITIF.

1. L'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE ET LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE GÉNÉRALE. — 1° *L'Écriture sainte.* — 1. Des inscriptions moins anciennes s'expriment parfois sur les relations des deux Testaments, par exemple, celle que saint Paulin de Nole, vers 403, destinait à un double portique (*aula*) qui réunissait deux églises, séparées par un baptistère construit par Sulpice Sévère, *P. L.*, t. LXI, col. 333; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 391 :

Aula duplex tectis ut ecclesia testamentis
Una, sed ambobus gratia fontis adest.
Lex antiqua novam firmat, veterem nova complet.
In veteri spes est, in novitate fides.
Sed vetus atque novum conjungit gratia Christi :
Propterea medio fons datus est spatio.

2. En examinant de plus près le formulaire épigraphique, on constate facilement que nos pères dans la foi ont souvent puisé dans les saints Livres. Sur un marbre de 362, un mari appelle sa femme COSTA SUA. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 85, n. 151. L'expression est évidemment empruntée à la Genèse, II, 22. Un autre, du III^e^ siècle au plus tard, nous fait connaître le péché d'Adam et la peine qui l'a suivi. Musée du Latran, p. XIV, n. 7. Cf. De Rossi, *Bullet.*, 1884-1885, p. 73 sq. Sur un troisième, appartenant à une vierge chrétienne, on inscrit le passage du livre de la Sagesse, IV, 13 : *et vita brevi explevit tempora multa.* Wilpert, *Jungfrauen*, p. 95. Fréquemment on rencontre des versets, plus ou moins complets, qui sont tirés des psaumes dont le chant et la récitation jouaient un très grand rôle dans l'office liturgique et dans les rites funèbres des premiers siècles. Voir de Waal et Wagner dans la *Römische Quartalschrift*, t. X (1896), p. 340 sq.; t. XII (1898), p. 245 sq.; et Michel, *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit*. Leipzig, 1902, p. 33, dans J. Ficker, *Studien über christliche Denkmäler*, nouv. série, fasc. 1^er^. Le verset : *Exsurgat Deus et dissipentur inimici ejus* du ps. LXVII se lit sur une lame de plomb opistographe du VI^e^ siècle, trouvée à Reggio, en Calabre, *Röm. Quartalschrift*, t. I (1887), pl. 197, pl. IV; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1802; le premier verset du ps. XC sur des amulettes et ailleurs, Leclercq, *op. cit.*, t. I, col. 1822; les paroles : *In pace dormiam et requiescam* du ps. IV, 9, sur un marbre gaulois. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 450, n. 336C. Sur une pierre africaine on lit : *In Deo sperabo; non timebo, quid michi* (sic) *faciat homo*, ps. LV, 11. Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 713. Des citations plus complètes se rencontrent en Orient, par exemple, le ps. XIV sur une pierre de Chypre, du IV^e^ siècle. *Bulletin de correspondance hellénique*, 1896, p. 349 sq. Voir encore *Corp. inscr. lat.*, t. VIII, n. 1126, 1127; *Röm. Quartalschrift*, t. X (1896), p. 339; *Analecta bolland.*, t. XXIV (1905), p. 121; pour l'Afrique, Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 640; pour la Syrie, Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 2402 sq.; *Revue bénédictine*, t. XXII (1905), p. 431 sq.

Le Nouveau Testament est également cité. Le salut de l'ange à Marie : ὁ Κύριος μετὰ σοῦ, Luc., I, 28, se trouve comme acclamation à l'âme défunte sur une des pierres les plus anciennes du cimetière de Sainte-Priscille. De Rossi, *Bullet.*, 1892, p. 91, 92. L'inscription d'Abercius fait allusion à la parabole du bon Pasteur. Joa., X, 11-16. Le *Gloria in excelsis Deo... voluntatis* se rencontre en Afrique, De Rossi, *Bullet.*, 1878, édit. franç., p. 12; Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 640; P. Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, p. 155; le texte grec se lit sur des monuments de la Syrie, voir plus loin; le Notre Père sur un fragment de vase grec. *Mitteilungen des Kaiserl. Deutsch. Archæol. Instituts* (*Athen. Abteil.*), 1900, p. 313-324. Les versets 37-39 de saint Jean, VII, sont en partie gravés sur l'arc intérieur de la piscine baptismale de Sainte-Priscille. *Nuovo bullet.*, 1902, p. 220. Le salut apostolique : H XAPIC TOY KYPIOY IHCOY MЄΘ' YMΩN n'est pas inconnu dans l'épigraphie chrétienne. *Monumenta lit.*, t. I, p. CXXI.

La II^e^ Épître de saint Paul à Timothée, IV, 7, a fourni le thème des derniers vers de l'éloge de la martyre Zosima, morte vers 275. De Rossi, *Bullet.*, 1867, édit. franç., p. 82; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1518; la I^re^ de saint Pierre, IV, 4, à l'épitaphe d'une vierge chrétienne. Wilpert, *Jungfrauen*, p. 49. Le monogramme constantinien ☧, flanqué de l'alpha et de l'oméga depuis le milieu du IV^e^ siècle, ainsi que les lettres I A Ω (Jesus, Alpha, Oméga) sur certains *tituli* de Sicile cités par Strazzula, *op. cit.*, p. 94, rappellent l'Épître aux Hébreux, XIII, 8, et l'Apocalypse, XXI, 6. Cf. encore Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 253 (Phil., I, 21); p. 302, 303 (ps. XXX, 15, et Luc., XXIII, 46); Kaufmann, *Handbuch*, p. 248; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1530, 1817; Delattre, *Les citations bibliques dans l'épigraphie africaine*, dans *Compte rendu du III^e^ Congrès scientifique internat. des catholiques*, Bruxelles, 1895, p. 210-212.

3. Les figures qui, dès la fin du II^e^ siècle, accompagnent les inscriptions et qui représentent des événements bibliques nous donnent aussi des indications par rapport à la divulgation du texte sacré. Voir, plus haut, la décoration, col. 310.

4. Parfois le texte diffère quelque peu de celui que nous avons aujourd'hui et permet certaines conclusions par rapport aux versions alors en usage. Un *graffito* du V^e^ siècle, découvert par Mgr Wilpert, nous donne le commencement du ps. XXII : *Dominus regit me et nihil mici* (sic) *deest*, la traduction de saint Jérôme met le futur *deerit*. *Nuovo bullet.*, 1900, p. 68; *Röm. Quartalschrift*, t. XXII (1908), p. 88. Dans Hübner, *Inscr. Hisp.*, p. 27, n. 95, nous lisons : A☧Ω || CREDO QUOD REDEMPTOR || MEUS VIVET ET IN NOVISSIMO DIE || DE TERRA SUSSITABIT PELEM MEAM || ET IN CARNE MEA VIDEBO DOMI || NUM. Ces paroles sont du livre de Job, XIX, 25, 26, mais quelque peu modifiées. On peut comparer avec

le texte qui précède un autre moins ancien que nous lisons dans Gazzera, *op. cit.*, p. 106, 107; Muratori, *op. cit.*, 1841, 5; 1865, 1; 1899, 1; 1955, 1. Les inscriptions de la Syrie mentionnées plus haut donnent pour Luc, II, 14, le nominatif εὐδοκία au lieu du génitif εὐδοκίας du texte ordinaire. *Recherches de science religieuse*, t. I (1910), p. 70 sq.; *Revue bénédictine*, t. XXII (1905), p. 431. Un marbre de Salone porte : (*e*) CCI (sic) AGNUS || (*d*) EI QUI TOLLIT || (*pec*) CATUM SECULI. De Rossi, *Bullet.*, 1891, p. 125. L'Évangile donne *peccata mundi*. Joa., I, 29. Deux pierres africaines présentent, l'une la formule SALUTIS PRINCEPS, l'autre celle de DOMINUS DEUS QUI EST SERMONI (*sermo*) et rappellent ainsi, comme nous l'affirment expressément Tertullien, *Adv. Praxeam*, 5, *P. L.*, t. II, col. 160, et Vigile, évêque de Tapse, *Contra Eutychen*, l. V, c. XVI, *P. L.*, t. LXII, col. 146, que dans ces pays on se servait d'une version qui, dans saint Jean, avait le mot *sermo* au lieu de *verbum* et dans l'Épître aux Hébreux *princeps salutis* au lieu de *auctor salutis*. De Rossi, *Bullet.*, 1879, édit. franç., p. 163, 164. Voir encore d'autres monuments avec citations bibliques dans Diehl, *op. cit.*, p. 39-42. Évidemment, la science philologique scripturaire n'a qu'à gagner à l'étude comparée de ces monuments soit de l'Orient soit de l'Occident. J. E. Walch, *Observationes in Matthæum ex græcis inscriptionibus*, Iéna, 1779; G. Lefebvre, *Fragments grecs des Évangiles sur ostraca*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1904, t. IV; G. Thieme, *Die Inschriften von Magnesia am Mäander und das N. T.*, Gœttingue, 1906; Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1901, t. I, p. 155-156; A. Bludau, *Griechische Evangelienfragmente auf Ostraka*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. IV, p. 386-397; J. Gensichen, *De Scripturæ sacræ vestigiis in inscriptionibus latinis christianis* (Diss.), Greifswald, s. d. (1910). Cf. *Dictionnaire apologétique* de d'Alès, t. I, col. 1419-1425.

5. C'est l'enfance de Marie, passée dans le temple, telle que nous la connaissons par les apocryphes (Pseudo-Matthieu) que rappelle une plaque de marbre du Ve siècle, découverte à Saint-Maximin, en Provence, et représentant Marie orante employée au service du sanctuaire, comme le dit l'inscription placée au-dessus : MARIA VIRGO || MINESTER (*sic*) DE || TEMPULO (*sic*) GEROSALE (*sic*). Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, 1886, p. 148, pl. LVII, 1; *Inscript. chrét.*, t. II, n. 542 a.

2° *Les Pères.* — Plusieurs formules épigraphiques sont empruntées à des auteurs ecclésiastiques dont elles confirment les textes. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 411 sq., voit dans les paroles : *cuarum* (sic) *nomina scit is, qui fecit*, ou bien *cujus nomen Deus scit*, une allusion à la *Passio sancti Jacobi et Mariani*. L'inscription de l'enfant Magus, de provenance africaine, aujourd'hui au musée du Latran, p. IX, n. 31, est composée tout entière, sauf les premiers mots, de textes qu'on rencontre dans différents ouvrages de saint Cyprien. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 93; Cabrol, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 597, et surtout *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. XI (1906), p. 232-239; Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 17, n. 20. Le texte des manuscrits est corrigé par les données de cette épitaphe. Le même Père de l'Église a fourni dans son livre *De habitu virginum*, 22, *P. L.*, t. IV, col. 462, une phrase à une épitaphe d'Autun : PER SÆCULUM SINI (*sine*) *sai* || *culi* (sic) COLTACIONI (contagione) || TRANSIVIT... Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 603. Une autre épitaphe, trouvée à Rome en 1893, rappelle un passage de son traité *De mortalitate*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 601. De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 58. Dans Tertullien, *Apologet.*, XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 541, nous lisons des paroles qui reviennent sur un marbre grec : μηδένα λυπήσας, μηδένα προσκρούσας, à moins d'y voir un emprunt à II Cor., VII, 2. Saint Ambroise, *De virginitate*, l. II, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XVI, col. 220, conseille à la vierge chrétienne : *Nullum lædere, bene velle omnibus.* Une épitaphe d'Arles dit du défunt Florentinus : NEQ. OPTARE MALUM STUDUIT NEC LÆDERE QUEMQUAM. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 246 sq., n. 512. A plusieurs reprises on lit sur des monuments des vers de saint Jérôme ou de saint Grégoire le Grand; saint Paulin de Nole, Prudence et, un peu plus tard, Venance Fortunat ne sont pas restés sans influence sur le formulaire épigraphique. Le Blant, *Épigraphie chrétienne*, p. 61-70. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, une inscription de Saint-Pierre, à Rome, reproduite au VIe siècle en Afrique, a été inspirée très probablement par les vers 249-255 du IIe livre contre Symmaque. *P. L.*, t. LX, col. 198 sq. L'épitaphe du diacre Ursinianus, de Trèves, publiée par Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 399, n. 293, rappelle un passage de Maxime de Turin, *Homil.*, LXXXI, *P. L.*, t. LVII, col. 427, 428; un marbre funéraire anglais orné du monogramme constantinien, les premières paroles du *Te Deum*. De Rossi, *Bullet.*, 1892, p. 41, 42. Enfin, n'oublions pas que c'est l'épigraphe de la statue de saint Hippolyte, de la première moitié du IIIe siècle, qui nous donne, avec son cycle pascal, la liste de ses ouvrages, Kraus, *Real-Encyclopædie*, t. I, p. 661-663; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. III sq., 151 sq.; Ficker, *Die altchristl. Bildwerke*, p. 109 175, et que sur un linteau de porte, à Éphèse, on lisait, au moins en partie, la correspondance apocryphe entre Jésus et Abgar d'Édesse. *Commentarius authenticus* du *Ier Congrès d'archéol. chrétienne*, Rome, 1900, p. 156, 163.

3° *L'Église.* — 1. *L'Église en général; ses caractères.* — Sur les monuments des trois premiers siècles, le terme *ecclesia*, ἐκκλησία, indique une communauté chrétienne locale. De Rossi, *Bullet.*, 1864, édit. ital., p. 28, et ailleurs. Quant à l'Église embrassant l'universalité des fidèles, nous complétons ici les indications données t. III, col. 454 sq. L'Église est une vraie mère, *mater*. Elle donne à ses enfants la vie surnaturelle de la grâce comme la mère terrestre donne la vie physique du corps. Elle les conçoit de l'Esprit de Dieu dans ses chastes entrailles pour les mettre au monde au moment du baptême, comme le dit l'inscription de Sixte III (432-448), à Saint-Jean de Latran : GENS SACRANDA POLIS HIC SEMINE NASCITUR ALMO, QUAM FECUNDATIS SPIRITUS EDIT AQUIS... VIRGINEO FŒTU GENETRIX ECCLESIA NATOS, QUOS SPIRANTE DEO CONCIPIT, AMNE PARIT. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 424; Grisar, *Analecta Romana*, t. I (1899), p. 106. Elle reçoit les nouveau-nés avec bonheur : *Læta novos geminis ut mater ecclesia partus excipiat sinibus, quos aqua protulerit*, pour les nourrir avec dévouement du lait de la foi, ainsi que le dit l'épitaphe du pape Libère : *Hæc te nascentem suscepit eclesia* (sic) *mater* || *uberibus fidei nutriens devota.* De Rossi, *Bullet.*, édit. franç., 1883, p. 8; 1890, p. 131; Bücheler, *Anthol. lat. epigr.*, p. 373, n. 787. Elle a donc des entrailles de mère, *pia viscera matris*, comme le dit le pape Damase. Ihm, *op. cit.*, p. 20, n. 13; p. 36, n. 30; p. 42, n. 37. En même temps elle est vierge. Les fidèles de Lyon, en 177, et Hégésippe, vers 180, l'appellent μήτηρ παρθένος, *mater virgo*. Eusèbe, *H. E.*, V, I, 45; IV, XXII, 4. De même, Clément d'Alexandrie, *Pæd.*, l. I, c. VI, *P. G.*, t. VIII, col. 300. Aussi, M. Dölger a vu, non sans raisons sérieuses, l'Église catholique désignée par les mots παρθένος ἁγνή de

l'inscription d'Abercius. *Röm. Quartalschrift*, t. XXIII (1909), p. 87-112; ΙΧΘΥC, p. 87-112. Elle est *sainte*. L'expression *sancta mater* se rencontre souvent au IVe siècle, par exemple, dans l'épitaphe du prêtre Sisinnius, attribuée à saint Damase, où on parle des pieux engagements ou prescriptions de cette mère, *fœdera sanctæ matris*. Ihm, *op. cit.*, p. 33, n. 28. De son vivant, le pape Siricius (384-399) reçoit le titre de *episcopus ecclesiæ sanctæ*. Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 167. De Romulus de Fiesole, du IVe siècle, on dit: ÆCLESIÆ SANCTÆ DIACONUS EST ORDINATUS HONORE. De Rossi, *Bullet.*, 1883, édit. franç., p. 17; cf. *Anal. bolland.*, t. XXVIII (1909), p. 172, n. 3. Elle est digne de vénération, *veneranda ecclesia*. *Anth. lat. epigr.*, 705. M. Dölger voit également l'Église dans la Βασιλίσσα χρυσόστολος, χρυσοπέδιλος de l'inscription d'Abercius; il fait observer que saint Justin, *Dial.*, 63, édit. Archambault, p. 300, et Hermas, *Pastor*, vis. IV, 21, en parlent dans des termes analogues. *Röm. Quartalschrift*, *loc. cit.*, p. 169. Elle est *universelle;* comme telle elle embrasse les fidèles venus du judaïsme et du paganisme. Les deux matrones qui symbolisent l'Église sur la mosaïque du pape Célestin (422-432) à Sainte-Sabine, portent le double titre de ECLESIA EX GENTIBUS, ECLESIA EX CIRCUMCISIONE. Kaufmann, *Handbuch*, p. 248, et ailleurs. Elle est appelée *catholique*, surtout par rapport aux sectes hérétiques ou schismatiques. Dans un *graffito* du cimetière de Thrason, de la première moitié du IVe siècle, un certain Macedonius s'intitule *exorcista de katolica*. De même, en 362, un *lector* au cimetière de Domitille. *Nuovo bullet.*, 1908, p. 144. L'évêque Alexandre de Tipasa, en Afrique, a parcouru les degrés hiérarchiques : *honoribus in æclesia catholica functus*. De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 90. Cf. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. II, col. 2624-2639. Elle est la *seule vraie* Église. Ainsi, au rapport de saint Damase, saint Hippolyte, fauteur d'un schisme dans la première moitié du IIIe siècle, n'est devenu un vrai martyr du Christ que parce qu'il est revenu à l'Église catholique : *Sic noster meruit confessus martyr ut esset*. Ihm, *op. cit.*, p. 42, n. 37. C'est elle qui dispose des *sacrements*. L'aïeule d'un certain Florentius lui demande le baptême pour son protégé mourant : PETIVIT DE AECLESIA (*sic*), UT FIDELIS DE SECULO RECESSISSET. Musée du Latran, p. IX, n. 39; *Mon. lit.*, t. I, n. 3429. D'après Dölger, c'est d'elle qu'il est dit dans l'inscription d'Abercius qu'elle donne aux « amis » le poisson symbolique, du pain et du vin mélangé avec de l'eau. *Röm. Quartalschrift*, t. XXIII (1909), p. 110-112.

2. *Sa hiérarchie.* — L'Église forme un immense troupeau gardé par le Christ, d'après saint Damase : *Christus...* || *numerum gregis ipse tuetur*. Ihm, *op. cit.*, p. 20, n. 13. Abercius l'appelle « le saint Pasteur, ποιμὴν ἁγνός, qui conduit les brebis aux pâturages, sur les montagnes et dans les plaines; » c'est à lui qu'il doit les « enseignements fidèles, γράμματα πιστά ». C'est encore le Christ qui donne à l'Église son autorité et communique à ses sacrements leur efficacité.

a) La primauté de Pierre. — Dans l'Église, l'apôtre occupe une position à part. Dans une inscription de Saint-Pierre *in cælo aureo*, à Pavie, on lui fait dire : ...τὸν θεὸν λόγον θε(ἄσθε) χρυσῷ τὴν θεό(γλ)υπτον πέτραν, ἐν ᾗ βεβηκὼς οὐ κλον(ο)ῦμ(αι...), c'est-à-dire le fondement inébranlable de l'Église, c'est Pierre; le Christ, Verbe de Dieu, est le fondement de Pierre. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 33. Cette position est unique : il n'y a qu'un siège de Pierre comme il n'y a qu'un seul et vrai baptême : *una Petri sedes, unum verumque lavacrum*. Ihm, *op. cit.*, p. 9, n. 5. C'est lui qui est le portier du ciel, dont il a les clefs : *Petro, cui tradita janua cæli est; cui siderei commisit* (*Christus*) *limina regni*, lisait-on, au IVe siècle, au baptistère de Sainte-Priscille. Ihm, *op. cit.*, p. 9, n. 5; p. 76, n. 72; *Nuovo bullet.*, 1901, p. 87. Comme Moïse, il fait sortir du rocher mystérieux qui est le Christ, I Cor., X, 4, les eaux du salut. La coupe de Podgoritza, aujourd'hui à l'Ermitage de Saint-Pétersbourg, montre cette scène biblique; elle porte comme texte : *Petrus virga perquodset* (percussit), *fontes ciperunt* (sic) *quorere* (currere). De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., pl. V-VI; Le Blant, *Sarcophages d'Arles*, Paris, 1878, pl. XXXV.

Vers le milieu du Ve siècle, Néon, évêque de Ravenne, fit placer sur une mosaïque les vers suivants, De Rossi, *Bullet.*, 1887, p. 24, 25 :

Euge, Simon Petre, per quem gaudet mens... **Christi**
Lumen apostolicum cunctos ornare per annos.
In te sancta Dei pollens eclesia (*sic*) fulget,
In te firm(a) suæ domus fundamenta locavit
Principis ætherei clarus per sæcula natus.
Cunctis clara tibi est virtus, censura fidesque :
Bis senos inter fratres in principe sistis;
Ipse loco legesque novæ tibi dantur ab alto.
Quis fera corda domas hominum, quis pectora mulces
Christicolasque doces tu (unum) omnes esse per orbem.

Mais le plus magnifique éloge dogmatique de Pierre nous est donné dans une inscription que l'évêque spolétain Achille (vers 402-418) avait placée dans une église dédiée à l'apôtre. De Rossi, *Bullet*, 1871, édit. franç., p. 119; *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 113, 114 :

Quidnam igitur mirum, magno si culmina Petro
Quolibet existant ædificata loco,
Cum, quæ per totum celebratur ecclesia mundum,
In fundamento fixa Petro maneat?
Namque illi Deus, ipse caput qui corporis ex(s)tat,
Propterea Petræ nomen habere dedit,
Dicens : Esto Petrus, quoniam fundabo super te
Quam mihi nunc toto molior orbe domum;
In te per cunctas consistit ecclesia gentes;
Vincit et inferni carceris imperium.
Nam(que datis) clavibus cælorum claudere portas
Et reserare dedit pro meritis hominum :
Quæcumque in terris fuerit sententia Petri,
Hæc erit in cælis scripta, notante Deo.
Dixit enim : Tu es magno mihi nomine Petrus,
Et tibi cælorum fortia claustra dedi.
Hac dictione potens terra cæloque Petrus stat
Arbiter in terris, janitor in superis.

La primauté de Pierre est attachée au *siège de Rome*. Le séjour de l'apôtre et sa mort dans cette ville sont prouvés et présupposés par les données de l'épigraphie. Saint Damase dit que les Romains regardaient Pierre et Paul comme leurs concitoyens : *Roma suos potius meruit defendere cives*. Ihm, *op. cit.*, p. 31, n. 26. Le nom de Pierre, peu connu dans le monde romain, se lit sur un certain nombre d'épitaphes dès le IIe siècle et on y voit même gravée son image. De Rossi, *Bull.*, 1884, p. 77-84; 1886, p. 37, 43, 67, 82, 97, 103; *Nuovo bullet.*, 1901, p. 92; 1902, p. 223, 224. A Rome accourent, dès le IIe siècle, les fidèles de l'Orient. Abercius y est envoyé par le souverain Pasteur et atteste par là la prépondérance religieuse de cette Église brillante, comme le reconnaissait même Salomon Reinach. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 83. Souvent, au IVe siècle et depuis, Rome reçoit le titre de *Sedes apostolica*, Siège apostolique par excellence. Ihm, *op. cit.*, p. 58, n. 57; p. 76, n. 72; *Nuovo bullet.*, 1901, p. 87. De son élévation sur ce Siège saint Damase dit : *Hinc mihi provecto Christus, cui summa potestas* || *Sedis apostolicæ voluit concedere honorem*. C'est sur ce très grand siège éclairé par les splendeurs du Christ que le pape Libère a été élevé : *Huic tantæ sedi Christi splendore serenæ* || *electus fidei plenus summusque sacerdos...* De Rossi, *Bullet.*, 1883, édit.

franç., p. 9. Occuper ce siège, c'est, comme le dit l'inscription du pape Célestin sur la mosaïque de Sainte-Sabine, être le premier évêque du monde : CULMEN APOSTOLICUM CUM CŒLESTINUS HABERET, || PRIMUS ET IN TOTO FULGERET EPISCOPUS ORBE. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 24, n. 27. Saint Damase est nommé le vicaire du Christ, *antistes Christi*; Siricius est appelé *magnus sacerdos*, un autre pape, *pastor summus*, le pape Libère, *summus sacerdos*. Ihm, *op. cit.*, p. 9, n. 5; p. 96, n. 93; p. 77, n. 73. Sur leurs épitaphes encore visibles aujourd'hui, les papes du III^e^ siècle, enterrés à Saint-Calixte, portent le simple titre de ἐπίσκοπος, *episcopus*. De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, pl. III, etc.; *Nuovo bullet.*, 1909, p. 35; *Analecta bollandiana*, 1910, p. 184 sq. C'est à tort qu'on a voulu attribuer à ce titre le sens d'évêque par excellence. Le nom de *papa*, réservé plus tard à l'évêque de Rome, se rencontre de bonne heure. A la fin du III^e^ siècle, le diacre romain Severus déclare qu'il a fait : CUBICULUM DUPLEX..., IUSSU P(*a*) P(*æ*) SUI MARCELLINI. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXV; *Mon. lit.*, t. I, n. 2877. Une femme de Spolète est confirmée A LIBERIO PAPA; le calligraphe Philocalus de saint Damase se dit DAMASI PAPAE CULTOR ATQUE AMATOR. De Rossi, *Bull.*, 1869, édit. franç., p. 24; 1873, pl. XII; Ihm, *op. cit.*, p. 25, n. 18. Une épitaphe mutilée, trouvée à Rome en 1903, porte la mention : SUB JULIO A (*ntistite*). La formule a une double importance : elle prouve qu'avant le milieu du IV^e^ siècle on avait commencé à dater d'après le gouvernement des papes; en outre, elle montre qu'on a eu tort de voir une protestation contre le schisme de Félix et d'Ursicinus dans les trois formules connues jusqu'ici : SUB LIBE(*rio papa*), SEDENTE PAPA LIBERIO, SUB DAMASO EPISCO(*po*) qui n'ont d'autre signification que celle d'une simple date chronologique. Il en est de même de la mention : SALVO SIRICIO PAPA et SALVO SIRICIO EPISCOPO ECCLESIAE SANCTAE. *Nuovo bullet.*, 1903, p. 316; 1904, p. 252, 28.

b) Quant aux autres membres de la hiérarchie, l'épigraphie nous atteste l'existence des différents degrés tels que nous les avons encore aujourd'hui. Beaucoup de clercs restaient leur vie durant dans tel ou tel ordre inférieur, d'autres avançaient par degrés. L'épitaphe de l'évêque Latinus de Brescia, qui vivait au III^e^ siècle, indique même les années passées dans chaque ordre. De Rossi, *Bullet.*, 1876, édit. franç., p. 104. Celle que saint Damase fit placer à l'entrée des archives commence ainsi : *Hinc puer, exceptor* (notaire), *lector, levita, sacerdos*. Ihm, *op. cit.*, p. 58, n. 57. L'éloge métrique de son prédécesseur Libère fournit les mêmes renseignements. Par contre, on trouverait, selon Armellini, *Archeol. crist.*, 1898, p. 539, dans un marbre de Fiésole, du IV^e^ siècle, un exemple d'ordinations faites *per saltum*. Plusieurs fois les textes épigraphiques mentionnent des clercs mariés, Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, p. 76-94; mais ils ne nous disent pas très clairement quand le mariage a été conclu. Parmi les évêques mariés qu'on connaît, aucun n'appartient à la liste de Rome. Sur l'épitaphe du prêtre Valens de Vi leneuve-lez-Avignon, de 586, on lit : IVRA SACERDOTII SERVANS NOMENQUE IUGALIS. Est-ce un indice de la continence pratiquée par le titulaire, comme M. Le Blant l'a cru, ou bien une opposition peu cachée contre le célibat, comme l'admet Leclercq? Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 418, n. 597; *Nouveau recueil*, n. 298; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrétienne*, t. II, col. 2823-2827.

c) *Évêques.* — En dehors d'une épitaphe portant le simple nom de LINUS, dans lequel M. De Rossi, *Bullet.*, 1864, édit. ital., p. 50; 1876, édit. franç., p. 99, a voulu voir le nom du premier successeur de Pierre, et d'un marbre phrygien portant l'inscription Μητ || ροδώρῳ, ἐπισκόπ || ῳ que les *Mon. lit.*, t. I, n. 2789, font remonter jusque vers l'an 200, les plus anciens monuments qui donnent les noms d'évêques se trouvent au cimetière de Saint-Calixte : ΑΝΤЄΡΩC ЄΠΙ (σκοπος); ΦΑΒΙΑΝΟC ЄΠΙ (σκοπος); ΛΟΥΚΙC (Lucius); ЄΥΤΥΧΙΑΝΟC ЄΠΙC (κοπος); ΟΥΡΒΑΝΟC (?); ΠΟΝΤΙΑΝΟC ЄΠΙC (κοπος); Γ(αιο)Υ ЄΠΙ (σκόπου); CORNELIUS MARTYR EP(iscopus). *Mon. lit.*, p. CIX, note 5. Dom Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1097, place à la fin du III^e^ siècle une épitaphe de Saint-Alexandre, sur la voie Nomentane : PETRUS EPISCOPUS IN PACE...; de même, De Rossi, *Bullet.*, 1876, édit. franç., p. 101. Fl. Latinus, de Brescia, a vécu au III^e^ siècle; de même, Julien, évêque d'Aicta, en Calabre. L. Petronius Dexter meurt évêque de Chiusi en 322. A la même époque vécut Eugenius de Laodicée, d'abord officier, puis *confessor* sous Maximin Daja, ensuite évêque pendant un quart de siècle. *Expositor*, 1908, p. 389 sq., 546 sq.; 1909, p. 307 sq.; 1910, p. 51 sq. Un monument de Tipasa fait un bel éloge de l'évêque Alexandre : ALEXANDER EPISCOPU (*s l*) EGIBUS IPSIS ET ALTARIBUS NATUS, || ÆTATIBUS HONORIBUSQUE IN ÆCLESIA CATHOLICA FUNCTUS, || CASTITATIS CUSTOS, KARITATI PACIQUE DICATUS, || CUIUS DOCTRINA FLORET INNUMERA PLEBS TIPASENSIS || PAUPERUM AMATOR, ÆLEMOSINÆ DEDITUS OMNIS, || CUI NUNQUAM FUERE, UNDE OPUS CÆLESTE FECISSET, etc. Une autre épitaphe africaine, du IV^e^ siècle, est ainsi libellée : ...NOBILIS ANTISTES PERPETUU(*s*) || QUE PATER || NAVIGIUS POSUIT CRISTI LE || GISQUE MINISTER. De Rossi, *Bullet.*, 1876, édit. franç., p. 97-121; 1894, p. 90, 91; 1886, p. 26 sq.; Xystus, *op. cit.*, t. II*a*, p. 180-185. Plusieurs de ces évêques étaient mariés; mais nous n'apprenons point l'époque de leur mariage. Pelka, *Ehedenkmäler*, p. 77, 78. Un monument de 491 ou 526, trouvé à Terni dans l'Ombrie, mentionne une femme qui reçoit le titre d'*episcopa*. Diehl, *op. cit.*, p. 15, n. 65; *Corp. insc. lat.*, t. XI, n. 4339.

d) *Prêtres.* — Les inscriptions mentionnant des prêtres sont anciennes. La suivante, de Sainte-Domitille, est probablement du II^e^ siècle : ΦΛ· ΠΤΟΛЄΜΑΙΟC $\overline{\text{ΠΡ}}$ (πρεσβύτης) ΚΑΙ || ΟΥΛΠΙ(α) ΚΟΝΚΟΡΔΙΑ CYMB(ιος).

De Rossi, *Bullet.*, 1871, édit. franç., p. 31, fait remonter à peu près à la même époque une autre, découverte à Sainte-Agnès : AVR. HELIODORVS. PRT (presbyter?). Un prêtre-médecin fut enterré au III^e^ siècle au plus tard dans la crypte dite de Saint-Corneille : ΔΙΟΝΥCΙΟΥ || ΙΑΤΡΟΥ || ΠΡЄCΒΥΤЄΡΟΥ; musée du Latran, p. X, n. 10 (calque). De Rossi, *Roma sotter.*, t. I, pl. XXI, n. 9; *Mon. lit.*, n. 2986.

En Phrygie, au III^e^ siècle, Aurélius Dionysius, πρεσβύτερος, établit de son vivant un cimetière réservé à tous ses frères. *Mon. lit.*, n. 2795. Dans l'escalier qui descend à la basilique de Sainte-Agnès, on lit sur un marbre du IV^e^-V^e^ siècle : LOCUS VALENTINI PRÆSB. Le modèle du prêtre nous est peint par quelques coups de pinceau dans l'inscription suivante attribuée à saint Damase : *Presbyter hic voluit Sisinnius ponere membra,* | *Omnibus acceptus populis dignusque sacerdos.* | *Qui sciret sanctæ servare fœdera matris,* | *Blandus amore Dei semper qui vivere nosset* | *Contentusque suo nesciret principis aulam.* Ihm, *op. cit.*, p. 33, n. 28. Plusieurs fois les monuments font mention de prêtres mariés. *Nuovo bullet.*, 1902, p. 237, 238. Plus rarement on rencontre le nom de *presbytera* ou *presbyterissa*. Armellini, *Arch. crist.*, p. 396; *Corp. insc. lat.*, t. X, n. 8079; Diehl, *op. cit.*, p. 12, n. 45. Le titre de prêtre-économe, οἰκονόμος, qui était

spécialement chargé du soin des biens ecclésiastiques, se retrouve sur une pierre funéraire de Lycanie. Cf. W. Ramsay, *Luke the physician*, Londres, 1908, p. 332-410. Le titre d'archiprêtre se rencontre, au VI^e siècle, sur une stèle de Brives, sur une pierre de Bologne, etc. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 218, n. 222*a*; *Corp. insc. lat.*, t. XI, n. 752 (cf. t. XIII, n. 1352); G. Lefebvre, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 2497 sq.; Leclercq, *ibid.*, col. 2761 sq.

e) Diacres. — Les diacres sont appelés διάκονοι, par exemple, *Corp. insc. lat.*, n. 9268 (IV^e siècle), 9192; *diaconi*, par exemple, *Corp. insc. lat.*, t. III, n. 2654; musée du Latran, pl. X, 15; Perret, t. V, pl. 41, n. 14; De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 190, n. 6; *levitæ*, par exemple, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 331, n. 753; p. 371, n. 843; Ihm, *op. cit.*, p. 8, n. 4; p. 28, n. 21; p. 39, n. 34; p. 58, n. 57; parfois aussi *ministri*. Ihm, *op. cit.*, p. 29, n. 23. Dans les premières années du III^e siècle, un diacre (διάκων) du nom d'ABIRKIOC se fait faire une tombe à Prymnessos, en Phrygie, pour lui, sa femme et ses enfants. *Mon. lit.*, n. 4351. A Saint-Calixte, l'épitaphe du diacre Severus a été placée entre 296 et 302. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXV; Bücheler, *op. cit.*, t. I, p. 310, n. 656. Plusieurs autres sont encore datées et remontent au IV^e siècle, par exemple, celle du diacre Fl. Julius de Salone, mort en 358. *Corp. insc. lat.*, t. III, n. 2654. Un marbre de Saint-Calixte appartenant à un certain Redemptus nous fait connaître les occupations du lévite romain. Ihm, *op. cit.*, p. 28, n. 31. De même, ceux de deux archidiacres romains du V^e siècle — le titre *archidiaconus* paraît ici pour la première fois — publiés par De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 239-242; *Bullet.*, 1864, édit. ital., p. 33. Cf. Xystus, *op. cit.*, t. II*a*, p. 189-194.

f) Sous-diacres. — Le nom de sous-diacre, *subdiaconus*, ὑποδιάκονος, est assez rare et n'apparaît guère avant le IV^e siècle. Près du tombeau de saint Prote, le P. Marchi, *Monum. dell' arte crist.*, t. I, p. 239, a lu le graffito suivant : *Agatio subd(iacono) || peccatori || miserere d(eus)*. *Mon. lit.*, n. 3457. Plusieurs autres inscriptions de sous-diacres sont rapportées par De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 324, n. 743; Kaibel, *Insc. gr.*, n. 853 (Naples); *Corp. insc. gr.*, n. 928 (Smyrne); n. 9192 (Cilicie); Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 396 sq., n. 293; Xystus, *op. cit.*, p. 194, 195.

g) Clergé inférieur. — La distinction entre clercs et laïques a été accentuée par saint Clément, pape. *I Cor.*, 40-43. L'expression *clerus*, clergé, n'est pas rare au IV^e siècle. De Rossi, *Bullet.*, 1874, édit. franç., p. 155 sq.; Ihm, *op. cit.*, p. 46, n. 42. Le terme *clericus* se lit sur des monuments de Sicile, de Tortone, d'Afrique. Führer, *Forschungen*, p. 161, n. 15; *Mon. lit.*, p. CXLIII; De Rossi, *Bullet.*, 1879, édit. franç., p. 164. Sur la chaux d'un loculus, à Sainte-Domitille, on a même indiqué le titre ou l'église dont le clerc dépendait : CLERICUS (*de Fas*)CIOLA. Marucchi, *op. cit.*, t. II, p. 133.

h) Les acolytes. — Ils sont mentionnés et par le pape Corneille et par saint Cyprien. L'épitaphe romaine de HYACINTHUS ACOLITUS est probablement du III^e siècle. *Mon. lit.*, n. 3122. Une inscription narbonnaise de 445 présente le mot latin SEQUENS, traduction littérale du grec. *Corp. insc. lat.*, t. XII, n. 5336; Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 466, n. 617. Nous connaissons encore un acolyte Abundantius, du titre de Saint-Vital (*titulus Vestinæ*), du V^e siècle; un autre, nommé Victor, de l'église Saint-Clément, du IV^e siècle; un certain Romanus de Saint-Laurent, de la même époque. Cabrol, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 531; De Rossi, *Bullet.*, 1863, édit. ital., p. 16; Xystus, *op. cit.*, p. 196-190. Mais le plus célèbre de tous serait Tarcisius, dont le pape Damase composa l'éloge métrique, où, rappelant sommairement son martyre, il le compare à saint Étienne qui avait péri de la même manière. Toutefois cette juxtaposition et la fonction qu'il exerce — porter l'eucharistie aux fidèles — semble plutôt indiquer un clerc revêtu du diaconat. Wilpert, dans *Röm. Quartalschrift*, t. XXII (1908), p. 193.

i) Les lecteurs. — Cet ordre est très ancien et les marbres qui le mentionnent remontent très haut. On place à la fin du II^e siècle deux inscriptions romaines dont l'une, aujourd'hui au palais ducal d'Urbino, est ainsi libellée : CLAUDIUS ATTICA || NUS LECTOR || ET CLAUDIA || FELICISSIMA || CO(*n*)IUX. Sur l'autre, encore à sa place primitive à Sainte-Agnès, on lit : FAVOR. FAVOR (ancre) LECTOR. Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, p. 104, pl. XI, n. 1; De Rossi, *Bullet.*, 1871, édit. franç., p. 32. D'autres monuments un peu moins anciens sont cités dans De Rossi, *Bullet.*, 1876, édit. franç., p. 104 (du III^e siècle); 1875, édit. franç., p. 57; 1884-1885, p. 46; *Roma sotter.*, t. III, p. 516; *Inscript. christ.*, t. I, p. 62, n. 97; p. 153, n. 347; p. 224, n. 622; *Röm. Quartalschrift*, t. XXII (1908), p. 162, pl. II; Xystus, *op. cit.*, p. 198-203. Le nom grec ἀναγνώστης figure sur un monument publié par Bayet, *op. cit.*, n. 107, et *Corp. insc. græc.*, n. 9303.

j) Les exorcistes. — Le nombre de monuments où figure ce titre est assez restreint. Celle de Celer, enterré à Saint-Calixte, de Macedonius, dont le tombeau était à la catacombe de Thrason, et celle d'un certain Hirenæus, sont peut-être encore du III^e siècle. De Rossi, *Bullet.*, 1868, édit. franç., p. 12; Marucchi, *op. cit.*, t. II (1900), p. 314; *Mon. lit.*, n. 3114. Celle de Gelasius, à Sainte-Domitille, est du IV^e siècle; de même celle de PAULUS EXORCISTA, à Saint-Calixte. Marucchi, *op. cit.*, t. II, p. 131; *Röm. Quartalschrift*, t. XII (1898), p. 281; *Mon. lit.*, n. 3335. D'autres ont été trouvées à Milan, à Chiusi. *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 6252, 6276; t. XI, n. 2559. L'épitaphe romaine d'un ÆSSORCISTA (*sic*) BASSLIANUS est aujourd'hui à Velletri. Perret, *op. cit.*, t. V, pl. 65, n. 5.

k) Les portiers. — A Trèves était enterré un certain URSATIUS US || TIARIUS (*sic*) dont le marbre funéraire est aujourd'hui au musée de Mannheim. On connaît également un USTEARIUS (*sic*) (*ec*)CLISIÆ (*sic*) SALONIT(*anæ*). Kraus, *Christl. Inschriften*, t. I, p. 84, n. 165; *Corp. insc. lat.*, t. XIII, n. 3789. La *Revue biblique*, 1892, t. I, p. 563, 568, mentionne plusieurs portiers, θυρωροί, de l'église de Jérusalem.

l) Les notaires (chantres) et les fossores. — Sur une pierre de Spolète, de 386, on nomme un NOTARIUS ÆCLESIÆ. De Rossi, *Bullet.*, 1871, édit. franç., p. 115. D'après Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 385 sq., un fragment de marbre à Sainte-Priscille avec le mot NOTARIO, remonterait au III^e siècle. L'expression *exceptor*, dans l'inscription du pape Damase, désigne la même fonction. Ihm, *op. cit.*, p. 58, n. 57; *Nuovo bullet.*, 1903, p. 66, 68. Sur un monument de Bithynie qui, d'après les *Mon. lit.*, n. 2785, serait du II^e-III^e siècle, on dit du titulaire, qu'il lisait les Écritures et chantait à l'église. Pour apprécier ce monument, il faut se rappeler que les lecteurs remplissaient souvent cette double fonction. Le terme *actuarius* figure sur un titulus d'Aquilée, *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 1595; celui de *cantores*, sur un monument espagnol. Hübner, *Supplementum*, p. 8, n. 304.

Les *fossores* figurent sur plusieurs monuments romains. Musée du Latran, pl. X, 24; *Röm. Quartalschrift*, t. XII (1898), p. 351, 532. L'inscription la plus connue est peinte en rouge sur un cartouche dans une chapelle du IV^e siècle, à la catacombe de Domitille : DIOGENES . FOSSOR IN . PACE . DEPOSITUS || OCTABU . (*sic*) KALENDA . OCTOBRIS. Perret, *op. cit.*, t. I, pl. 30; Wilpert, *Malereien*, p. 522, pl. 180. Deux autres se trouvent à la catacombe Ostrienne; l'une appartient à une famille de *fossores*. Marucchi

op. cit., t. II, p. 279, 280. Pour la même catacombe Marini avait noté la suivante : ☧ (une pioche) || DEBESTUS MONTANARIUS || QUI LABORAVIT PER OMNIUM || CLIMITERIUM (*sic*) MERITUS FECIT. De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 534; *Mon. lit.*, n. 3449. Le collège des *fossores*, OMNES FOSSORES, est nommé sur un marbre de Commodille, aujourd'hui au musée du Latran, p. VI, n. 26.

m) *Vierges chrétiennes.* — Dès le milieu du IIIe siècle, l'épigraphie nous atteste l'existence de vierges chrétiennes. Wilpert, *Die gottgeweihten Jungfrauen*, p. 92-94; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 25, n. 20. Aux IVe et Ve siècles, leur nombre est très considérable. D'après la célèbre inscription de Clematius, un couvent de vierges aurait existé, au IVe siècle, à Cologne. Kraus, *op. cit.*, p. 143 sq. Les monuments renferment les dénominations suivantes : *virgo, virgo sacra, virgo Christi, virgo devota, virgo sacrata Deo, virgo Dei, virgo benedicta, puella virgo, puella Deo sacra, puella Deo sacrata, ancilla Dei*, παρθένος, παρθενεύσασα, *devota Christi sanctimonialis.* Wilpert, *op. cit.*, p. 83, 92, 43, 91, 77, 90, 37, 87, 95, 93, 78, 38, 88; De Rossi, *Bullet.*, 1863, édit. ital., p. 77; Kaufmann, *Handbuch*, p. 223; *Mon. lit.*, n. 2782. Pratiquement il est souvent impossible de dire avec certitude s'il s'agit d'une jeune fille ordinaire ou offerte à Dieu par ses parents ou d'une vierge consacrée par vœu solennel. Une épitaphe de 514, découverte à Sainte-Agnès, nomme une SERENA ABBATISSA, morte à l'âge de 85 ans. C'est le monument le plus ancien qui mentionne cette dignité. *Nuovo bullet.*, 1901, p. 298 sq.; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1313. Sur le titre MAGNA ANCILLA DEI, donné à une religieuse du nom d'Eusebia, voir Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 301, n. 545. La vierge qui se donne à Dieu conclut avec lui un mariage mystique. Sur une pierre de la fin du Ve siècle, nous lisons : (GEORGIA)... DEUM || (*e*)LEGIT FELICIORE TORO. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 329, n. 560. Ailleurs il est dit : (JULIANA) NUBIT PER SACRA VELA DEO. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 63, 92; *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 6734. Sur un marbre gaulois de 450, le Christ est appelé son époux; de même sur l'épitaphe de Marcellina, sœur de saint Ambroise. Le Blant, *op. cit.*, p. 32, n. 392; Wilpert, *op. cit.*, p. 79, pl. IV, n. 3. Une vierge espagnole, Florentina, s'est endormie IN PACE JESU, QUEM DILEXIT. Hübner, *op. cit.*, p. 7, n. 21. Le symbole extérieur est le voile; il est bénit par l'évêque et fait essentiellement partie du costume prescrit. D'une vierge milanaise Denteria, morte en 409, il est dit : HIC IACET... || CUM CAPETE (*sic*) VELATO... *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 6257. Sur la pierre funéraire de quatre sœurs vierges, de Verceil, le texte épigraphique décrit ainsi l'entrée au ciel : INSIGNEIS (*sic*) ANIMO, CASTAE, VELAMINE SANCTO, CRINIBUS IMPOSITO, COELUM PETIERE SORORES. Wilpert, *op. cit.*, p. 21. Dans cet état on se livre à la pratique de toutes sortes de vertus. C'est ce qu'atteste un monument de 381 que nous citerons bientôt. Un autre, de 431, nous dit que cette vie est conforme aux vœux qu'on a faits : VITAM || SUAM, PROUT PROPOSUERAT || GESSIT... TANTUM BEATIOR IN DN̄O CONDEDIT MENTEM. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 89, n. 44; Wilpert, *op. cit.*, pl. V, n. 13. La fidélité aux vœux nécessite des combats souvent très durs, *durissima bella*, contre le serpent infernal poussé par la perversité et l'envie. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 173; Wilpert, *op. cit.*, p. 39. Aussi les vierges chrétiennes sont très estimées. On les compare aux vierges sages de l'Évangile. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 32, n. 392; Gazzera, *op. cit.*, p. 93. On célèbre leurs vertus : « intégrité du corps, chasteté de l'âme, exactitude dans l'accomplissement des prescriptions de la loi et de la règle, » comme le dit une épitaphe de 381. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 137, n. 304; Wilpert, *op. cit.*, p. 84. Leur vie est donc bien méritoire : VITA BREVI EXPLEVIT TEMPORA MULTA, affirme-t-on de la vierge espagnole Florentia nommée plus haut. Dans l'église, elles sont placées tout près du chœur; une barrière les sépare des autres fidèles. Une tablette de marbre, trouvée en Algérie et conservée aujourd'hui au Louvre, porte l'inscription : B(*onis*) B(*ene*) — VIRG || INUM || CANC (*ellus*). *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, 1890, p. 506. Elles sont aussi distinguées dans l'autre monde. C'est avec le Christ qu'elles ressusciteront... CHRISTUM, CUM QUO RESURGET. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 32, n. 392. C'est lui qui les reçoit au ciel : TE, VIRGO, TUUS TRANSVEXIT AD ÆTHERA SPONSUS, comme le dit l'épitaphe de sainte Marcellina. Wilpert, *op. cit.*, p. 79. Plus expressif encore, quoique moins ancien, est le marbre épigraphique déjà cité de quatre vierges de Verceil. Wilpert, *op. cit.*, p. 79.

n) *Les veuves chrétiennes.* — Le plus ancien monument qui les mentionne est une épitaphe de Priscille : (Φλαβι)A. APKAC. XHPA. HTIC || (ἔφησε) N. AITH. ΠΕ (85). MHTPI. || (γλυκυ) TATH. ΛΦ(α)BIA. ΘΕΟΦΙΛΑ || (θυγατ) HP (ἐπ)OIHCEN. De Rossi, *Bullet.*, 1886, p. 90; Kaufmann, *Handbuch*, p. 224. Sur une pierre du Latran, p. XI, n. 2, on lit : OCTAVIÆ. MATRONÆ || VIDUÆ . DEI. Parfois on les appelait *diaconissa*. Une épitaphe de Pavie, de 539, est ainsi libellée : HIC IN PACE REQUIESCIT B(*onæ*) M(*emoriæ*) || THEODORA DIACONISSA. *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 6467; Diehl, *op. cit.*, p. 10, n. 35. Le terme grec se rencontre sur deux marbres de Jérusalem, du Ve siècle. *Revue biblique*, 1904. L'une d'entre elles fait clairement allusion à saint Paul, Rom., XVI, 1 : + ἐνθάδε κῖται ἡ δούλη || καὶ νύμφη Χριστοῦ || Σοφία ἡ διάκονος ἡ δευτέρα Φοίβη... Xystus, *op. cit.*, t. II*a*, p. 209-213. Sur les anciens *monastères* d'Égypte qui nous intéressent moins directement et les données de l'épigraphie, voir Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. II, col. 3136.

3. *Son culte.* — Ici il ne saurait être question ni du culte des saints, ni des cérémonies des sacrements qui seront traités ailleurs, ni de la disposition des églises ni de l'organisation des catacombes. Ce sont des questions qui regardent plutôt l'archéologie proprement dite et pour lesquelles l'épigraphie fournit d'amples renseignements. Nous ne traiterons ici que de la liturgie en général et des lieux de prières pour savoir quelle idée les premiers chrétiens s'en faisaient.

a) *La liturgie.* — Dès les premiers temps, l'Église procédait à l'enterrement de ses enfants en l'accompagnant de la récitation de prières spéciales et de l'oblation du saint sacrifice. Les formules liturgiques une fois déterminées, les fidèles en firent volontiers usage. De là ces allusions assez nombreuses à d'anciennes liturgies sur les monuments funéraires tant en Orient qu'en Occident. Parfois on trouve même des prières gravées soit en entier soit en partie sur les marbres des tombeaux. Voir Le Blant, *Étude sur les sarcophages...d'Arles*, Paris, 1878, p. XXI-XXXIX; Prentice, *Fragments of an early christian liturgy in Syrian inscriptions*, dans *Transactions and proceedings of the american philological association*, Boston, t. XXXIII (1902), p. 81-100, et surtout Leclercq, dans la *Revue bénédictine*, t. XXII (1905), p. 429-442; Kirsch, *Die Acclamationen...*, Cologne, 1897, p. 61 sq. La Didaché, c. IX, renferme une formule doxologique en usage à la fin du Ier siècle. Sur une épitaphe priscillienne, certainement antérieure à l'an 250, on en lit une qui est presque identique : COI·ΔOΞA· ЄN ☧ (ancre).

De Rossi, *Bullet.*, 1888-1889, p. 31 sq. Dès le milieu du IIIe siècle, on rencontre la terminaison *Amen* sur un certain nombre d'épitaphes, par exemple, à Saint-Calixte : IN PACE SPIRITUS TUUS · AMEN; et en Égypte. De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, pl. XLIX, n. 6; Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 1158, 1159. La formule μνησθητι κύριε, qui, comme on peut le voir également dans la Didaché, commence ordinairement les commémoraisons liturgiques, est très commune dans l'épigraphie grecque, à Rome, en Sicile, en Palestine. De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 36; Strazzula, *Museum epigraphicum*, p. 75, 77; Kaufmann, *Handbuch*, p. 216. Une épitaphe égyptienne, du milieu du IIIe siècle, est ainsi libellée : Κύριος, μνησθείη || τῆς κοιμήσεος (*sic*) || Θεοδότης || καὶ ἀναπαύσεως || M... Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1151. Par contre, dans l'épigraphie latine, la formule *Memento Domine* est très rare. Les mots *precessit in pace* se lisent à Saint-Calixte sur un marbre du IIIe siècle et sur plusieurs monuments africains du IVe siècle. De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, pl. XLVII, n. 44; *Mon. lit.*, p. CXXVIII. L'expression analogue *precessit in somno pacis* se rencontre assez souvent, peu après la paix de l'Église, et rappelle le texte liturgique du *Memento* des morts. De Rossi, *loc. cit.*, et *Bullet.*, 1884, p. 96-101, pl. IV, n. 1; Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 384; *Nuovo bullet.*, 1903, p. 68; *Mon. lit.*, p. LXXXVII. Du reste, dans le *Memento* en question il n'est presque aucun mot qu'on ne rencontre sur les marbres du IIIe siècle où on souhaite fréquemment aux défunts soit le rafraîchissement, *refrigerium*, soit la lumière, *lux*, soit la paix, *pax*. Parfois on les réunit comme sur ce marbre romain qui porte : PRIVATA || DULCIS || IN REFRIGERIO ET IN PACE. *Mon. lit.*, p. LXXXVII. L'acclamation épigraphique IN BONO(IIIe siècle) se retrouve dans une prière liturgique publiée par Martène, *De ant. Ecclesiæ ritibus*, p. 1076, tandis que deux fragments épigraphiques du même siècle comparés entre eux donnent une oraison de l'ancien office des morts de la liturgie romaine : *Domine, qui dedisti omnibus atcersionem* (sic), *suscipe animam Bonifati per santum* (sic) *nomen tuum*. De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 36.

A partir de l'époque constantinienne, les données des monuments sont plus développées. Une inscription syrienne de 368 présente déjà la doxologie complète : ΔΟΞΑ ΠΑΤΡΙ ΚΑΙ ΥΙΩ ΚΑΙ ΑΓΙΩ ΠΝΕΥ || (μα) ΤΙ. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 2406. La formule ancienne : *Dominus tecum*, ὁ Κύριος μετὰ σοῦ, revient maintenant plus souvent. *Mon. lit.*, n. 3360, 3365. Une autre : *in spe resurrectionis misericordiæ Christi*, fréquente dans la Viennoise, tire son origine de la liturgie grecque. *Mon. lit.*, p. CXXVIII. Une épitaphe d'Alexandrie, de l'année 409, renferme une prière liturgique de l'office des morts. De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 35, note 3; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1530. Sur celle du diacre Sabinus à Saint-Laurent, du commencement du siècle suivant, on lit la formule : SABINUM || LEVITAM ANGELICIS NUNC QUOQUE IUNGE CHORIS, qui provient d'anciennes liturgies. Kirsch, *Acclamationen*, p. 69. Un marbre du Latran, plus ancien que les précédents, porte une prière certainement liturgique : DOMINE NE QUANDO ADUMBRETUR SPIRITUS VENERIS (nom de la défunte). Musée du Latran, p. XVII, n. 14; Perret, *op. cit.*, pl. 27, n. 48. On trouve même des formules tombées en désuétude ou du moins inconnues dans les manuscrits arrivés jusqu'à nous, comme celle qu'on peut lire sur une pierre de Carpentras : PRÆSTA DEUS, UT QUORUM SEPULCRA IUNXISTI FUNERE, TANTO EORUM FACIAS ANIMAS ASPECTUS TUI LIBERTATE GAUDERE. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 596.

Ainsi est prouvé le lien intime entre l'épigraphie et les plus anciennes liturgies, ainsi que la haute importance de notre science pour en fixer le formulaire primitif. Car il est évident que dans ce rapprochement de formules la priorité ne doit pas être attribuée aux monuments, mais aux textes liturgiques qui, antérieurs à leur composition, remontent ainsi à une époque d'autant plus reculée.

b) *Les lieux de prière.* — Les premiers chrétiens priaient non seulement à la maison, mais encore dans les sanctuaires et auprès des restes de leurs morts. Dès le IVe siècle, les églises étaient regardées comme la maison du Seigneur, *dominicum*, De Rossi, *Bullet.*, 1863, édit. ital., p. 25 sq.; comme un lieu de prière, *oratorium;* comme l'habitation du Saint-Esprit. H(*i*)C DOMUS D(*e*)I NOS(*tri*), lisait-on sur le linteau de la porte d'une église africaine du IVe siècle. H(*i*)C AVITATIO (= *habitatio*) SP(*iritu*)S S(*an*)C(*t*)I P(*aracleti* || H(*i*)C EXAUDIETUR OMNIS Q(*u*)I INVOCAT NOMEN D(*omi*)NI D(*e*)I OMNIPOT(*entis*). *Nuovo bullet.*, 1899, p. 66; Diehl, *op. cit.*, p. 22, n. 100. Le texte suivant accompagnait la mosaïque placée par Constantin dans l'abside de la basilique Vaticane : *Justitiæ sedes, fidei domus, aula pudoris...* De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 21, n. 10. On le retrouve dans une église de Palestrina de la même époque et dans un sanctuaire africain. *Nuovo bullet.*, 1899, p. 233; De Rossi, *Bullet.*, 1879, édit. franç., p. 165. C'est dans les églises qu'on se retirait pour méditer les saints Livres. Voici l'inscription que saint Paulin de Nole fit placer à gauche de l'abside, *Epist.*, XXXII, *P. L.*, t. LXI, col. 338 :

> Si quem sancta tenet meditandi in lege voluntas
> Hic poterit residens sacris intendere libris.

Aussi doit-on entrer à l'église avec des sentiments qui répondent à la destination et au caractère du saint lieu. A Saint-Laurent *in Damaso*, on lisait au Ve siècle les vers suivants, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II, p. 151, n. 25; Ihm, *op. cit.*, p. 102, n. 103 :

> Quisque plena Deo mysteria mente requiris,
> Huc accede, domus religiosa patet.
> Hæc sunt tecta pio semper devota timori
> Auditumque Deus commodat hic precibus.
> Ergo letiferos propera compescere sensus,
> Jam propera sacras lætus adire fores...

Une inscription en mosaïque d'un sanctuaire de Madaba, en Palestine, à peu près de la même époque que la précédente, invitait ceux qui y entraient à se purifier l'esprit, le corps et les œuvres, afin d'offrir à Dieu des supplications efficaces. *Revue biblique*, t. I (1892), p. 639 sq.; De Rossi, *Bullet.*, 1892, p. 25. D'autres, composées par saint Paulin de Nole pour la porte d'entrée de la basilique de saint Félix, disaient : *Pax tibi sit, quicunque Dei penetralia Christi | pectore pacifico candidus ingrederis.* — *Quisquis ab æde Dei perfectis ordine votis | egrederis, remea corpore, corde mane. Epist.*, XXXII, *P. L.*, t. LXI, col. 336. C'est pour le même motif qu'on demandait aux fidèles de se laver à la fontaine de l'*atrium*, avant de pénétrer dans l'église. Le sens très clair de cet usage sanctifié par l'Église est indiqué par les textes épigraphiques que portaient plusieurs de ces fontaines ou canthares, précurseurs directs de nos bénitiers. A Constantinople, on voyait l'inscription suivant souvent reproduite qui, lue de droite ou de gauche, présentait le même texte : ΝΙΨΟΝ ΑΝΟΜΗΜΑΤΑ ΜΗ ΜΟΝΑΝ ΟΨΙΝ, lave tes péchés, et non pas seulement ton visage. De Rossi, *Bullet.*, 1867, édit. franç., p. 79 sq. Sur un support de bénitier du VIe siècle, trouvé en Toscane, on lisait : CHRI(*sti*)ANE || LABA(*sic*) MANUS ET ORA, || UT REMITTANT (*ut tibi peccata*). De Rossi, *Bullet.*, 1887, p. 95 sq. Bien antérieurement

Léon Ier avait fait mettre sur le canthare de Saint-Paul les vers suivants : ... *Unda lavat carnis maculas, sed crimina purgat | purificatque animas mundior amne fides.| Quisquis suis meritis veneranda sacraria Pauli| ingrederis supplex, ablue fonte manus.* De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 80 sq., n. 13. La sainteté des édifices du culte ressort encore de leur consécration, de la déposition de reliques dans leurs autels. Nous en reparlerons à l'art. SAINTS (*Culte des*). Notons ici que deux inscriptions africaines, l'une de 359, l'autre de 452, nous attestent cet usage. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. VI; *Mélanges d'arch. et d'hist.*, t. X (Rome, 1890), p. 440 sq.

II. L'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE ET LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE SPÉCIALE. — 1° *Dieu; la Trinité.* — 1. Le grand dogme du christianisme, c'est *l'unité, l'unicité de Dieu.* Au rapport de Lactance, *Div. inst.*, l. V, c. XI, les chrétiens furent souvent appelés adorateurs de Dieu, *cultores Dei*, par les païens polythéistes qui aimaient à s'intituler *cultores deorum. P. L.*, t. VI, col. 587. Dans l'épigraphie, la formule monothéiste *in nomen* ou *in nomine Dei* est assez fréquente, par exemple, sur deux marbres du IIIe siècle conservés au Latran, p. VIII, n. 1, 2, sur une brique assez ancienne, etc. De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 26; 1884, p. 37. C'est, comme le fait observer, De Rossi, *Bullet.*, 1877, *loc. cit.*, « la formule initiale de tout acte chrétien solennel, la religion du Christ étant le culte par excellence du Dieu véritable et unique et la négation essentielle du polythéisme. » On peut dire la même chose de la simple mention du nom de Dieu au singulier qu'on rencontre dès le IIe siècle sur un nombre très considérable de pierres. Mais les textes les plus explicites qu'on connaisse se trouvent, l'un dans Boldetti, l'autre au musée Kircher, à Rome. Sur le premier, de la première moitié du IIIe siècle, il est dit du défunt : IN. UNU.(*m*). DEU(*m*). || CREDEDIT (*sic*). IN PACE || ☧. Boldetti, *op. cit.*, p. 456; De Rossi, *Bullet.*, 1866, édit. ital., p. 87. Dans le second texte, composé vers 200, on conjure les chrétiens PER || UNUM DEUM de ne pas molester le mort. Rattachons à cela la formule εἷς θεός qu'on rencontre souvent en Égypte et surtout en Syrie, et qui doit tirer son origine du verset du Deutéronome, VI, 4, par lequel débutent les commandements. Les Juifs en faisaient usage et Jésus également. Deut., VI, 9; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, X, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 661; Marc., XII, 29. Cf. *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 2402.

Ce seul Dieu, les monuments nous le font connaître davantage. Ils l'appellent le Maître par excellence, *Dominus*, Κύριος, par exemple, sur deux marbres du IIIe siècle, l'un de Domitille, où il est dit : M. REST(*it*)-UTUS FECIT (*h*) YPOGEU (*m*) SIBI ET SUIS FIDENTIBUS IN DOMINO ; l'autre trouvé à Porto, où l'on adresse au défunt le salut tout apostolique : ἐν $\overline{κω}$ (= κυρίῳ) χαίρειν. De Rossi, *Bullet.*, 1865, édit. ital., p. 95; 1869, édit. franç., p. 48; 1866, édit. ital., p. 41. C'est le Dieu Très-Haut, θεός ὕψιστος. *Mon. lit.*, n. 3304. Ce nom que les Juifs donnaient à Jéhovah revient souvent sur les monuments d'Orient. Un marbre opistographe du musée de Bucharest, du IIe siècle (?) d'après Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 1816, nomme Dieu τὸν θεὸν ὕψιστον, τὸν κύριον τῶν πνευμάτων καὶ σαρκὸς πάσης. Il est l'Être suprême, *summitas*, comme l'appelle une épitaphe romaine du IIIe siècle. De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, pl. XXIV-XXV, n. 32; *Bullet.*, 1865, édit. ital., p. 11. Il est tout-puissant : dans une inscription priscillienne du IIe siècle on demande, UT DEUS OMNIPOTENS AGAPEN (= la défunte) IN SÆCULA SERVET. Un graffito à Sainte-Balbine exprime une prière analogue : *Deus omnipotens, custodi Sapricium.* De Rossi, *Bull.*, 1884, p. 72; *Roma sotterranea*, t. I, p. 271. L'inscription des martyrs de Marseille, antérieure à Constantin, se termine par l'acclamation : REFRIGERET VOS Q(*ui omnia po*)TEST. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 305. Une autre de Salone, de la première moitié du IVe siècle, renferme l'expression DEUS OMNIPOTENS REX. Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 157. Il est appelé : θεός ζῶν, sur une épitaphe de l'an 200 environ, *Mon. lit.*, n. 2789; θεός ἀείζωος, Dieu toujours vivant, sur un monument syrien antérieur à la paix de l'Église, Leclercq, *Dictionnaire*, t. II, col. 618, 619; Dieu immortel, ἀθάνατος θεός, sur un marbre d'Apamée, de 259, Leclercq, *loc. cit.*, t. I, col. 2519; le Dieu qui règne au ciel, θεὸν τὸν ἐπουράνιον, sur un marbre d'Achaïe, du IIIe siècle, Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 332; le Dieu saint et éternel, DEO SANCTO AETERNO, Leclercq, *loc. cit.*, col. 627; le Dieu juge, τὸν κρίτην θεόν, sur un monument d'Apamée, du IIIe siècle. *Mon. lit.*, n. 2798; Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 2519. Mais il est bon et il aime les hommes, ἀγαθὸς καὶ φιλάνθρωπος θεός; il ne connaît pas le péché, il est la justice et la vérité : σῦ γὰρ μόνος θεὸς καὶ πάσης ἁμαρτίας ἐκτὸς ὑπάρχεις, καὶ ἡ δικαιοσύνη σου ἡ ἀλήθεια, comme le dit l'épitaphe de Schnoudi, de 344. Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 68 sq. Pour Justin et Clément d'Alexandrie, Dieu est πατὴρ τῶν πάντων. La même expression se retrouve sur un marbre du même temps. De Rossi, *Bullet.*, 1888-1889, p. 31 sq. Enfin son nom est grand et saint, μέγα ὄνομα, SANCTUM NOMEN. *Mon. lit.*, n. 2798, 10; De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 36.

2. *La Trinité.* — Le terme *trinitas* se trouve pour la première fois sur un marbre du Vatican, de l'an 403. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 222, n. 523. La croyance au mystère est attestée bien antérieurement. Dans les mots IN· D· D· ET· SPIRITO (*sic*) SANTO (*sic*) sur l'épitaphe de l'évêque calabrais Julien, qui vivait au IIIe siècle, De Rossi voit « une invocation à la sainte Trinité qui doit se lire : *in Deo, Domino et Spiritu sancto.* » *Bullet.*, 1876, édit. franç., p. 105 sq. Une inscription antéconstantinienne de la région d'Ampliatus, à Sainte-Domitille, porte avec les suppléments du même archéologue le texte suivant : (*Iu*) CUNDIANUS (*qui credidit*) || IN CRISTUM (*sic*) JESU (*m, vivit, in* || *Patr*)E ET FILIO ET ISP(*irito sancto*). *Bullet.*, 1881, édit. franç., p. 71. Une autre de Syracuse termine par la prière : μνησθῆ σου ὁ θεὸς καὶ ὁ χριστός καὶ τὸ ἅγειος (*sic*) Πνεῦμα. Strazzula, *op. cit.*, p. 192, n. 371. Toutes les trois personnes sont expressément nommées dans la doxologie que présente une inscription de Syrie citée plus haut. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 2406; *Revue bénédictine*, t. XXII (1905), p. 433. Les trois personnes sont appelées Dieu; on leur attribue des actions divines. — *Le Père.* — Une inscription priscilienne, probablement du IIe siècle, commence ainsi : DIXIT ET HOC PATER OMNIPOTENS... Cette dernière expression se retrouve encore sur un monument de la Villa Borghèse, du IIIe siècle. De Rossi, *Bullet.*, 1884, édit. franç., p. 72 sq.; *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. IX. Peut-être est-ce surtout à lui qu'il faudrait appliquer le titre ὁ πατὴρ τῶν πάντων mentionné tantôt. On lui rend grâce pour les bienfaits reçus du ciel : PATRI DEO OMNIPOTENTI... OMNI (*h*) ORA GRATIAS AGIMUS, dit une inscription de Porto. De Rossi, *Bullet.*, 1866, édit. ital., p. 49. — *Le Fils.* — Il est Dieu comme le Père. On nomme l'un et l'autre sur le marbre priscillien cité plus haut. Le Fils est le Christ du Père. Sur une inscription publiée par De Rossi, *Bullet.*, 1866, édit. ital., p. 49, on lit : DEO PATRI OMNIPOTENTI ET $\overline{XPO}$ (Christo) EIUS ; sur une autre on affirme du défunt : REQUIEM ACCEPIT IN DEO || PATRE NOSTRO ET CHRISTO EIUS. Gruter, *Inscript.*, p. 1052, 12; *Corp. insc. lat.*, t. III, n. 4221. Aussi on

les associe dans les prières et les acclamations pour les morts, par exemple, PAX DOMINI ET CHRISTI CUM FAUSTINO ATTICO; REFRIGERET TIBI DEUS ET CHRISTUS; Ἀγαθὴ ‖ ... χαρίσου τῷ Κυρίῳ ‖ καὶ τῷ Χριστῷ. *Mon. lit.*, n. 2854; De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 308; *Nuovo bullet.*, 1904, p. 124. Le Christ est le *Verbe* du Père. Le *titulus* d'Euelpius, de Césarée en Maurétanie, antérieur à Constantin, nomme le chrétien CULTOR VERBI. *Mon. lit.*, n. 2808. Il est son « fils »; ... IN PACE ET IN NOMINE ☧ FILII EIUS. Xystus, *op.cit.*, t. II*a*, p. 81. Comme tel il est distinct du Père. Un monument de la voie Ardéatine présente une formule, dont le sens patripassien est à peine caché: QUI ET FILIUS DICERIS ET PATER INVENIRIS. De Rossi, *Bullet.*, 1866, édit. ital., p. 86, 95; *Nuovo bullet.*, 1903, p. 303. Sur un autre, du III^e^ siècle, on lit à côté du poisson symbolique et du bon Pasteur les mots assez étranges : DEO SANC(*to*) ☧ UNI. Est-ce une attestation de l'hérésie de Noët à Rome? Cf. De Rossi, *loc. cit.*, p. 86, 87; *Nuovo bullet.*, 1903, p. 313, 314. — *Le Saint-Esprit.* — Nous avons vu plus haut comment en l'associant au Père et au Fils on affirme sa divinité. Ailleurs on dit que l'Esprit-Saint est l'Esprit de Dieu, l'Esprit du Fils. Il est le principe d'une nouvelle vie. En lui on renaît dans les eaux du baptême; en lui on s'endort pour l'autre monde, on revit pour l'éternité. Un marbre romain qui est peut-être encore de la fin du II^e^ siècle porte : Ἰουλίας Εὐαρέστας ...ἡ σὰρξ ἐνθάδε κεῖται. ψυχὴ δὲ ἀνακαινισθεῖσα τῷ πνεύματι χριστοῦ. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXVI. L'inscription d'Euelpius déjà mentionnée appelle les chrétiens SATOS SANCTO SPIRITU. Une autre, composée vers 403 par saint Paulin de Nole, caractérise ainsi son action dans l'administration du baptême, Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 390; *P. L.*, t. LXI, col. 332 :

> Sanctus in hunc cælo descendit Spiritus amnem
> Cælestique sacras fonte maritat aquas.
> Concipit unda Deum sanctamque liquoribus almis
> Edit ab æterno semine progeniem.

Sur un monument de Milan on affirme de la défunte: SPIRITU SANCTO NATA EST IN GLORIA CHRISTI, UT CUM BEATIS POSSIT SERVIRE IPSI. De Waal, *Il simbolo*, p. 16. Une stèle de Saint-Hermès, conservée aujourd'hui au musée Kircher, à Rome, porte : Πρῶτος ‖ ἐν ἁγίῳ πνεύμα ‖ τι θεοῦ ‖ ἐνθάδε κεῖται. Elle est du milieu du III^e^ siècle. De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 28; 1894, p. 18; Perret, *op. cit.*, pl. 50, n. 29. L'acclamation VIBAS.IN. SPIRITO(*sic*) SAN(*cto*) termine une épitaphe de Saint-Calixte, aujourd'hui au Latran, p. VIII, n. 5, tandis qu'un autre marbre du même musée, mais moins ancien (vers 300), dit du Seigneur : QUIQUE ANIMAM (*Severæ*) RAPUIT SPIRITU SANCTO SUO... De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXV. Enfin une épitaphe de Bordeaux, du IV^e^ siècle, est surtout remarquable par l'invocation assez rare de la troisième personne de la Trinité : AUCILIA PASCASIA, ADIUTIT (*adiuvet*) (*te*) SPIR(*i*)-TUS S(*anctus*). Le Blant, *op. cit.*, t. II, 372, n. 583A; cf. Julian, *Inscript. de Bordeaux*, t. II, p. 21, 22. Notons toutefois que les expressions : Esprit de Dieu, Esprit du Christ, Saint-Esprit de Dieu, peuvent vouloir indiquer le Christ lui-même. Plusieurs Pères les ont employées ainsi. Dans ce cas, l'application que nous venons d'en faire à la troisième personne reste au moins douteuse. Voir à ce sujet Dölger, dans *Röm. Quartalschrift*, t. XXIII (1909), p. 77-82; IXΘYC, p. 78 sq.

2° *La création.* — 1. *Les anges.* — Les monuments nous attestent leur existence. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 31 (a. 310). Un marbre de Mélos, du III^e^ siècle, mentionne un ange gardien des tombeaux. *Mon. lit.*, n. 2782; Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 2144. Sur trois autres on dit du défunt qu'il a été reçu par les anges, ACCERSITUS AB ANGELIS, etc. *Mon. lit.*, n. 2879, 3153, 3319. Les noms de Michel, Gabriel et Raphaël ne sont pas rares sur les monuments de la seconde moitié du IV^e^ et du V^e^ siècle. « L'archange Michel qui doit conduire à la lumière, » est nommé dans une inscription égyptienne de 409. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1152, 1153. A la même époque appartient une pierre trouvée en Achaïe, sur laquelle on invoque le chef de la milice céleste en lui donnant le titre : ἅγιε καὶ φοβερὲ Μιχαὴλ ἀρχάγγελε (*sic*). Leclercq, *loc. cit.*, t. I, col. 338. Plusieurs écrivains ecclésiastiques de la fin du II^e^ et du commencement du III^e^ siècle ont attribué aux anges un corps éthérique. Est-ce l'idée qu'on a voulu exprimer sur le monument de Julia Evarista, du III^e^ siècle, quand on dit de la défunte : ΑΓΓΕΛΙΚΟΝ CΩΜΑ ΛΑΒΟΥCΑ? Cf. Petau, *Dogmata theolog.*, t. III, l. I, c. II; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. XXVIII sq. Sur quelques monuments on constate un culte de certains anges que l'Église n'a jamais voulu recevoir. Le Blant, *L'épigraphie chrétienne en Gaule*, p. 46; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, art. *Anges.*

2. *Le démon.* — Si la leçon proposée par Lenormant est juste, nous trouvons le nom de Satan, Σατανᾶς, sur une amulette chrétienne du II^e^ siècle (?). *Mon. lit.*, n. 2803. En général, les amulettes sont assez explicites sur le démon et sur le mal qu'il fait à l'homme. Malheureusement le caractère de ces monuments et leur date incertaine ne nous permettent pas d'en faire un grand usage. Cf. par exemple, Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 1801 sq. Dans quelques textes damasiens le démon reçoit le nom de *princeps mundi* que lui donne l'Évangile. Ihm, *op. cit.*, p. 10, n. 7; p. 36, n. 30; p. 47, n. 43, etc. Un peu plus tard, il est appelé *princeps Averni.* De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 258, n. 5. L'épitaphe des quatre vierges chrétiennes de Verceil nomme ANGUIS INVISUS, ASPIS, SÆVUS DRACO, qui en veut à leur vertu. Wilpert, *Jungfrauen*, p. 39.

3. *L'homme.* — C'est Dieu qui le crée, comme le dit le marbre priscillien du II^e^ siècle déjà cité. De Rossi, *Bullet.*, 1888, p. 31. A la fin du III^e^ siècle, le diacre romain Severus l'appelle FACTOR ET IUDEX. D'après lui, c'est encore Dieu qui a fait naître sa sœur et lui a donné les facultés de son esprit : QUAM DOM(*inu*)S NASCI MIRA SAPIENTIA ET ARTE ‖ IUSSERAT IN CARNEM... De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXV. L'homme est tiré du limon de la terre et il y retournera. L'épitaphe du diacre romain Sabinus lui fait dire : NAM TERRAM REPETENS, QUÆ NOSTRA PROBATUR ORIGO, ‖ HIC TUMULOR MUTA MEM BRA SABINUS HOMO. De Rossi, *Bullet.*, 1864, p. 33. Un marbre priscillien du II^e^ siècle y fait également allusion : DIXIT · ET · HOC · PATER · OMNIPOTENS · CUM (*pelleret Adam*) ‖ DE · TERRA · SUMPTUS · TERRÆ · TRADERIS · HU(*mandus*). De Rossi, *Bullet.*, 1884, p. 73. Le péché originel et sa peine sont encore rappelés par le dessin graphique d'Adam et d'Ève à côté de l'arbre et par un autre qui montre un homme conduisant la charrue et une femme assise devant la maison et filant du lin. Perret, *op. cit.*, pl. 12, n. 3. L'homme est composé d'un corps et d'une âme : *terrenum corpus, cælestis spiritus. Mon. lit.*, p. C, et n. 4169; Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 1497, 1498. Le *titulus* déjà cité de Julia Evarista porte : ἡ σὰρξ ἐνθάδε κεῖται ‖ ψυχὴ δὲ... ἀγγελικὸν λαβοῦσα σῶμα ‖ (ε)ἰς οὐράνιον χριστοῦ ‖ βασιλείαν μετὰ τῶν ‖ ἁγίων ἀνελήμφθη. *Deo animam reddidit, terræ corpus*, lisons-nous sur l'épitaphe d'un habitant de Carrhæ (Haran) en Mésopotamie, enterré à Rome

au IVe siècle. De Rossi, *Bullet.*, 1873, édit. franç., p. 162 sq. Saint Pierre, II Pet., I, 14, appelle le *corps* le tabernacle de l'âme, σκήνωμα. De même une inscription grecque du IVe siècle. De Rossi, *Bullet.*, 1890, p. 57, note 3. Le corps est fragile comme un vase d'argile. Sur un marbre d'Aquilée on a tracé un homme brisant un vase. Wilpert y voit la figure du corps humain, tandis que l'âme est reçue au ciel. Wilpert, *Inschriften Aquileias*, p. 15 sq. Cf. Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 2676. L'épigraphie du IVe siècle exprime encore cette idée par les locutions *esse in corpore, exire de corpore, corporeos nexus rumpere, hospita caro*, etc. Wilpert, *Jungfrauen*, p. 95, 96; Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 331, n. 226; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 737, n. 303; t. IIa, p. 116, n. 92, etc. L'âme est d'origine divine : *cælestis spiritus*. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1497, 1498. A sa mort, l'homme doit la remettre à Dieu. De là les formules épigraphiques de la fin du IIIe siècle et du IVe siècle : *Deo animam reddidit, spiritum reddidit* ou simplement *reddidit;* τὴν ψυχήν, τὸ πνεῦμα θεῷ ἀποδοῦσα, ἀπέδωκεν, παρέδωκεν. De Rossi, *Bullet.*, 1873, édit. franç., p. 162 sq.; *Roma sotter.*, t. III, pl. V, n. 2 et 3; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese*, pl. XIV, n. 1; *Bullet.*, 1892, p. 79, 80; *Mon. lit.*, n. 2857. Elle est spirituelle. Les termes de *anima, spiritus*, ψυχή, πνεῦμα, qu'on rencontre si souvent dans les acclamations du IIe et du IIIe siècle l'indiquent suffisamment. Elle est immortelle. Cette croyance n'était pas inconnue aux païens. H. Weil, *L'immortalité de l'âme chez les Grecs*, dans le *Journal des savants*, 1895, p. 213 sq., 304 sq. Mais elle est avant tout chrétienne et explique entre autres ces souhaits de vie en Dieu, en Jésus-Christ, que nous rencontrons, à partir du IIe siècle, sur des épitaphes sans nombre. Plusieurs fois l'immortalité est catégoriquement affirmée. *Mon. lit.*, p. CXXXVIII-CXXXIX : ψυχὴ ἀθάνατος, etc. La formule païenne *nemo immortalis*, οὐδεὶς ἀθάνατος, qu'on lit parfois sur des marbres chrétiens, n'a nullement le sens d'une exhortation à profiter de la vie à la façon des gentils. *Mon. lit., loc. cit.*

L'homme vertueux est le temple de la divinité. Ce langage de l'Écriture et des Pères est probablement confirmé par une inscription de la fin du IIIe siècle, aujourd'hui au Latran, et ainsi libellée : DIONYSI VAS ☧ (= *Christi*). De Rossi, *Bullet.*, 1867, édit. franç., p. 27. Saint Paulin affirme de Sulpice Sévère : *Totus et ipse* (*Severus*) *Dei templum viget, hospite Christo gaudentemque humili corde gerit Dominum.* Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 391; *P. L.*, t. LXI, col. 332. Dans l'inscription métrique de sainte Agnès encore conservée aujourd'hui, le pape Damase dit que la sainte, exposée aux regards du public, cacha ses membres de sa chevelure abondante, NE DOMINI TEMPLUM FACIES PERITURA (un œil mortel) VIDERET. Ihm, *op. cit.*, p. 44, n. 40. L'âme humaine, en particulier, a été regardée comme une demeure du Saint-Esprit. De là « l'appellation *spiritus sanctus* appliquée dans les inscriptions de la plus haute antiquité à l'âme des fidèles à cause de la communication des dons du Saint-Esprit. » De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 28; *Inscript. christ.*, t. I, p. 18, n. 11 (a. 269); p. 532, n. 1192.

3° *La christologie.* — Voici les données de l'épigraphie à ce sujet. — 1. *Noms et titres.* — Dès le IIe siècle, le Verbe fait chair est appelé tantôt *Jesus*, Ἰησοῦς, tantôt *Christus*, Χριστός, tantôt *Jesus Christus*, Ἰησοῦς Χριστός. Ces noms sont écrits en entier ou en abrégé. Nous trouvons les formules suivantes : VIVES IN CRHETO (*Christo*) sur un loculus, De Rossi, *Bullet.*, 1873, édit. franç., p. 24; IN NOMINE ☧ (*Christi*), au Latran, p. VIII, n. 8-11; *Bullet.*, 1877, édit., franç., p. 26; *Mon. lit.*, n. 3344, 3486; ἐν ὀνόματι Ἰησοῦ, ☧, De Rossi, *Bull.*, 1877, édit. franç., p. 174; ἐν ☧, *Bullet.*, 1888, p. 31; HI ☧ (= *Jesus Christus*), *Bullet.*, 1888, p. 34, 35; ἐν $\overline{\text{IH}}$ $\overline{\text{XP}}$. *Bullet.*, 1888, p. 35, 36. L'usage de la sigle I H pour IHCOYC était connu dès la première moitié du IIe siècle. *Bullet.*, 1888, p. 36, 37. Il s'appelle encore l'Ichthys, IXΘYC, le Poisson symbolique, par exemple, sur le monument d'Abercius, ἰχθύς οὐράνιος sur la pierre d'Autun, ἰχθὺς ζώντων sur celle de Licinia Amias, du IIe siècle, aujourd'hui au musée Kircher, Perret, *op. cit.*, pl. 44, n. 1, etc.; ἰχθὺς μέγ(α)ς dans un graffito à Saint-Hippolyte. De Rossi, *Bullet.*, 1882, édit. franç., p. 56. L'acrostiche IXΘYC (Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ) était certainement connu à peu près partout dès le milieu du IIe siècle, de sorte qu'on a pu interpréter la formule ci-dessus, de la manière suivante : Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτὴρ τῶν ζώντων. *Röm. Quartalschrift*, t. XXIV (1910), p. 65 sq. Souvent du reste, on le représente sous le symbole si ancien et si fréquent du poisson avec ou sans le mot ἰχθύς, ou avec un autre nom indiquant clairement le Christ figuré par le symbole, par exemple, ἐν θεῷ (poisson); IN ☧ (poisson). *Mon. lit.*, n. 3366, 3108. Cf. n. 3101, 3287, 3447; Dölger, IXΘYC, p. 158-238. Jésus-Christ reçoit encore le titre de Pasteur. Sur un marbre de Saint-Hermès, du IIIe siècle au plus tard, on lit : Ποιμὴν τοῦ λαοῦ. Kaufmann, *Handbuch*, p. 235. Abercius se dit disciple du saint Pasteur, μαθητὴς ποίμενος ἁγνοῦ. Sur une dalle du musée Kircher le nom est gravé en monogramme à côté de la figure du bon Pasteur. Wilpert, *Fractio panis*, Paris, 1896, p. 101. Il porte encore les noms de sauveur, maître, seigneur, roi, juge, etc. Voir plus loin col. 333, 334.

2. *Sa divinité.* — La croyance à sa divinité est déjà attestée par ce qui précède. Il est évident que dans l'acclamation *vivas* ou *vivis in nomine C(h)risti*, telle que nous la lisons, par exemple, à Domitille, le nom du Christ remplace celui de Dieu. Wilpert, *Malereien*, p. 186. Sur deux pierres funéraires du Latran, p. VIII, n. 3 et 4, on lit la double formule : IN D(*eo*) CRISTO et IN ☧ DEO; sur une autre, également du IIIe siècle : ἐν θ(ε)ῷ HI ☧. De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, pl. XXXI-XXXII; *Röm. Quartalschrift*, t. XXII (1908), p. 90. Un marbre du IIe siècle termine par l'acclamation : ζῶμεν ‖ ἐν θεῷ (poisson). De Rossi, *Bullet.*, 1890, p. 42; Leclercq, *Dictionnaire*, t. II, col. 2575. Le païen qui dans la première moitié du IIIe siècle a tracé à la pointe dans une chambre du Palatin le crucifix blasphématoire, dont le caractère chrétien est admis par Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, 2e édit., Leipzig, 1906, t. II, p. 36, nous atteste également que les chrétiens adoraient comme Dieu le Christ crucifié : ΑΛΕ ‖ ΞΑΜΕΝΟC ‖ CΕΒΕΤΕ (= σέβεται) ‖ ΘΕΟΝ. *Mon. lit.*, n. 3520.

3. *Son humanité.* — Jésus-Christ est homme. Le Christ des marcionites n'a qu'un corps fantastique. Ce n'est pas celui que professa, au IIIe siècle, le jeune Sozon, dont l'épitaphe termine ainsi : BERUS · (*Verus*) ☧ · ISPIR(*it*)UM (*tuum accipiat*) IN PACE · ET · PET(*e*) PRO NOBIS. De Rossi, *Bullet.*, 1873, édit. franç., p. 78, pl. VI, n. 1. Il a pris notre nature dans le sein de la Vierge. C'est ce qu'affirmerait clairement l'inscription d'Abercius, si l'expression ἡ παρθένος ἁγνή désignait sûrement Marie, comme l'admettent les *Mon. lit.*, p. CXVI, CXVI, et non l'Église, comme le veut le docteur Dölger. *Röm. Quartalschrift*, t. XXIII (1909), p. 87-112. Il en est de même des sigles XMΓ, qu'on rencontre, au moins une fois avant 300, s'il fallait les interpréter *certainement* dans le sens de Χριστὸν Μαρία γεννᾷ. Le P. Leclercq est pour cette interprétation et les monuments parlent assez en sa faveur

Revue bénédictine, t. XXII (1905), p. 439 sq.; E. Nestle, dans *Berliner philologische Wochenschrift*, 1906, p. 381-384. Voir, à ce sujet, Dölger, IXΘYC, p. 298-317. Par contre, l'inscription dédicatoire de Sainte-Marie-Majeure, composée par Sixte III à la suite du concile d'Éphèse, est très formelle, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 71 :

> Virgo Maria, tibi Sixtus nova templa dicavi,
> Digna salutifero munera ventre tuo.
> Te Genitrix ignara viri te denique feta
> Visceribus salvis edita nostra salus, etc.

Les monuments renseignent peu sur la vie de Jésus-Christ. Saint Damase mentionne la tempête apaisée et les résurrections opérées par le Christ qui sont une garantie de sa propre résurrection. Ihm, *op. cit.*, p. 13, n. 9. De la passion on ne parle explicitement qu'au Ve siècle, par exemple, sur un marbre romain de 406, où on dit du défunt : REDEMPTUS VULNE(*re Christi*), et sur une pierre gauloise : HIC DALMATA CR || ISTI MORTE REDEM || TUS. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 239, n. 563; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 198, n. 478. Par contre, on la rappelle graphiquement par les différentes formes de la croix, qui, comme Mgr Wilpert l'a prouvé, se rencontrent dans les trois premiers siècles plus souvent qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. Sur tel monument, c'est la croix grecque, sur tel autre, la croix latine; ici, c'est le tau grec placé intentionnellement au milieu d'un nom propre; là, c'est l'ancre cruciforme unie au poisson ou à l'agneau, symbole du Christ, faisant ainsi manifestement allusion au mystère du Calvaire. Voir, pour le détail, Wilpert, dans *Nuovo bullet.*, 1902, p. 5-14; Dölger, IXΘYC, p. 318-326. Le sens de ces dessins graphiques, on le trouve dans l'inscription que saint Paulin de Nole fit mettre sous une figure semblable dans une église : *Sub cruce sanguinea niveo stat Christus in agno. Epist.*, XXXII, 12, *P. L.*, t. LXI, col. 339. Cf. encore Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 880; *Nuovo bullet.*, 1899, p. 33, 34; Xystus, *op. cit.*, t. II *b*, p. 25, 26, 37 sq. La passion de Jésus-Christ est la cause du salut des hommes. Deux monuments montrent le monogramme constantinien flanqué des deux lettres A et Ω, en haut la barre transversale pour indiquer la croix, le tout placé sur un serpent, symbole du démon. Le mot SALVS écrit en-dessous indique le sens de la figure. Garrucci, *Storia dell' arte*, t. I, p. 169-173; Cabrol, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 23. Jésus mérite donc bien le titre de sauveur, σωτήρ, que lui donnent certains monuments, Dölger, *op. cit.*, p. 207 sq., 406 sq., de σωτὴρ ἁγίων (ἅγιοι = les chrétiens) et de δεσποτα σὼτ(ηρ) que lui décerne le monument d'Autun. Il est le maître, le seigneur par excellence. De là ces acclamations de la fin du IIe et du IIIe siècle : (*Vivas in*) ☧ D(*omino*) N(*ostro*) (an. 268); μνήσθης Ἰησοῦς Κύριος τέκνον : Ζῆς ἐν θεῷ Κυρείῳ (*sic*) Κρειστῷ. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 16; de Waal, *Il simbolo*, p. 11; *Mon. lit.*, n. 2962. Les chrétiens se disent volontiers ses serviteurs, par exemple, sur l'inscription du cathécumène Victor : Δοῦλος τοῦ κυρίου εἰησοῦ (= *Jesus*) ☧, ou sur le marbre de Varronia Fotina antérieur à 250 : ΔOYΗΙ ☧ ΛΗ (= δούλη Ἰησοῦ Χριστοῦ). De Rossi, *Bullet.*, 1888-1889, p. 35; Dölger, IXΘYC, p. 194 sq., 376 sq. En mourant, Jésus a vaincu la mort, comme le dit un monument du Ve siècle : ... *Christus, quo duce mors moritur*. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 107, n. 55. Après cette victoire unique dans son genre, il est monté au ciel où il ne meurt plus jamais. Aussi l'épigraphe romaine de Maritima l'appelle παναθάνατον, tandis que l'inscription de Constantina à Sainte-Agnès renferme les vers suivants : TARTAREAM SOLUS POTUIT QUI (= *Christus*) VINCERE MORTEM || INVECTUS COELO SOLUSQUE INFERRE TRIUMPHUM || NOMEN ADAE REFERENS ET CORPUS ET OMNIA MEMBRA || A MORTIS TENEBRIS ET CAECA NOCTE LEVATA. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 45; Ihm, *op. cit.*, p. 87, n. 84. Un monument priscillien, du IIIe siècle, déclare qu'au ciel le Christ est assis à la droite du Père : ὁ θεὸς ὁ καθήμενος || (ε)ἰς ΟΕΣΙΑ (*sic*) (= δεξιάν) τοῦ πατρός... Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 61; Dölger, IXΘYC, p. 344. Un marbre du IIIe siècle appelle le ciel son royaume où il reçoit les élus : εἰς οὐράνιον Χριστοῦ βασιλείαν ἀνελήμφθη. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXVI. Il en est le régent, ἄρχων, le grand roi, παν-βασιλεύς. *Corp. insc. græc.*, n. 8633. Voir t. III, col. 468. Du ciel l'Homme-Dieu viendra juger les vivants et les morts. Une inscription du pape Célestin commence ainsi : *Qui natum passumque Deum repetisse paternas | sedes atque iterum venturum ex æthere credit, judicet ut vivos rediens pariterque sepultos...* Ihm, *op. cit.*, p. 94, n. 91. Le marbre d'Autun l'appelle « lumière des défunts », φῶς τὸ θανόντων. Il est encore l'alpha et l'oméga, le commencement et la fin de toutes choses. C'est ce que disent clairement et l'épitaphe romaine du IIIe siècle, qui, à la place de l'acclamation IN PACE ET CHRISTO, porte la formule : IN PACE ET IN PRINCIPIO, et le monogramme constantinien flanqué de l'A et de l'Ω qui est si fréquent à partir du milieu du IVe siècle. L'allusion au quatrième Évangile, VIII, 25, ou à l'Apocalypse, I, 8, est manifeste. *Mon. lit.*, n. 3094; *Revue biblique*, t. IV (1895), p. 164, 165. Si ensuite nous lisons au cimetière de Thrason sur un marbre antérieur (?) à Constantin le texte suivant : MERCURIANE||QUAE VIXIT ANNIS || XXXI || BI α☧ω TA, l'auteur de cette inscription a évidemment voulu dire que le Christ, l'alpha et l'oméga, est aussi la Vie. Cabrol, *Dictionnaire*, t. I, col. 17. Il est le principe de la vie nouvelle, surnaturelle qu'on reçoit dans le baptême. *Mon. lit.*, n. 3348; Perret, *op. cit.*, pl. 28, n. 26. Il est l'objet de nos adorations comme pour Alexamenos, l'objet de notre foi, de notre espérance, de notre amour. Voir plus loin, col. 347. L'objet de nos prières, même quand nous nous adressons aux saints, nous est accordé par lui, *Christo præstante*, comme l'affirme saint Damase. Ihm, *op. cit.*, p. 46, n. 42. Nous pouvons avoir toute confiance en lui, il voit partout et rien ne lui échappe, ὀφθαλμοὺς ὅς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας, comme dit Abercius; il est tout-puissant : ΛЄ || OYC || XPIC || TOYC || OMN || ΙΠΟ || TЄ (ν) C, comme l'appelle un « graffito » du IIIe siècle; il a tout pouvoir : *Christus, cui summa potestas*, comme le déclare saint Damase; ce pouvoir ne finit pas, car il est l'Éternel : ὁ Θεὸς, ὁ παντοκράτωρ ὁ ὤν, || προών καὶ μέλλων, || Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς, ὁ υἱὸς τοῦ || Θεοῦ τοῦ ζῶντος, comme l'intitule un texte épigraphique égyptien de 409. Ihm, *op. cit.*, p. 58, n. 57; *Mon. lit.*, n. 3464; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1152.

4° *Sacrements*. — 1. Pour le *baptême* et l'*eucharistie*, voir BAPTÊME, t. II, col. 233-243, et EUCHARISTIE D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE.

2. *La confirmation*. — Dans les premiers temps, le baptême et la confirmation, régulièrement unis, composaient le rit complet de l'initiation chrétienne. Les témoignages de Tertullien, d'Origène et de saint Cyprien ne laissent pas de doute à ce sujet. Mais comme il y avait des exceptions à cette règle, on doit se demander, si les épitaphes envisagent toujours la confirmation quand on y trouve les expressions reçues pour désigner le baptême, telles que *sigillum*, σφραγίς,

νεόφυτος, νεοφωτιστός, *renovatus*, ἀνακαινισθείς, *gratiam accipere, consequi*. Quand le texte épigraphique mentionne le baptême solennel et désigne ainsi l'initiation chrétienne complète, la confirmation doit être comprise dans ces termes. C'est ce que nous pouvons admettre pour un monument de 463 publié par De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 353, n. 810, et ainsi libellé : NATUS SEVERI NOMINE PASCASIUS || DIES PASCALES PRID(*ie*) NON(*as*) APRIL (*es i*)N || DIE JOBIS FL (*avio*) CONSTANTINO || ET RUFO V. C. C. QUI VIXIT || ANNORUM $\overline{VI}$ PERCEPIT || ... ET ALBAS SUAS || OCTABAS PASCÆ AD SEPULCRUM || DEPOSUIT. Peut-être pourrait-on encore citer les monuments mentionnés par Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 478, 479. Un texte romain du IIIe siècle, publié par De Rossi, *Bullet.*, 1869, édit. franç., p. 30, et mal expliqué par Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 87, porte que la défunte était ointe dans les bains du Seigneur avec de l'huile sainte et impérissable, ΛΟΥΤΡΟΙC ΧΡЄΙΣΑΜЄΝΗ $\overline{ΧΥ}$ (= Χριστοῦ) || ΜΥΡΟΝ ΑΦΘΙΤΟΝ ΑΓΝΟΝ. Il s'agit d'une partisane du gnosticisme. Indirectement ce texte prouve en faveur de la confirmation, parce que l'onction pratiquée par les gnostiques était étrangère à leur principe et empruntée au rite catholique. S. Irénée, *Contra hær.*, l. I, c. XXI, n. 3, 4, *P. G.*, t. VII, col. 661 sq. Pour d'autres textes l'application à la confirmation est au moins douteuse. *Röm. Quartalschrift*, t. XIX (1905), p. 6-8, 10-12, 15, 17, 32. Il en est tout autrement d'une épitaphe spolétaine de 367, donnée par De Rossi, *Bullet.*, 1869, édit. franç., p. 23, 24 : PICENTIÆ || LEGITIMÆ || NEOPHYTÆ || DIE · V · KAL· SEP · || CONSIGNATÆ || A LIBERIO PAPA || MARITUS... POSUIT. Ici, comme partout ailleurs, le verbe *consignare* est employé pour désigner le sacrement de confirmation. Plus explicite encore est l'inscription suivante, à peu près contemporaine, qui ornait une chapelle, où l'on confirmait les nouveaux baptisés, *infantes*, De Rossi, *Bullet.*, 1867, édit. franç., p. 34, 88; 1869, édit. franç., p. 30; *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 139, n. 26 ; Ihm, *op. cit.*, p. 77, n. 73 :

> Istric insontes cælesti flumine lotas
> Pastoris summi dextera signat oves.
> Huc undis generate veni, quo sanctus ad unum
> Spiritus ut capias te sua dona vocat.
> Tu, cruce suscepta, mundi vitare procellas
> Disce, magis monitus hac ratione loci.

Il y est manifestement question d'une action symbolique distincte du baptême, présupposé en même temps que la naissance à la vie de la grâce. Cette action consiste dans un rit en forme de croix, dont on signe le front du fidèle et qui, par la vertu du Saint-Esprit, produit dans l'âme un effet surnaturel : les dons de l'Esprit-Saint et surtout celui de la force contre les tentations et les orages de la vie au milieu du monde. Un rapprochement de notre texte avec la lettre d'Innocent Ier (402-417) à Decentius, évêque de Gubbio, *P. L.*, t. XX, col. 554 sq., nous montre qu'il s'agit vraiment de la confirmation. Conformément aux indications du pape, l'évêque — le pape Libère et le *summus pastor* de Rome dans les monuments mentionnés — est le ministre ordinaire du sacrement. S'il n'y est pas explicitement question du saint-chrême, on en parle au moins dans l'inscription gnostique susdite et peut-être aussi dans un texte de Tolentino, du IVe siècle, où l'on dit de deux époux : QUOS DEI SACERDOS (!) PROBIANUS LAVIT ET UNXIT. Un témoignage plus sûr est l'épitaphe de Clovis Ier, où l'on dit du défunt : MOX PURGATUS AQUIS ET CHRISTI FONTE RENATUS || FRAGRANTEM GESSIT INFUSO CHRISMATE CRINEM. L'authenticité de ce texte, mise en doute par Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 287, 288, est parfaitement reconnue par De Rossi, *Bullet.*, 1869, édit. franç., p. 30. Un dernier texte nous est fourni par l'éloge du prêtre Maréas, mort en 555, De Rossi, *Bullet.*, 1869, édit. franç., p. 17 sq. : TUQUE SACERDOTES DOCUISTI CHRISMATE SANCTO || TANGERE BIS NULLUM IUDICE POSSE DEO. Nos connaissances historiques nous obligent à écarter l'idée qu'il pourrait s'agir ici de la répétition du sacrement de l'ordre. Nous dirons donc avec De Rossi, *Bullet.*, 1869, édit. franç., p. 30, 31, ou avec M. Dölger, *Röm. Quartalschrift*, t. XIX (1905), p. 19, qu'il y est question d'une défense faite aux évêques ou prêtres, *sacerdotes*, en vertu d'une autorité supérieure, *judice Deo*, soit de réitérer le sacrement de confirmation soit de le conférer, tout en n'étant que simple prêtre.

3. *La pénitence.* — Les péchés sont remis par le baptême. Un autre moyen, extraordinaire celui-là, pour obtenir la rémission des péchés graves commis après le baptême, était le martyre. Sur la tombe de saint Eutychius qui avait d'abord renié la foi, saint Damase plaça les vers suivants, Ihm, *op. cit.*, p. 32, n. 27; Bücheler, *op. cit.*, t. I, p. 149, n. 307 : *...sanctus lavat omnia sanguis || vulnera, quæ intulerat mortis metuenda potestas.* Un autre moyen était le pouvoir des clefs s'étendant même aux trois grands péchés canoniques. On sait par l'histoire combien les papes Calixte, Corneille et d'autres avaient à lutter contre les rigoristes comme Tertullien, Novatien et leurs partisans. Les luttes aux environs de l'an 300, où intervenait surtout un certain Héraclius, nous sont connues par les inscriptions que saint Damase fit placer sur les tombes des papes Marcel et Eusèbe. Du premier on dit : *Veridicus rector lapsos quia crimina flere prædixit, miseris fuit omnibus hostis amarus*, Ihm, *op. cit.*, p. 51, n. 48; du second : *Heraclius vetuit lapsos peccata dolere, || Eusebius miseros docuit sua crimina flere.* Ihm, *op. cit.*, p. 25, n. 18. Le schismatique Héraclius niait le pouvoir de l'Église, mais le pape qui enseigne la vérité, *veridicus rector*, maintenait son droit malgré l'opposition qu'il devait rencontrer et la peine de l'exil qu'il devait endurer. — Quant aux autres monuments rares et d'une époque postérieure, le mot *pænitentia* qu'on y rencontre n'a pas toujours la même signification. L'expression *pænitentiam accipere, consequi* désigne très probablement la réception du sacrement. Nous avons constaté une formule analogue pour le baptême, et un passage parallèle de Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, l. VI, c. XXVIII, *P. L.*, t. LXXI, col. 395, qui dit d'un malade : *lateris dolore detentus caput totondit atque pænitentiam accipiens spiritum exhalavit*, confirme peut-être notre affirmation. Sur un monument d'Aix, de l'an 492, on nomme un certain Adjutor qui POST ACCEPTAM PÆNITENTIAM MIGRAVIT AD DOMINUM. Le Blant, *Inscript.*, t. II, p. 487, n. 623. Une épitaphe de Lyon, de l'année 508, porte :... VIXIT (une certaine Susanne) ANNUS (*sic*) || $\overline{XX}$ PENITENTIA (*m*) CONSECUTA; || EST OBIET (*sic*) IN PACE. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 144-146, n. 66. Par contre, sur d'autres monuments, où on dit du défunt qu'il a été *pænitens*, ou qu'il a fait pénitence, *agit pænitentiam*, pendant un certain nombre d'années, ce n'est pas le sacrement qu'on vise, mais plutôt la vie pénitente, probablement pratiquée dans des conditions particulières. Voir De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 490 (an. 463); Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 549, n. 663 (an. 589); p. 589, n. 697 (VIe siècle); Hübner, *Inscript. Hisp.*, p. 9, n. 29 (an. 627); p. 10, n. 33 (an. 578). Un marbre de Ravenne, de 523, porte à côté du nom propre le titre de PA (*e*) NITENTIALIS. Faut-il y voir, avec Diehl, *loc. cit.*, p. 11, n. 44, le prêtre pénitencier, dont nous parlent les auteurs

ecclésiastiques, par exemple, Cassiodore, *Hist. trip.*, l. IX, c. XXXV, *P. L.*, t. LX, col. 1151?

4. *L'extrême-onction.* — Contrairement à ce que l'on a cru, nous ne trouvons pas d'allusion à ce sacrement ni dans l'inscription du sarcophage de Tolentino où il est dit de deux époux : QUOS DE SACERDOS PROBIANUS LAVIT ET UNXIT, et où il s'agit de l'onction du baptême ou de la confirmation, ni dans un marbre grec du IIIe siècle, cité par les *Mon. lit.*, n. 2780, où le mot χριστόν est mis pour χρηστόν, ni dans une amulette chrétienne du IIe siècle qui d'après M. Lenormant serait ainsi libellée : Ἐξορκίζω ‖ σε, ὦ Σαταννᾶς ‖... ἵνα μήποτε κα ‖ ταλείπης τὸν τό ‖ πον σου... ἐπὶ τῷ ‖ τόπῳ τῆς ‖ τὴν ἐπικέχρ ‖ ικα : Je t'exorcise, ô Satan..., prononcé dans la demeure de celle sur laquelle j'ai fait l'onction. *Mon. lit.*, t. I, n. 2803. La leçon proposée par l'archéologue français présente trop peu de garantie pour être reçue en toute sûreté, comme l'a fait Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1795, 1796. Voir Kirchhoff, *Corpus inscr. græc.*, t. IV, n. 9064.

5. *Le mariage.* — Au sujet de l'état de mariage et du sacrement qui l'inaugure, l'épigraphie nous fournit de nombreuses indications. C'est Dieu qui forme le lien conjugal. Sur le sarcophage mentionné de Tolentino, dont la face représente le mariage de deux époux, on lit : QUOS PARIBUS MERITIS IUNXIT MATRIMONIO DULCI OMNIPOTENS DOMINUS. De Rossi, *Bullet.*, 1869, édit. franç., p. 23; Garrucci, *Storia dell' arte*, pl. 304, n. 8. Ce lien est un. La religion du Christ défend le concubinat. De là, sur nos monuments, l'absence complète des termes *concubina, contubernium, contubernalis*, assez fréquents dans l'épigraphie païenne. Ce lien est indissoluble. De Rossi, *Bullet.*, 1866, édit. franç., p. 14 sq., cite un fragment d'inscription de Saint-Laurent où il est dit : (*ha*)C SUB LEGE DEU(*s nupti*)S CONSORTIA VINXIT (*corp*)ORIBU(*s*) *cunctis e*)SSET UT UNA CARO. Indirectement ce caractère est indiqué sur un monument de 362, où le mari appelle la femme sa côte : VISCILIUS NICENÆ COSTÆ SUÆ. Voir le commentaire de De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 151. L'allusion à la Genèse, II, 20, est évidente. On sait que les mariages entre païens et chrétiens, inévitables dans les premiers siècles, étaient vus de mauvais œil par l'autorité ecclésiastique. Tertullien et saint Cyprien les blâment; le concile d'Elvire (vers 300) les défend formellement. Aussi des inscriptions appartenant à des époux de religion diverse sont très rares. Citons deux épitaphes africaines, l'une ayant appartenu à une chrétienne Pescennia Quodvultdeus, dont le mari païen C. Quintilius Marcellus est probablement ce consul de 226 qui l'année suivante devint proconsul d'Afrique; l'autre nommant une femme chrétienne, tandis que le mari et le fils semblent être restés païens. *Corp. insc. lat.*, t. VIII, p. 870; De Rossi, dans *Spicilegium Solesmense*, t. IV, p. 509; *Ephemeris epigr.*, t. VII, p. 114. L'Église, contrairement à la loi civile, regardait comme parfaitement valide et licite le mariage entre un affranchi et une personne de rang sénatorial. La décision portée par le pape Calixte est confirmée par plusieurs pierres funéraires publiées par De Rossi, *Bullet.*, 1866, édit. ital., p. 23 sq.; 1881, édit. franç., p. 72 sq. La valeur de l'un ou de l'autre de ces textes pourra être contestée. Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, p. 85; Leclercq, *Dictionnaire*, t. I, col. 2879. Dans le mariage, mari et femme sont égaux. Déjà avant le milieu du IVe siècle, on leur donne le titre, très rare sur les monuments païens, de *compar*, par exemple, sur une pierre romaine de 349, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 67, n. 107, ou celui de σύνζυγος, qui rappelle l'image du joug employée par saint Ambroise, *Epist.*, l. I, LX, et un marbre épigraphique. Pelka, *op. cit.*, p. 41. Sur un marbre de la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, du IIIe siècle, un certain Primus appelle sa femme *cumlaborona sua*, collaboratrice dans le gouvernement de la famille, compagne dans le support des peines et des fatigues. *Nuovo bullet.*, 1902, p. 194. La dénomination se rencontre également chez les juifs. *Bullet. dell. Instit. di Corr. arch.*, 1876, p. 67; De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 538. Dieu doit aussi guider les époux pendant toute la durée du mariage. VIVATIS IN DEO ! — tel est le souhait que nous trouvons sur un verre à fond d'or, probablement donné comme cadeau à deux jeunes époux, dont il représente le mariage. A☩ω SECUNDE ET PROIECTA, VIVATIS IN CHRI(*sto*), lisons-nous sur la célèbre cassette d'argent du cabinet Blacas, qui est de la fin du IVe siècle et qui se trouve aujourd'hui au British Museum. Pelka, *loc. cit.*, p. 115-123, pl. II-IV. Conséquemment ils se regardent comme les serviteurs de Dieu et du Christ et, comme Tertullien, *Ad uxorem*, l. I, c. I, *P. L.*, t. I, col. 1274, à sa femme, ils se donne mutuellement le titre de *conservus, conserva*, ou de σύνδουλος, par exemple, dans plusieurs inscriptions de Rome, De Rossi, *Bullet.*, 1886, p. 116; de Ravenne, de Porto, De Rossi, *Bullet.*, 1879, édit. franç., p. 109 sq.; de Sicile. Kaibel, *Inscript. græc.*, n. 531. Celle de Catane se sert formellement de l'expression CYNΔOYΛH EN XPω (= Χριστῷ). Cf. Dölger, IXΘYC, p. 194 sq. Se rapportant à l'Évangile de saint Matthieu, I, 18, on a voulu voir dans l'expression *bene convenire* qu'on lit sur une inscription de la catacombe de Saint-Hermès, vers 200, un témoignage de fidélité dans le devoir conjugal pratiqué selon la volonté du Christ figuré sur la pierre par le symbole du poisson. Toutefois un autre marbre plus explicite qu'on voit au Latran, p. VIII, n. 7, semble s'y opposer : le mari dit de sa femme :... QUÆ EIUS OBSEQUIO SEMPER NOBIS CONVENIΓ. C'est donc plutôt l'union dans le Christ qu'on veut indiquer également sur le premier monument. Souvent les chrétiens pratiquaient la continence tantôt temporaire tantôt perpétuelle. C'est à cette dernière qu'on pourrait rapporter deux épitaphes, l'une romaine antérieure à Constantin, où l'on dit de la femme, d'après De Rossi, *Roma sotter.*, t. I, pl. XXXI, n. 13 :... QU (*a*) E VIXIT INLI ‖ BATA CUM BIRGIN ‖ IO SUO...; l'autre de Salone en Dalmatie, de l'année 378, qui fait dire au mari par rapport à son épouse Talasia : QUAM A PARENTIBUS IPSIUS SUSCEPI ‖ ANNOS XVIII, QUI (*quæ*) AEQUE INLIBATÆ (*sic*) MECUM VIXIT ANNOS XXXII ‖, etc. Pelka, *op. cit.*, p. 45. D'autres monuments visent plutôt la continence temporaire, par exemple, un marbre de 472 dans Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 30, n. 391, pl. 46, n. 275; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 2492 sq. Ensuite, depuis le milieu du IIIe siècle, on insiste volontiers sur le fait qu'en entrant dans le mariage, les deux époux, contrairement aux pratiques païennes, étaient encore vierges. C'est là le sens du titre de *virginius, virginia*, que de nombreuses épitaphes donnent soit au mari, soit à la femme. Le marbre le plus ancien qui porte cette mention est de l'an 291. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 23, n. 17; *Mon. lit.*, n. 2873. Voir Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. II, p. 956-958; Pelka, *loc. cit.*, p. 16-19. Convoler à de secondes noces était mal vu : c'était une preuve qu'on n'était pas suffisamment maître de soi-même. Aussi plusieurs épitaphes insistent-elles sur le fait que telle personne n'a été mariée qu'une fois : *univira, uno contenta marito*, etc. La corruption des mœurs païennes nous explique pourquoi on rencontre surtout sur les marbres chrétiens l'éloge de la chasteté conjugale. L'épouse est dite *casta, castissima, casta vere casta, pudica, pudicissima, verecunda*, ou bien (au génitif) *veræ*

castitatis, summæ, egregiæ castitatis, totius pudicitiæ, inlæsi genialis tori femina, etc. Pelka, *op. cit.*, p. 27, 30, 31. D'une épouse chrétienne de Rome on dit : ...|| QUIEUS (=*cujus*) FIDELITATEM ET CASTITATE(*m*) ET BONITATE(*m*) || OMNES VICINALES EXPERTI SUNT. QUÆ || ANNIS N(*umero*) XIII. ABSENTIA VIRGINI(*i*) SUI SUAM CAS || TITATEM CUSTODIVIT. De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, pl. XXIV-XXV, n. 4; *Mon. lit.*, t. I, n. 2966. Ailleurs on relève d'autres vertus. Ainsi des marbres nous attestent que, malgré les dangers sans nombre, les femmes ont suivi leurs maris jusqu'au bout de leurs pérégrinations; plusieurs n'ont pas reculé devant les distances très considérables pour honorer la mémoire du mari décédé à l'étranger. Telle une Gauloise Martina, dont il est dit : VENIT DE GALLIA PER MANSIONES L, UT COMMEMORARET MEMORIAM DUL(*cissi*) MI MARITI. Pelka, *op. cit.*, p. 43. Les épitaphes font aussi mention du bonheur et de la paix qui régnaient entre les époux et de la subordination de l'épouse : *bene mecum vixit, sine ulla læsione animi, sine ulla querela, sine ulla bilæ* (sic), *macula, culpa, discordia, controversia*, etc.; N., QUÆ BENE VIVENDO MARITALI CONSECUTA EST DISCIPLINA. Pelka, *op. cit.*, p. 42; Leclercq, *Dictionn. d'arch. chrét.*, t. I, col. 1022. La vraie épouse nous est admirablement peinte dans les lignes suivantes gravées sur une tombe gauloise antérieure au Ve siècle : CASTITAS, FIDES, CARITAS, || PIETAS, OBSEQUIUM, || ET QUÆCUMQUE DEUS || FÆMINIS INESSE || PRÆCEPIT HIS ORNATA || BONIS SOFRONI || OLA IN PACE QUIESCIT, || etc. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 111, n. 438; Pelka, *op. cit.*, p. 42.

5° *L'eschatologie.* — 1. *La vie humaine; la mort.* — La vie a un caractère essentiellement passager. Elle est comparée à un navire qu'il faut conduire au port de l'éternité : sur deux monuments du Latran, p. XIV, 49; XVI, 63, sur l'épigraphe de la vierge africaine Castula, sur un marbre publié par Passionei, où le navire porte le nom du défunt, qui parfois y figure sous le symbole de l'orante ou de la colombe. Wilpert, *Jungfrauen*, p. 48, 49; Passionei, *Iscriz. ant.*, p. 125, n. 88; Perret, *op. cit.*, pl. 32, n. 80 *bis*; 69, n. 7. On la compare encore à une course, par exemple, dans le dernier vers du bel éloge métrique de la martyre Zosime († 275) : *nam fide servata cursum cum pace peregit.* De Rossi, *Bullet.*, 1867, édit. franç., p. 82. L'Écriture aura probablement fourni l'idée de cette image. Ps. CXVIII, 32; I Cor., IX, 24; II Tim., IV, 7. Le cheval, qui figure sur certaines épitaphes du IIIe siècle et qui, dans plusieurs cas, a une signification certainement symbolique, exprime la même pensée. De Rossi, *Bullet.*, 1873, pl. XI; Armellini, *Il cimitero di Sant' Agnese*, pl. XIV, n. 1; *Röm. Quartalschrift*, t. XV (1898), p. 399 sq.; Cabrol, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 936, 937. Aussi vivre sur la terre, c'est vivre à l'étranger. *Corp. insc. græc.*, n. 9683; *Mon. lit.*, n. 3278. La terre n'est qu'un lieu de passage; le ciel est notre patrie. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 7.

La mort, le chrétien l'envisage tout autrement que le païen. Pour lui, mourir, c'est *debitum naturalem solvere, reddere debitum vitæ suæ, Domino rerum debitum commune omnibus reddere*, De Rossi, *Bullet.*, 1882, édit. franç., p. 57; 1873, édit. franç., p. 174; *Inscript. christ.*, t. I, p. 392, n. 882; c'est *esse substractum rebus humanis, esse translatum de sæculo*, De Rossi, *Bullet.*, 1881, édit. franç., p. 169; *Roma sotter.*, t. III, p. 45-48; c'est encore *decedere, exire de corpore, reddere Deo animam, terræ corpus, ire ad Deum*, προσχωρεῖν πρὸς τὸν κύριον, *migrare ad Dominum, ad astra, acceptum esse apud Deum, receptum esse ad Deum, cælestia regna petere*, etc. Wilpert, *Jungfrauen*, p. 95, 96; De Rossi, *Bullet.*, 1873, édit. fraç., p. 162 sq.; *Inscript. christ.*, t. I, p. 80, n. 140; Führer, *Sicilia sotterranea*, p. 163, n. 6; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 487, 493; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 9, n. 5; Ihm, *op. cit.*, p. 10, n. 7. Tous mourront : *nemo immortalis*, οὐδεὶς ἀθάνατος, du moins, dans ce monde, ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ, comme l'expliquent quelques inscriptions trouvées en Orient. Mais la mort, la durée du séjour au tombeau, l'admission au ciel dépendront de la volonté de Dieu : *Dei voluntate, quando Deus voluerit, cum Deus permiserit*, etc. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 3115; Perret, *op. cit.*, pl. 39, n. 131 *ter;* 21, n. 5. Aussi, sauf des cas particuliers justifiés par des circonstances spéciales, les chrétiens évitent les manifestations de douleur inconsolable, violente même des païens. On n'est pas insensible, mais on envisage la mort d'une autre manière. IS C(*h*)RISTO DATUS, écrit-on sur la chaux fraîche d'un tombeau d'enfant mort en 348. De Rossi, *Bullet.*, 1879, édit. franç., p. 139. ORBATI NON SUNT, dit-on encore de parents lyonnais, à la mort de deux jumeaux, DONA DEDERE DEO. De Rossi, *loc. cit.* Comme conclusion pratique, les monuments présentent les exhortations suivantes : aux parents : COMPREMATUR PECTORUM || GEMITUS, STRUATUR FLETUS OCULORUM, Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 93; au mari et aux enfants : PARCITE VOS LACRIMIS, DULCES CUM CONIUGE NATÆ, VIVENTEMQUE DEO CREDITE FLERE NEFAS, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 371, n. 843; ou bien : θανοῦσα γὰρ (= la mère) οὐ θάνῃ μούνη || οὐδὲ πόσιν προλέλοιπεν καὶ εἰλίπεν νῦν ἔτι μᾶλλον || οὐράνοθέν μιν ὁρᾷ καὶ τέρπεται ἠδὲ φυγάσσει. Bayet, *op. cit.*, n. 118. La vraie raison nous est fournie par une épitaphe gauloise : MORS NIHIL EST; VITAM RESPICE PERPETUAM. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 31, n. 12, pl. 3.

2. *Le tombeau* est la demeure transitoire du corps. Il est parfois appelé *domus*, οἶκος. Boldetti, *op. cit.*, p. 463; Dumont, *Mélanges*, p. 337. Quelques épitaphes de la fin du IIIe et du IVe siècle présentent l'expression CELLA ÆTERNA et surtout DOMUS ÆTERNA, οἶκος ἀιώνιος, par exemple, au Latran, p. VIII, 16; XVII, 36, en Afrique, en Orient. Cette formule, d'origine égyptienne, a passé aux Juifs qui l'ont modifiée d'après leurs idées religieuses. Perles, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums* de Frankel, t. X (1861), p. 348, 349. L'Écriture la connaît. Sap., XII, 5; II Cor., V, 1. Inoffensive comme le *D.M.*, elle ne renferme nullement un argument contre la foi à la résurrection, ce que nous indique souvent le contexte. Sur un marbre romain on dit que cette *domus æterna* n'est que temporaire : IN FINEM SÆCULI FELICITAS SIBI DOMUM ÆTERNAM... PARAVIT, De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 456; et un marbre de Catane commence ainsi : οἶκος αἰώνιος ἐν ☧ω. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. II, col. 2525.

Assez souvent on rencontre l'appellation κοιμητήριον, surtout en Macédoine, où, dès le IIIe siècle, on ajoute volontiers les mots ἕως ἀναστάσεως. *Corp. insc. græc.*, n. 9305-9314; De Rossi, *Bullet.*, 1890, p. 58; *Nuovo bullet.*, 1900, p. 76, 77; *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XX (1900), p. 229 sq. Le séjour au tombeau est un sommeil. Joa., XI, 11; I Thess., IV, 13-15. De là l'expression εὕδειν, *dormire* (reposer dans le tombeau) sur de nombreux monuments du IIIe siècle, en Bithynie, à Autun et ailleurs. *Mon. lit.*, n. 2785, 2826, 4278. De là les formules : ἐν εἰρήνῃ ἡ κοίμησις αὐτοῦ, *Nuovo bullet.*, 1901, p. 244; κοίμησις ἕως ἀναστάσεως, fréquente également en Macédoine, De Rossi, *Bullet.*, 1890, p. 54, 57; *Nuovo bullet.*, 1900, p. 76, 77; *in pace dormit, in pace Domini dormias*, etc. *Nuovo bullet.*, 1901, p. 244; De Rossi, *Bullet.*, 1881, édit. franç., p. 72. Une épitaphe romaine, du IIe siècle,

commence par les mots : DORMITIONI || T. FLA. EVTY || CHIO... De Rossi, *Roma sotter.*, t. I, p. 186; *Nuovo bullet.*, 1904, p. 156. Quelques rares épitaphes, par exemple, au Latran, p. VIII, n. 16, et au musée Kircher, n. 59, portent la formule SOMNUS ERNALIS. Perret, *op. cit.*, pl. 18, n. 23; pl. 29, n. 71. C'est encore un emprunt au formulaire païen que déjà le contexte nous défend de prendre à la lettre.

3. *L'âme après la mort.* — Pour plusieurs catégories de fidèles, par exemple, pour les martyrs, les épigraphes affirment leur admission immédiate au ciel. Pour d'autres, on est hésitant. Des écrivains ecclésiastiques, même des plus notables, admettent un séjour intermédiaire de l'âme, appelé parfois sein d'Abraham, qui ne prendra fin qu'au jugement. L'écho de cette croyance se retrouve, dès le III^e^ siècle, dans les monuments, par exemple, dans l'épitaphe de ce fidèle gaulois dont il est dit :... QUIESCIT IN PA || CE ET DIEM FUTURI || IUDICII INTERCEDE || NTEBUS (*sic*) SANCTIS L || ETUS SPECTIT (= *expectat*), Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 198, n. 478 (cf. *ibid.*, t. II, n. 402 sq.); ou bien dans les derniers vers de l'inscription métrique que saint Paulin de Nole composa pour un certain Cynegius : (*Felici merito*) HIC SOCIABITUR ANTE TRI (*bunal* | *Interea*) IN GREMIO ABRAHAM (*cum pace quiescit*). De Rossi, *Bullet.*, 1875, édit. franç., p. 34; Bücheler, *op. cit.*, t. I, p. 323, n. 684. Ailleurs, nous l'avons dit, on affirmait catégoriquement l'entrée immédiate au ciel. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 9; *Bullet.*, 1894, p. 58; *Nuovo bullet.*, 1901, p. 245, n. 23. Il y avait donc division et doute, comme l'indiquent les monuments eux-mêmes. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1538; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 402 sq. Mais, dès le début du VI^e^ siècle, l'épitaphe du pape Félix III déclare : CERTA FIDES : IUSTIS CŒLESTIA REGNA PATERE. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 126, n. 3. Voir, sur la question, Le Blant, *loc. cit.*, p. 397-411; Leclercq, dans *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, art. *Ame.*

4. *La résurrection des corps.* — Le séjour dans le tombeau n'est que temporaire, comme l'indiquent, dès le III^e^ siècle, les expressions épigraphiques suivantes : *depositio, depositus est* (voir Paul Allard, dans *Les lettres chrétiennes*, t. I (1880), p. 227 sq.), θέσις (inscr. d'Abercius), ἀπόθεσις (cf. II Pet., I, 14), *dormitio, dormitorium, dormire,* κοίμησις, κοιμητήριον (par opposition à *domus æterna*), κοιμητήριον ἕως ἀναστάσεως, κοιμᾶσθαι, εὕδειν, et, un peu plus tard, *quiescere, quies.* Mais il y a d'autres textes plus expressifs. Une inscription macédonienne, du II^e^-III^e^ siècle, dit : ...θέτο σῶμα δὲ γαίῃ (= γῇ) || εἰσο-καὶ ἀναστάσεως εὐάγγε(λ)ο(ν) ἦμαρ ἔικητε. De Rossi, *Bullet.*, 1890, p. 59; *Mon. lit.*, n. 4348. L'épitaphe du diacre Severus, enterré vers 300 à Saint-Calixte, porte : ...CORPUS... HIC EST SEPULTUM, DONEC RESURGAT AB IPSO. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXV. Le pape Damase termine son inscription sépulcrale par ces mots : *Post cineres Damasum faciet quia surgere credo,* Ihm, *op. cit.*, p. 13, n. 9, et le pape Célestin († 432) conclut : *Corporis hic tumulus : requiescunt ossa cinisque* | *nec perit hinc aliquid Domino, carò cuncta resurgit.* | *Terrenum nunc terra tegit, mens nescia mortis* | *Vivit et aspectu fruitur bene conscia Christi.* Ihm, *op. cit.*, p. 95, n. 92.

L'auteur de la résurrection, le Christ, est nommé par l'épitaphe du diacre Severus citée plus haut; de même par l'inscription d'un sarcophage de Tolentino et par celle du pape Damase. De Rossi, *Bullet.*, 1869, édit. franç., p. 23. Les monuments de la Viennoise présentent souvent les formules : *resurrecturus in Christo, in spe resurrectionis misericordiæ Christi,* etc. Le Blant, *op. cit.*, t. II, n. 462, 467-470; *Nouveau recueil,* p. XXI. Les monuments nous disent qu'elle s'opère par le retour des âmes dans les corps : HIC IACET; HINC, ANIMA IN CARNE(*m*) REDEUNTE, RESURGET || ÆTERNIS CHRISTI MUNERE DIGNA BONIS. De Rossi, *Bullet.*, 1881, édit. franç., p. 21. En vue du jugement, on exprime parfois l'idée, le désir de ressusciter sous le patronage des saints, par exemple, ce chrétien gaulois, dont il est dit : RESURRECTURUS CUM SANCTIS, ou ce chrétien espagnol, dont l'épitaphe termine par ces mots : UT, CUM FLAMMA VORAX VENIET COMBURRERE TERRAS || CŒTIBUS SANCTORUM MERITO SOCIATUS RESURGAM. Hübner, *Inscript. Hisp.*, p. 50, n. 158. Plusieurs fidèles partageaient l'idée millénariste de certains Pères. L'inscription déjà mentionnée de l'évêque africain Alexandre dit du titulaire : ...HUIUS ANIMA REFRIGERAT, CORPUS HIC IN PACE QUIESCIT || RESURRECTIONEM EXPECTANS FUTURAM DE MORTUIS PRIMAM || CONSORS UT FIAT SANCTIS IN POSSESSIONE REGNI CÆLESTIS. De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 91. Ces vers rappellent les vieilles liturgies ainsi que les paroles de Tertullien, *De monogamia,* c. X, *P. L.*, t. II, col. 942 : *Interim pro anima ejus* (= *mariti*) *orat* (sc. *uxor*) *et refrigerium æternum adpostulet ei et in prima resurrectione consortium.* Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 84-86.

5. *Le jugement.* — On place au III^e^ siècle un marbre mutilé de Sainte-Agnès qui présente les mots : ...ET IN DIE (*judicii* on *resurrectionis a*)DEAM (*ad tribu*)NAL CRISTI. Armellini, *op. cit.*, p. 165, pl. XIII, 7; Marucchi, *Éléments*, t. II, p. 264. Sur les épigraphes grecques on trouve l'expression : ἐν τῇ κρισίμῳ ἡμέρᾳ. *Mon. lit.*, n. 2788. A la fin du III^e^ siècle, le diacre Severus se prépare un tombeau : MANSIONEM IN PACE QUIETAM QUO MEMBRA DULCIA... FACTORI ET IUDICI SERVET. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXV. Saint Félix de Nole est plus explicite dans l'inscription qu'il compose pour le jeune Cynegius enterré dans la basilique de Saint-Félix : (*Sic et tu*)TUS ERIT IUVENIS SUB IUDICE CHRISTO || (*cum tuba terri*)BILIS SONITU CONCUSSERIT ORBEM || (*humanæque ani*)MAE RURSUM IN SUA VASA REDIBUNT. Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 70, note 1. Le juge est le Christ lui-même. Sur le rôle qu'exerceront les saints, voir t. III, col. 472 sq. Le jugement sera terrible : (φο) βερὸν δίκημα τοῦ (θεοῦ ἐν) ἡμέρᾳ κρίσεως. Bayet, *op. cit.*, n. 106. Mais le juge est juste et il donnera à chacun selon ses œuvres : PRÆMIA PRO MERITIS CAPIET SUB IUDICE IUSTO. Allegranza, *De sepulchris christ.*, p. 25, n. 42. Un marbre d'Aix parle d'un enfant placé parmi les agneaux à la droite du juge : DEXTRIS . TIBI · NUNC · FIDE || ADSISTIT · IN · AGNIS || ACTERNUM · SPERANS... DONUM. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 489, n. 624; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 904. Dans les textes cités il est surtout question du jugement final. Sur deux monuments on voit gravée la scène du jugement de l'âme. Perret, *op. cit.*, pl. 22, n. 28; Wilpert, *Malereien*, p. 410, 415. Est-ce le jugement particulier ou une réduction du jugement dernier que nous devons y voir? C'est au premier que M^gr^ Wilpert, *loc. cit.*, p. 391, rapporte un texte épigraphique d'un prêtre milanais, Sarmata, du IV^e^ siècle : NAZARIUS NAMQUE PARITER VICTORQUE BEATI || LATERIBUS TUTUM REDDUNT MERITISQUE CORONANT. || O FELIX, GEMINO MERUIT QUI MARTYRE DUCI || AD DOMINUM MELIORE VIA REQUIEMQUE MERERI. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II *a*, p. 172, n. 30.

6. *L'éternité.* — Rien n'est mieux attesté par l'épigraphie que la croyance à l'éternité. Voici plusieurs acclamations et formules, dont quelques-unes remontent au II^e^ siècle : *in æterum,* εἰς αἰῶνα, *in ævum, vivas in*

æternum, in ævum, semper vivas in Deum, εἰς ἀνάστασιν αἰώνιον, Kirsch, *Acclamationen*, p. 9-29; *post vitam viventem*, De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 93; *regnat tempore continuo*, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 141, n. 317; *vivis in nomine Christi, æterno... vivit... ævo, natus in æternum.* Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 70, 98, 224. D'après les épigraphes, la vie éternelle est une vie en Dieu, en Jésus-Christ, dans le Saint-Esprit : *vive, vives, vivas in Deo, Mon. lit.*, p. CXXVI, n. 2929, 2999; *vivas in* ☧ᵖ, *in Crheto* (sic), *in Domino Zesu* (sic), *in* ☧ᵖ (poisson), ζῶμεν ἐν θεῷ (poisson), etc. *Mon. lit.*, n. 3044, 2984, 3118, 3108, 3366.

7. *Le purgatoire; l'enfer.* — Nous avons exposé ailleurs ce que disent les inscriptions sur le purgatoire. Voir COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 460 sq.

Aucune allusion à l'enfer dans les épigraphes des trois premiers siècles; même après la paix de l'Église, la mention en est encore bien rare. Sur un marbre de 489 les survivants se consolent ainsi sur la perte d'une certaine Fabea Scerniola : ...CONFIDIMUS || TE VIVERE SEMPER QUEM (*quam*) || CONS(*tat inf*)ERNI SIC || REFUGISSE MALA. De Rossi, *Bullet.*, 1881, édit. franç., p. 159. Sur un autre appartenant au sous-diacre Ursinien de Trèves on dit du défunt : QUEM NEC TARTARUS FURENS NEC PŒNA SÆVA NOCEBI(*t*). Kraus, *Inschriften*, t. I, p. 89, 90; Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 399, n. 293. L'inscription de Clematius, à Cologne, du IVᵉ-Vᵉ siècle, renferme une menace à l'adresse de ceux qui ne respecteraient point le lieu de repos des vierges, compagnes de sainte Ursule : SCIAT SE || SEMPITERNIS TARTARI IGNIBUS PUNIENDUM. Kraus, *loc. cit.*, p. 143. Un quatrième monument qui mentionne l'enfer est de l'an 488. Diehl, *op. cit.*, p. 26, n. 126.

8. *Le ciel et ses joies.* — L'Écriture parle de la cité du ciel. M. Kaufmann, *Handbuch*, p. 234, est porté à voir cette Jérusalem céleste dans la πόλις ἐκλεκτή de l'inscription d'Abercius. *Jerusalem civitas*, lisons-nous dans un graffito tracé à la chapelle des papes par un pieux pèlerin du IIIᵉ siècle.

L'Écriture parle souvent du royaume des cieux. Un marbre romain, du commencement du IIIᵉ siècle, le mentionne également : οὐράνιον $\overline{\text{XY}}$ (=Χριστοῦ) || βασίλειαν μετὰ τῶν || ἁγίων; de même un autre du milieu du IIIᵉ siècle : ἐν ΘΕΙΩ ΙΗ ☧ᵖ ΒΑΣΙΛΕ (*ία*). De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. CXVI; Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 85, 86 (avec la vraie leçon). Au IVᵉ siècle, on rencontre les dénominations suivantes : *Supernum imperium*, dans l'épigraphe de Marcellina, sœur de saint Ambroise, Allegranza, *De sepulchris christianorum*, p. 36; *regnum cæleste*, dans celle déjà citée de l'évêque Alexandre de Tipasa, De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 91; *regna cælestia, regna piorum*, dans plusieurs inscriptions damasiennes, Ihm, *op. cit.*, p. 15, n. 10; p. 10, n. 7; p. 42, n. 37; *regna superna, fulgida, cælica, aurea, æterna imperia*, dans Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 407, note 5; p. 253, n. 516; p. 390.

Le ciel est un palais, une maison royale. Un parvis y donne accès. Entre les rideaux placés à l'entrée on voit l'intérieur où trône la divinité entourée de la cour céleste. La martyre Zosima († 275) demande à y être reçue : ACCIPE ME, DOMINE, IN TUA LIMINA, CHRISTE. De Rossi, *Bullet.*, 1866, édit. ital., p. 47; Bücheler, *op. cit.*, t. I, p. 321, n. 681. Les monuments du IVᵉ siècle appellent ce palais *regia, sublimis regia cæli, aula Christi, siderea Omnipotentis aula.* De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 141, n. 317; *Bullet.*, 1894, p. 93; Ihm, *op. cit.*, p. 15, n. 10; p. 18, n. 12; p. 52, n. 49; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 241, n. 509. Parfois les lapicides le présentent graphiquement à côté du texte, par exemple, sur un marbre du Latran, p. XIV, n. 45, et sur plusieurs épitaphes d'Aquilée où le monogramme du Christ placé au-dessus montre bien qu'elle est cette maison, qui du reste est déterminée davantage encore par un texte épigraphique qui dit du défunt ...MERUIT TUA LIMINA, CHRISTE, || ANGELICASQUE DOMOS INTRAVIT ET AUREA REGNA. Wilpert, *Malereien*, p. 410, fig. 36; *Inschriften Aquileias*, p. 41, 43, 45, 54, 58; de Waal, *op. cit.*, p. 28. A cause de ceux qui y restent, ce palais est encore appelé : *sedes paternæ, sedes sanctorum, perpetua sedes.* De Rossi, *Bullet.*, 1880, édit. franç., p. 48, 49; Bücheler, *op. cit.*, t. II, p. 631, n. 1347 B; t. I, p. 319, n. 675. Sur d'autres monuments on l'appelle *arx poli, arx ætheria poli, arx sublimis.* Marucchi, *op. cit.*, t. I, p. 238; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 71, n. 41; Ihm, *op. cit.*, p. 68, n. 65.

L'art chrétien présente le bonheur du ciel sous le symbole d'un jardin délicieux couvert de plantes, de fleurs odoriférantes, de sources d'eau limpide et rafraîchissante, rempli de brebis, d'oiseaux. Souvent le symbole est réduit aux éléments les plus simples. Les mêmes éléments reviennent gravés sur des monuments de la fin des IIᵉ, IIIᵉ et IVᵉ siècles, par exemple, sur celui d'Urbica à Saint-Calixte, de Moïse au Latran, etc. Marucchi, *op. cit.*, t. II, p. 167; Xystus, *op. cit.*, t. II*b*, p. 26. Les textes suivants du IVᵉ siècle confirment ces données : ... *inde per eximios paradisi regnat odores | tempore continuo, vernant ubi gramina rivis...* (a. 382), De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 141, n. 317; *Divitias, paradise, tuas flagrantia semper | gramina et halantes diversis floribus hortos | subjectasque videt nubes et sidera cæli*, Le Blant, *Inscr. chrét.*, t. II, p. 254, n. 516; CERTUM EST IN REGN(*o cælest*)I (*p*)ERQUE AMŒNA VIRETA ISTUM CUM ELECTIS ERIT HABITUM (*sic*) PRAEMIA DIGNA, De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 24, 64; ...NON TRISTIS EREBUS, NON PALLIDA MORTIS IMAGO, || SED REQUIES SECURA TENET LUDOQUEI CHOREAS || INTER FELICES ANIMAS ET AMŒNA PIORUM || PRAEDIA. De Rossi, *Bullet.*, 1882, édit. franç., p. 97.

Le ciel, séjour de lumière. Le pape Damase l'appelle : *ætheria cæli lux*, une épitaphe de 344 : τόπος φωτεινός. Ihm, *op. cit.*, p. 55, n. 53; Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 68, 69. C'est encore là le sens des chandeliers allumés, placés à droite et à gauche de l'âme-orante ou à côté du texte des pierres funéraires, par exemple, au Latran, p. XIV, n. 44, ou à Aquilée. Wilpert, *Inschriften Aquileias*, p. 46, 47; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 2676. Une épitaphe publiée dans la *Röm. Quartalschrift*, t. VI (1892), p. 377 sq., en fournit une preuve monumentale. Elle présente, coupé par des symboles, le texte suivant : ... CVIVS SPIRITVS (colombe) IN LVCE (cierge) DOMINI (monogramme) SVSCEPTVS EST. Cf. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 192, n. 442 (an. 441). L'auteur de cette lumière céleste, c'est l'ichthys ou Poisson symbolique, le Christ. Kaufmann, *loc. cit.*, p. 67; Apoc., XII, 23. Il éclaire non seulement les hommes venant en ce monde, mais encore ceux qui meurent et sont reçus au ciel. Pectorius d'Autun le nomme : ΦΩCTO ΘΑΝΟΝΤΩΝ. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 10. C'est dans le même sens qu'il faut interpréter les formules et textes suivants : AETERNA TIBI LVX, TIMOTHEA, IN ☧ᵖ. De Rossi, *Bullet.*, 1892, p. 138; LVCE NOVA FRVERIS : LVX TIBI CHRISTVS ADEST, Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 13; *Corp. insc. lat.*, t. VI*a*, p. 389, n. 1756; AETERNOS SORTITA THOROS $\overline{\text{XPI}}$QVE PETIVIT || PERPETVAM LVCEM, NVLLA QVAE FINE TENETVR, sur la pierre funéraire d'une jeune personne de Verceil, en Italie, Wilpert, *Jungfrauen*, p. 39; ΦΩC ΕΚ ΦΩΤΟC et ΦΩC $\overline{\text{XY}}$ (= Χριστοῦ)

ΦΕΝΙ (— φαίνει) ΠΑCΙΝ ΗΜΙΝ, sur deux lampes orientales du IVe-Ve siècle. *Nuovo bullet.*, 1900, p. 253 sq. En quittant la lumière de ce monde, on ne devra donc pas s'écrier avec les païens : AMISI LVCEM. *Corp. insc. lat.*, t. VI, n. 23629. On trouvera une lumière qui ne s'éteint point, ΦΩC ΑΦΘΑΡΤΟΝ, *Corp. insc. græc.*, n. 9870; c'est le Christ, l'Ichthys symbolique qui est seul la vraie lumière, par opposition à celle dont parlent les manichéens. Kaufmann, *loc. cit.*, p. 67, 68. Pénétré de cette lumière, se réalise pour le bienheureux ce que dit le psalmiste : *In lumine tuo videbimus lumen.* Ps. XXXV, 10. Il devient pour ainsi dire une autre lumière, comme l'indique un marbre du Latran, p. VIII, n. 6 : Ἑρμαείσκε, φῶς, ‖ ἧς ἐν θεῷ κυρεί ‖ ῳ Χρειστῷ, Perret, *op. cit.*, pl. 38, n. 127, à moins qu'on ne veuille voir dans ce dernier texte une acclamation analogue à celle que nous avons citée plus haut.

L'épigraphie fait également allusion au banquet céleste dont parle l'Écriture. Voir t. I, col. 2020. Une inscription grecque du IVe siècle termine par le souhait que le défunt soit admis à l'agape ou banquet du ciel : ΕΙC ΑΓΑΠΗΝ. *Nuovo bullet.*, 1903, p. 56; Wilpert, *Malereien*, p. 415 (fig.). D'autres monuments beaucoup plus anciens présentent des acclamations, des formules analogues : IN. AGAPE, De Rossi, *Bullet.*, 1882, édit. franç., p. 130, 131 ; IN. REFRIGERIO, EN ΑΓΑΠΗ. Xystus, *op. cit.*, t. II *a*, p. 128; Wilpert, *Malereien*, p. 472. Un marbre de Saint-Calixte a l'acclamation : πί(ε) ἐν θε(ῷ). De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, p. 272, 326, pl. XLVII-XLVIII, n. 7. Elle fait évidemment « allusion à l'agape divine, car il ne peut s'agir ici d'une invitation à boire adressée aux survivants comme c'est peut-être le cas pour quelques coupes de verre ». Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 832. Il en est de même pour quatre autres textes, publiés par Wilpert, *Malereien*, p. 478. Le repas céleste est formellement mentionné dans des inscriptions moins anciennes. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 308, n. 212; t. II, p. 284, n. 543.

Dès le IVe siècle, on rencontre une autre appellation du ciel, celle de sein de Dieu, sein d'Abraham. Sur deux monuments romains on lit : IN ☧ (= *Christi*) GREMIUM et (...*in*) PACE IN SINO (= *sinu*) DEI. De Rossi, *Bullet.*, 1873, édit. franç., p. 82. Ailleurs, surtout en Égypte et en Orient, on rencontre assez souvent la formule qui rappelle Matth., VIII, 11, εἰς κόλπους ou ἐν κόλποις Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ. Kaibel, *Inscript. græc. Siciliæ*, n. 189; Le Blant, *Sarcophages chrétiens de la Gaule*, p. XXIII; *Inscript. chrét.*, t. II, p. 325, n. 5. Sur le sens de cette locution, qui peut désigner et le ciel proprement dit et l'état intermédiaire avant la résurrection, voir Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1522 sq.; Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 69, 70.

Au ciel on trouve donc la vie, la paix, le repos, la joie, le bonheur, le bien-être, le rafraîchissement, la lumière, et tout cela pour toujours : *semper*, *in æterno*, *in ævum*, εἰς αἰῶνα. Du ciel est banni tout ce qui pourrait porter atteinte à notre félicité : ἔνθα ἀπέδρα ὀδύνη καὶ λύπη καὶ στεναγμός, comme on peut lire sur l'épitaphe de Schnoudi, de l'an 344. Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 68 sq. Tout cela nous est accordé par Dieu, par le Christ. Wilpert, *op. cit.*, p. 95; Führer, *op. cit.*, p. 163, note 7. C'est là le symbolisme des colombes qui s'approchent du ☧ ou d'un vase dont le contenu mystique est indiqué par le même monogramme placé au-dessus. Xystus, *op. cit.*, t. II *b*, p. 13, etc. Ici il n'y a plus de danger pour le bienheureux : ATTICE ‖ DORMI IN PACE ‖ DE TUA INCOLUMITATE ‖ SECURUS... De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 58.

Pour entrer au ciel, il faut être du nombre des élus. Il en était, l'innocent petit enfant d'Aquilée dont l'épigraphe dit : QUEM ‖ ELEGIT DOM(*inus*), PAUSAT IN PACE. Wilpert, *Inschriften Aquileias*, p. 38-40. Voilà pourquoi sur un autre monument on demande pour le défunt : UT INTER ELECTU (= *electos*) RECIPIATUR. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 102, n. 80; cf. *Corp. insc. lat.*, t. V *a*, n. 1636. En outre, le ciel est une récompense de la pratique de la vertu. Tel est le symbolisme de la couronne, portée par la colombe ou placée à côté ou au-dessus de l'âme-orante, et de la palme ajoutée simplement au texte. Perret, *op. cit.*, pl. 18, n. 22; pl. 34, n. 92; pl. 73, n. 8. Les textes épigraphiques sont très formels à ce sujet : NAM IUSTAE MENTES FOVENTUR LUCE COELESTI; ....ET BENE PRO MERITIS GAUDET SIBI PRAEMIA REDDI; EUSTACIA DEPONENS SENIO TERRIS.... MORTALIA MƎMBRA SED REVEHENS COELO PRO MERITIS ANIMAM. Xystus, *loc. cit.*, p. 29-31. Voir encore plus loin.

9. *La communion des saints.* — Voir COMMUNION DES SAINTS, t. III, col. 454-479.

III. L'ÉPIGRAPHIE CHRÉTIENNE ET LES VERTUS MORALES. — Pour quiconque connaît la vie et les mœurs païennes, le changement opéré par le christianisme, tel que les monuments nous le révèlent, est plus qu'étonnant. — 1° *Vertus chrétiennes.* — 1. *La foi.* — Elle forme le grand lien entre les chrétiens des différentes parties du monde et en fait des « frères », des « amis », comme l'attestent pour le IIe et le IIIe siècles l'épitaphe d'Abercius et d'autres monuments cités ailleurs, t. III, col. 454 sq. Comme objet de la foi les monuments mentionnent expressément l'unité de Dieu (voir plus haut, col. 327), la trinité des personnes, la divinité du Christ et du Saint-Esprit, la résurrection des morts, etc. D'une chrétienne du IIIe siècle enterrée à Saint-Calixte on dit : ἡ ἐν Θεῷ καὶ Χριστῷ πιστεύσασα; d'une vierge chrétienne du IVe siècle : ...CREDIDIT ‖ (*in Je*) SU(*m*) ☧. De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, p. 302; Wilpert, *Jungfrauen*, p. 94, pl. III, n. 4. La foi à la divinité du Christ, l'épitaphe du pape Libère l'appelle *fides nicæna*. De Rossi, *Bullet.*, 1883, édit. franç., p. 9; 1890, p. 123 sq.

La foi est une : Abercius trouve la même partout. C'est la foi catholique, dans laquelle est mort le Comes Herila († 462) : IN PACE FIDEI ‖ CATHOLICAE, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 351, n. 807; celle que saint Hippolyte, au moment d'aller à la mort, recommande à ses partisans schismatiques : *Fertur... catholicam dixisse fidem sequerentur ut omnes.* Ihm, *op. cit.*, p. 42, n. 37. La foi est encore appelée sainte, *sancta fides*, sur un marbre de 369, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 108, n. 211; précieuse, *pretiosa*, à cause des biens qu'elle procure. Ihm, *op. cit.*, p. 11, n. 7. Elle est nécessaire. Sans la foi catholique on ne saurait être un vrai martyr, dit saint Damase. Ihm, *op. cit.*, p. 42, n. 37. De la martyre Zosima le marbre épigraphique dit : NAM FIDE SERVATA CURSUM CUM PACE PEREGIT. De Rossi, *Bullet.*, 1873, édit. franç., p. 75. Sur l'épitaphe d'un certain Eutychius († 393) on lit ces mots : .... *In* (*Ch*)RISTUM CREDENS PREMIA LUCIS HABET. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 180, n. 412. Voir t. III, col. 456. Mais à côté de la foi il faut les œuvres. QUAE TE SEMPER DEO DICASTI ‖ ...SED PRO FACTIS AD ALTA VOCARIS, dit un monument de 363. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 88, n. 159. C'est la conviction qui a guidé la noble gauloise Eugénie dont le monument funéraire dit entre autres : QUAE MERETIS (*sic*) VIVIT... ‖ QUO MELIUS SUPERAS POSSIT ADIRE DOMOS, ‖ QUAE... PROVIDA LAUDANDUM SEMPER ELEGIT OPUS ‖ PASCERE IEIUNOS GAUDENS FESTINA CUCURRIT ‖ E(*su*)RIEN(*s e*)PU(*las*), O PARADISE

TUAS || CAPTIVOS OPIBUS VINCLIS (*laxavit iniquis...* || MENS INTENTA BONIS TOTO CUI TEMPORE VITAE ||, etc. Le Blant, *loc. cit.*, t. II, p. 284, n. 543; Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. II, col. 2125.

2. *L'espérance.* — C'est la vertu qui ressort le plus des textes épigraphiques. Le plus ancien signe idéographique qu'on y rencontre, c'est l'ancre, symbole de l'espérance. Le Christ est le résumé de cette espérance, ἡ κοινὴ ἐλπὶς ἡμῶν, comme l'appelle saint Ignace. *Ad Philad.*, XI, 2. C'est l'idée que présente dès le IIe siècle l'ancre jointe soit au nom du Christ ou à son monogramme soit au Poisson symbolique. De Rossi, *Bullet.*, 1888, p. 31, 35; *Nuovo bullet.*, 1902, pl. VI, n. 3; Wilpert, *Prinzipienfragen*, p. 70, 71, pl. I. C'est encore ce que disent les très vieilles formules épigraphiques : SPES IN CHRISTO, SPES IN DEO CHRISTO, SPES IN DEO ET CHRISTO EIUS, qu'on rencontre sur des épitaphes, des anneaux, des verres à fond d'or, etc. *Mon. lit.*, n. 3474, 3475, 3550, 3763; Wilpert, *loc. cit.*, p. 81 et note 3. Notons encore les trois textes suivants : QUI IN DEO CONFIDIT, SEMPER VIVET A Ω; FIDE IN DEU (*m*) ET AMBULA, || SI DEUS PRO NOBIS, QUIS ADVERSUS NOS; UNA SPES SALUTIS CHRISTUS, QUO DUCE MORS MORITUR. Cabrol, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 648, 652; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 107, n. 55. La présence, sur des pierres de schismatiques, de l'une ou de l'autre de ces formules n'infirme que peu leur valeur. Monceaux, dans la *Revue de philologie*, 1909, t. XXXIII, p. 119-136.

3. *L'amour de Dieu.* — Le précepte général est rappelé par une inscription africaine trouvée à Sétif : DILIGES DOMINUM DEUM EX (*toto corde*) || TUO, EX TOTA ANIMA TUA ET EX TOT(*a fortitudine tua*). *Corp. insc. lat.*, t. VIII, n. 8620; Diehl, *op. cit.*, p. 39, n. 202. Une inscription d'Andance, dans la Viennoise, en fait connaître la récompense : MOR || TEM PERDEDIT (*sic*) — il s'agit d'un diacre du nom d'Émile — VITAM INVE || NIT, QUIA AUCTOREM VIT || AE SOLUM DILEXIT. Le Blant, *Nouveau recueil*, p. 149, n. 930. De même l'épitaphe de la vierge espagnole Florentia : ...OBDORMI || VIT IN PACE JESU, QUEM DILE || XIT. Hübner, *op. cit.*, p. 7, n. 21; Wilpert, *Jungfrauen*, p. 95. Pour *l'amour du prochain*, voir *Vertus sociales* et COMMUNION DES SAINTS.

4. *La crainte de Dieu; la piété.* — Deux autres moyens de salut. La crainte de Dieu a inspiré une vie sage à un marbrier chrétien du IIIe siècle dont il est dit : Νικόστρατος ...διὰ τὸν || φόβον τοῦ Θ(εο)ῦ σώφρονα βίον δι || ἄξας... *Mon. lit.*, n. 2780. Sur un marbre de Milan le mari survivant demande pour sa femme : UT PARADISUM LUCIS POS || SIT VIDERE; et il motive sa prière : PATREM ET FILIUM TIMUIT, QUI EAM SUSCIPI IUBENT. *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 6218; Diehl, *op. cit.*, p. 27, n. 135. Un autre de 363 présente la formule suivante : ...TUUS SPIRITUS A CARNE RECEDENS || (*est sociatu*)S SANCTIS PRO MERITIS ET OPERA TANTA ☧ || (*quæque Deu*)M METUISTI, SEMPER QUIESCIS SECURA... De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 88, n. 159. Un monument romain de la fin du IIe siècle affirme expressément d'une certaine Maritima qu'elle jouit au ciel de la compagnie du Poisson symbolique, parce que sur cette terre elle s'est laissé guider par la piété : Εὐσέβεια γὰρ σῇ παντότε σε προάγει. De Rossi, *op. cit.*, t. II*a*, p. XXVI.

5. *La prière.* — Les formules de prières sans nombre nous sont une preuve que la prière était en grand honneur chez nos pères dans la foi. Ici on rend grâce à Dieu pour des bienfaits reçus et on lui adresse des louanges, là on lui demande de nouvelles faveurs pour soi et pour les autres. Sur la paroi de la chapelle des papes à Saint-Calixte, un pèlerin du IIIe siècle demande à Dieu et à ses saints : *ut Vericundus cum suis bene naviget.* De Rossi, *Roma sotter.*, t. II, p. 17; Kaufmann, *Handbuch*, p. 255. Une épitaphe de Pozzuoli rappelle l'histoire du prophète Samuel : C. NONIUS FLAVIANUS, || PLVRIMIS ANNIS ORATIONIBUS PETITUS, NATVS, VIXIT ANNO UNO || M(*ensibus*) XI; IN CUIUS HONOREM BASILICA HAEC A PARENTIBUS ADQUISITA || CONTECTAQUE EST. *Corp. insc. lat.*, t. X, n. 3310-3311; Diehl, *op. cit.*, p. 21, n. 98. Un monument grec du IIIe-IVe siècle termine par la prière du lapicide : Ἰησοῦ Χρειστέ, βοήθι τῷ γράψαντι πανοικί. *Mon. lit.*, n. 2782. Ailleurs, nous l'avons vu, on demande la rémission des péchés, la gloire du paradis. De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 58; Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 68. L'Orient surtout est riche en invocations de tout genre. La grande qualité de la prière, c'est l'humilité, comme le montrent les textes épigraphiques suivants : AGATIO SUBD(*iacono*) PECCATORI || MISERERE D(*eus*), Marchi, *Monumenti*, p. 239; EUSTATHIUS HUMILIS PECCATOR || TU QUI LEGIS ORA PRO ME ET HABEAS DOMINUM PROTECTOREM, *Mon. lit.*, n. 3517; *Criste, in mente habeas Marcellinu(m) peccatorem*, Kaufmann, *Handbuch*, p. 252; *Ippolyte in mente (habeas)* || *Petr(u)m peccatorem. Mon. lit.*, n. 4403. Du reste, encore dans d'autres circonstances les premiers chrétiens prenaient le titre de pécheur. De Rossi, *Bullet.*, 1879, édit. franç., p. 163; Marucchi, *Éléments*, t. I, p. 248. C'est ce même sentiment d'humilité qui, dès la fin du IIe siècle, a dû les engager à prendre, à la suite de l'apôtre, le titre de δοῦλος ou δούλη θεοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, de *servus* ou *serva*. De Rossi, *Bullet.*, 1888, p. 34, 35; 1883, édit. franç., p. 86. Souvent aussi les chrétiens portaient des noms, tels que les païens eux-mêmes n'en auraient pas donné de plus injurieux, de plus abjects. Mais il est difficile de dire, pour chaque cas en particulier, dans quelle mesure le sentiment d'humilité les a inspirés. Cf. Kneller, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. LXII (1902), p. 171-182, 272-286; Le Blant, *L'épigraphie en Gaule*, p. 93-96.

Rattachons à ce qui précède une double pratique fréquemment attestée surtout depuis la paix de l'Église. D'abord, celle de graver des signes religieux ou symboliques, des acclamations pieuses, des paroles de l'Écriture, des prières formelles sur les objets d'un usage commun, pour les sanctifier et protéger et pour élever l'âme à Dieu, par exemple, le monogramme du Christ, le signe de la croix, le poisson symbolique sur des briques, des amphores, des anneaux, des verres, des lampes, des entrées de maison. Cabrol, *Dictionnaire*, t. I, col. 14, 15; Leclercq, *ibid.*, col. 2403 sq.; t. II, col. 1322, etc.; *Revue bénédictine*, t. XXII (1905), p. 429 sq. Sur une brique romaine on lit : θεὸς βοηθός. *Röm. Quartalschrift*, t. IX (1895), p. 507. Des cornalines du Vatican et de la collection Le Blant portent le mot ΙΧΘΥϹ, qui figure fréquemment sur des linteaux de porte, etc. *Mon. lit.*, n. 4380, 4381. Sur la porte d'entrée d'une maison numidienne on voyait ces mots : DOMINE, PROTEGE NOMEN GLORIOSUM. Diehl, *op. cit.*, p. 39, n. 200. Deux lampes africaines présentent l'exhortation : DONATO (impératif) COR MAGISTRO VITA(*e*). *Nuovo bullet.*, 1902, p. 244, 245. Une autre portait : ἐγὼ εἰμὶ ἀνάστασις. *Mon. lit.*, n. 4387. Ailleurs, en Syrie, on lisait sur les monuments, sur des portes de maison des textes comme les suivants : Ἰχθύς ἀλληλούια; Σῶσον, κύριε, τὸν λαόν σου; κύρ(ιος) φυλάξῃ τὴν ἔσοδόν σου καὶ τὴν ἔξοδον ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως τῶν αἰώνων. Ἀμήν (Ps. CXX, 8); Κύριε, βοήθι τῷ οἴκῳ τούτῳ καὶ τοῖς οἰκοῦσιν ἐν αὐτῷ. Ἀμήν; Εἰ θεὸς ὑπὲρ ἡμῶν, τίς ὁ καθ'ἡμῶν; Δόξα αὐτῷ πάντοτε, etc. *Revue bénédictine*, t. XXII (1905), p. 429 sq.; M. de Vogüé, *La Syrie*

centrale, Paris, 1865 sq., p. 82, 87, etc. Dans sa salle à manger saint Augustin fit placer l'inscription suivante : *Quisquis amat dictis absentum rodere vitam | Hanc mensam indignam noverit esse suam.* De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 279, n. 4. Voir encore, pour ce paragraphe, Dölger, IXΘYC, p. 243-257, 262-350. Une autre pratique consistait à s'engager par vœux à une bonne œuvre, pour s'obliger davantage et être plus agréable à Dieu : un haut personnage de l'Afrique romaine promet de construire une basilique et remplit sa promesse d'accord avec les siens. *Corp. insc. lat.*, t. VIII, n. 9255; Diehl, *op. cit.*, p. 21, n. 99. Un fidèle d'Aquilée contribue au pavé de l'église. *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 1608; Diehl, *op. cit.*, p. 22, n. 103. La fin qu'on se propose, c'est la gloire de Dieu, l'honneur des saints, et surtout le salut éternel, PRO SALUTE SUA ET OMNIUM SUORUM. *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 1600; Diehl, *op. cit.*, p. 23, n. 108, 109.

6. *La fuite du monde.* — Le monde est un obstacle à notre salut. Mieux vaut y passer le moins longtemps possible, comme cette fille dont il est dit : ...ADEO B(*re*)VIUS VIXIT IN SECOLO (*sic*), UT SANCTIOR MIGRARET AD (*Dominum*)... CUI HOSTIA EST DECATA(*dicata*). *Corp. insc. lat.*, t. V, n. 8958; Diehl, *op. cit.*, p. 26, n. 126. Le monde est faux. Une certaine Mandrosa se félicite d'y avoir échappé : TRANSEGI || FALSI SECULI VITAM. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 392, n. 882. Au moment de la mort on quitte ses illusions : κόσμου πλάνην προλιπών. Kaibel, *Inscript. græc.*, n. 463. En le fuyant on se garantit la possession du ciel, comme le dit l'inscription du pape Célestin à Sainte-Sabine : ... QUI BONA VITÆ || PRÆSENTIS FUGIENS MERUIT SPERARE FUTURAM, De Rossi, *Inscript. christ.*, t. II*a*, p. 24, n. 27; ou encore cette autre : QUINTILIANUS··· || AMANS CASTITATEM || RESPUENS MUNDUM || REQUIESCET... Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. II, col. 2576. En pratique, il faut donc suivre le conseil de saint Cyprien, *De habitu virginum*, c. XXII, *P. L.*, t. IV, col. 462, qui se retrouve également sur une très ancienne épitaphe d'Autun : PER SÆCULUM SINE SÆCULI CONTAGIONE TRANSIVIT. Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 26; t. II, p. 603; De Rossi, *Bullet.*, 1892, p. 16. Cf. plus haut.

7. *La pureté.* — Elle nous assure la vie éternelle, comme l'indiquent plusieurs textes du IVe siècle : INTEGER ADQUE (*sic*) PIUS VITA ET CORPORE PURUS || ÆTERNO HIC POSITUS VIVIT CONCORDIUS ÆVO, Kaufmann, *Jenseitsdenkmäler*, p. 98; CASTULA... || PROPER. || ANS. KASTITA. || TIS. SUME || RE. PREMI || A. DIGNA || MERUIT || IMMARC(*ess*)IB || ILE(*m*). CORONA(*m*) || PERSEVERA || NTIBUS. TRIBU || ET. DEUS GR || ATIA(*m*). IN PACE, Wilpert, *Jungfrauen*, p. 49; DATILLÆ.. || CUIUS ANIMAM PRO CASTO SAN(*c*)TO (*vitæ proposito*) || NENO (= *nemo*) DUBITA(*t*) CŒLUM PE(*tiisse*). De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 320, n. 737. L'inscription africaine d'Euelpius, du IIIe siècle, appelle les chrétiens FRATRES PURO CORDE ET SIMPLICI. Renier, *Inscript. romaines de l'Algérie*, p. 489, n. 4025; *Mon. lit.*, n. 2808.

8. *Le péché.* — Il est le grand obstacle à notre salut. Une épitaphe romaine nous en donne la raison : *Nam* IUSTÆ *mentes foventur luce cælesti.* Xystus, *op. cit.*, t. II*a*, p. 103. C'est pourquoi les enfants morts en bas âge entrent directement au ciel : (*Euse*)BIUS INFANS PER ÆTATEM SENE(= *sine*)PECCA(*to* || *acc*)EDENS AD SANCTORUM LOCUM (= *le ciel*) IN PA || (*ce qui*) ESCIT, De Rossi, *Bullet.*, 1875, édit. franç., p. 30 sq.; *Nuovo bullet.*, 1904, p. 81; MAGUS, PUER INNOCENS, ESSE IAM INTER INNOCENTES CŒPISTI. Musée du Latran, p. IX, n. 31. C'est là une grande consolation pour les parents : SED QUONIAM NULLA MACULATUS SORDE RECESSIT, || NULLI FLENDUS ERIT, QUEM PARADISUS HABET, Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 507; SPES ÆTERNA TAMEN TREBUET (*sic*) SOLACIA LUCTUS || ÆTATES TENERAS QU(*o*)D PARADISUS (*h*)ABET. *Corp. insc. lat.*, t. XIII *b* (1905), p. 483, n. 7652; *Röm. Quartalschrift*, t. XXIV (1910), p. 86. Notons pour les adultes cette belle prière qu'on lit sur une épitaphe égyptienne d'un certain Schnoudi, mort en 344 et différent du grand saint copte du même nom (331-451) : ...πᾶν ἁμάρτημα || παρ' αὐτοῦ (le titulaire) πραχθὲν λόγῳ, ἔργῳ ἢ κα || τὰ διάνοιαν, ὡς ἀγαθὸς, καὶ φιλάνθρωπος Θεὸς, συγ || χώρησον ὅτι οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος ὃς ζήσε || ται καὶ οὐχ' ἁμαρτήσει. σὺ γὰρ μόνος Θεὸς || καί πάσης ἁμαρτίας ἐκτὸς ὑπάρχεις. Kaufmann, *loc. cit.*, p. 68 sq.

2° *Vertus familiales.* — Le mariage chrétien, nous l'avons vu, se distingue par la sainteté et la pureté de l'union, la paix et l'amour mutuel des époux, la vie de famille, par l'amour entre les parents et les enfants. Les manifestations en sont tellement multiples qu'il est inutile d'entrer dans des détails. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. II, col. 1020-1045. Notons ici un seul point : le soin de beaucoup de parents d'offrir et de consacrer de bonne heure leurs enfants à Dieu et à ses saints. Saint Paulin de Nole, *Poem.*, XXI, 66 sq., 314 sq., *P. L.*, t. LXI, col. 574, 584, et Prudence, *Peristeph.*, II, 521-524, *P. L.* t. LX, col. 330, nous attestent cet usage qui est confirmé par les monuments. Sur un marbre du Latran, p. VIII, n. 14, on dit d'un certain Prætextus âgé de 9 ans : NUTRICATUS DEO, CRISTO(*sic*), MARTURIBUS(*sic*). De Rossi, *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 29.

3° *Vertus civiques.* — Les premiers chrétiens n'oubliaient pas leur patrie terrestre. Abercius, au IIe siècle, célèbre sa petite ville natale qu'il appelle ἐκλεκτὴ, χρηστὴ πόλις, et il se souvient de la caisse municipale, quand il fixe l'amende à payer par ceux qui violeraient son tombeau. On était bien loin de refuser par principe les charges municipales, les places officielles. L'épigraphie nous fournit des noms de consuls, de préfets, de sénateurs, de hauts fonctionnaires à la cour, d'officiers supérieurs. De Rossi, *Bullet.*, 1888, p. 54; Marucchi, *Éléments*, t. I, p. 157, 160; De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 64, n. 101. Un certain Fl. Ursicianus a été MILITANS IN OFFICIO MAGISTRI. Musée du Latran, p. XII, n. 10; Perret, *op. cit.*, pl. 36, n. 116; Le Blant, *op. cit.*, t. I, p. 323, n. 223. Un *curator civitatis* est nommé sur un marbre de Bolsène de 376. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. II, col. 991. D'un certain Felicissimus il est dit : ... MILITAVIT ANN(*os*) XXXVI IN OFF(*icio*) VICARII INLIBATUS. Perret, *op. cit.*, t. VI, p. 162. Les titres des flamines municipaux ou de *sacerdotes provinciæ*, titres dépouillés de toute compromission avec l'idolâtrie, se retrouvent encore plus tard. De Rossi, *Bullet.*, 1878, édit. franç., p. 28-40. « L'opposition entre les devoirs du chrétien et ceux du citoyen paraît n'avoir pas été soupçonnée; on aimait sa ville natale; on se plaisait à rappeler les charges qu'on y avait exercées; on confiait à ses archives la copie de son testament; on se souvenait de son budget qu'on instituait son héritier éventuel. La conservation du monument funéraire rentrait dans le même ordre d'idées à peine modifiées par le christianisme. » Voir les preuves monumentales données par dom Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 80. Saint Clément de Rome nous avertit qu'on prie pour ceux qui détiennent le pouvoir. Au temps de Justinien on pouvait lire sur l'architrave de la porte principale de Spalato : + DEUS NOSTER + PRO-PI(*t*)IUS ESTO + || REI PUBLICÆ ROMANÆ. Diehl, *op. cit.*, p. 39, n. 199. Le prêtre Silvius édifie un

sanctuaire et y dépose des reliques : AEDIFICAVIT OPUS, SANCTORUM PIGNORA CONDENS || PRÆSIDIO MAGNO PATRIAM POPULUMQUE FIDELEM. Allegranza, *op. cit.*, p. 80; Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 221.

4° *Vertus sociales.* — La charité est le résumé des vertus sociales. Les chrétiens la pratiquaient dans une mesure inconnue jusqu'alors, de sorte que les païens eux-mêmes en étaient dans l'admiration. Tertullien, *Apologet.*, c. XXXIX, *P. L.*, t. I, col. 534.

D'abord vis-à-vis de leurs coreligionnaires. Sur un certain nombre de monuments des trois premiers siècles, ils se donnent le nom de *frères*, *fratres*, ἀδελφοι, ou d'*amis*, φιλοι, par exemple, sur celui d'Abercius du IIe siècle, sur celui d'Euelpius du IIIe et sur plusieurs autres. *Mon. lit.*, p. CXX-CXXI. A Rome, un défunt interpelle ses coreligionnaires et leur donne le nom de FRATRES BONI. *Mon. lit.*, n. 3446. La communauté chrétienne est une église de frères, ECCLESIA FRATRUM. *Mon. lit.*, n. 2808. Ailleurs, t. III, col. 455 sq., nous avons vu comment cet amour se manifeste en pratique.

Cet amour, les premiers chrétiens le pratiquaient encore vis-à-vis de ceux qui ne partageaient pas leur foi. A ce sujet l'épigraphie fournit également certaines indications bien précieuses. Souvent elle se sert de formules plus générales qui indiquent une charité, une amitié qui ne fait exception pour personne. Voici quelques textes : RUTA OMNIBUS SUBDITA ET AFFABI || LIS (IIe-IIIe siècle). *Mon. lit.*, n. 3098. D'un chrétien romain du IIIe siècle on dit : ΠΑCIN ΦΙΛΟC ΚΕ (=καὶ) ΟΥΔΕΝΙ ΕΧΘΡΟC; les mêmes formules en grec ou en latin se retrouvent sur plusieurs pierres du IIIe siècle. Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. II, col. 1050. Le côté négatif de la charité est plutôt exprimé sur le monument d'un certain Hermogène : μηδέ || να λυπήσας, μηδέ || να προσκρούσας. *Mon. lit.*, n. 3352. Puis c'est la charité envers les pauvres qu'on relève. L'épitaphe du lecteur Cinamius Opas († 377) l'appelle *amicus pauperum*. Le même titre est donné à un homme de la classe ouvrière; sa femme est appelée *amatrix paupeorum* (sic). De Rossi, *op. cit.*, t. I, p. 124, n. 262; p. 42, n. 62. Sur d'autres pierres de la même époque nous trouvons les qualificatifs : *pater pauperum* (*pauperorum*) (cf. Job, XXIX, 16), *pauperibus locuples*, *sibi pauper*, *parcus opum nulli*, *largus et ipse...* Cæsar, *Observationes*, p. 48, 49. Cf. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 23, n. 386; p. 59, n. 407; p. 122, n. 450. Quelques prêtres de l'Asie-Mineure reçoivent des éloges particuliers. Xystus, *op. cit.*, t. II*a*, p. 270 sq. On avait, en effet, une haute idée de la charité et de l'efficacité de l'aumône, comme le témoigne cette inscription de la fin du IVe siècle, qui se trouvait à l'entrée d'une église africaine : CLAUSULA IUSTITIAE EST : || MARTYRIUM VOTIS OPTARE; || HABES ET ALIAM SIMILEM : AE || LEMOSINAM VIRIBUS FACERE. De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 94; Diehl, *op. cit.*, p. 30, n. 150. Ailleurs on mentionne les soins donnés aux captifs, par exemple, sur le monument de la gauloise Eugénie : CAPTIVOS OPIBUS VINCLIS LAXAVIT INIQUIS. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 284, n. 543; Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. II, col. 2125.

Dès l'origine la nouvelle religion prit soin des enfants abandonnés. *Nuovo bullet.*, 1901, p. 243, n. 14. A ce sujet on pourrait citer les monuments provenant des plus anciennes parties de Sainte-Priscille. Il en résulte qu'on les traitait comme ses propres enfants, qu'on avait soin de leur éducation, de leur sépulture, etc. L'expression de la reconnaissance des *alumni* pour les parents adoptifs revient assez fréquemment sur les épigraphes. Voir, pour le détail, Leclercq, *Dictionnaire d'arch. chrét.*, t. I, col. 1295-1299; t. II, col. 1046.

Les relations entre les maîtres et les serviteurs sont inspirées par la charité. Quelques très rares colliers d'esclaves, et l'une ou l'autre épitaphe rappellent cette institution sociale. De Rossi, *Bullet.*, 1863, édit. ital., p. 25 sq.; 1874, édit. franç., p. 41-42; Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. II, p. 762, 763. Si on n'a pas tout de suite aboli l'esclavage, les maximes de l'Évangile pénétraient de plus en plus dans la pratique. Par l'épitaphe du diacre Severus († vers 300) nous apprenons que sa sœur était DULCIS PARENTIBUS FAMULISQUE. D'un autre chrétien on dit : BLANDUS ERAS SERVIS. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 122, 123. Ailleurs, les serviteurs et esclaves partageaient la sépulture de leurs maîtres. Parfois les serviteurs rendent eux-mêmes témoignage à la grande bonté de leurs patrons : sur un sarcophage de l'année 217, un certain Prosenes, revêtu de beaucoup de dignités, est appelé PATRONUS PIISSIMUS. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. 9, n. 5. Sur un marbre du IIIe siècle trouvé à Sainte-Agnès on lit : CAEL · PLACIDO · EVOK(*ato*) || PLACIDA FILIA · ET || PECULIUS · LIB. (=*libertus*) PATRONO || DULCISSIMO. *Röm. Quartalschrift*, t. XVII (1903), p. 90. Un monument gaulois de 501 mentionne même l'affranchissement d'un esclave PRO REDEMPTIONEM (*sic*) ANIMAE SUAE, c'est-à-dire du maître. Cette façon d'agir vis-à-vis des esclaves n'était pas seulement un acte d'humanité, mais surtout l'accomplissement du précepte évangélique et une garantie de miséricorde de la part du souverain juge. Le Blant, *op. cit.*, t. II, p. 6-8, n. 374.

Pour la bibliographie très étendue sur l'inscription d'Abercius, nous renvoyons à l'article ABERCIUS, t. I, col. 57, aux indications supplémentaires du P. Xystus (Scaglia), *Notiones archæologiæ christianæ*, t. II*b*, p. 358 sq., et à la brochure de Lüdtke et Nissen, *Die Grabschrift des Aberkios*, Leipzig, 1910. Les articles de revue ne sont cités ici que d'une manière exceptionelle. Observons encore que depuis une dizaine d'années la *Revue d'histoire ecclésiastique* de Louvain et la *Römische Quartalschrift* (par la plume de Mgr Kirsch) rendent régulièrement compte, sous une rubrique spéciale, des dernières publications épigraphiques.

Allegranza, *De sepulcris christianorum in ædibus sacris, Accedunt inscriptiones sepulcral. christ.*, Milan, 1773; Allemer et Terrebasse, *Inscriptions antiques et du moyen âge de Vienne en Dauphiné*, 1875 sq.; *Anthologia græca carminum christianorum*, par W. Chris et M. Paranikas, Leipzig, 1871; *Anthologia latina*, cf. Bücheler et Ihm; P. Apianus et B. Amantius, *Inscriptiones sacrosanctæ vetustatis*, Ingolstadt, 1534; Aringhi, *Roma subterranea novissima*, 2 vol., Rome, 1651 (1659); trad. allemande de Baumann, *Abgebildetes, unterirdisches Rom...*, Arnheim, 1668; Armellini, *Il cimitero di S. Agnese sulla via Nomentana*, Rome, 1880; Id., *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, Rome, 1893; Id., *Lezioni di archeologia cristiana*, Rome, 1898; Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 619-630; Batiffol, *La littérature grecque*, Paris, 1897, p. 114-124; Bayet, *De titulis Atticæ christianis antiquissimis commentatio historica et epigraphica*, Paris, 1878; Becker, *Roms altchristl. Cœmeterien*, Dusseldorf, 1874; Id., *Die Inschriften der römischen Cœmeterien*, 1876; Id., *Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches*, 2e édit., Gera, 1876; Id., *Die heidnische Weiheformel* D M (S). DIS MANIBUS *scil.* SACRUM *auf altchristlichen Grabsteinen*, Gera, 1881; Bernasconi, *Le antichi lapidi cristiane di Como*, Côme, 1861; Bertoletti, *Spicilegio epigrafico modenese* (supplément aux travaux de Cavedoni), Modène, 1877; Bertoli, *Le antichità d'Aquileia*, Venise, 1739; Besnier, *Les catacombes de Rome*, Paris, 1909; cf. Cagnat; Beurlier, *Épitaphes d'enfants dans l'épigraphie chrétienne*, dans *Société nationale des antiquaires de France, Centenaire, 1804-1904, Recueil de Mémoires*, Paris, 1904; Bianchini, *Demonstratio historiæ eccles. quadripartitæ comprobatæ monumentis pertinentibus ad fidem temporum et gestorum*, Rome, 1752-1754; Bilczewski, *Archeologia chrzescianska wobec historyi i dogmatu* (*L'archéologie chrétienne*

et ses rapports avec l'histoire ecclésiastique et le dogme), Cracovie, 1890; Binterim, voir Pellicia; Blampignon, *De S. Cypriano et de primæva Carthaginiensi ecclesia*, Paris, 1862; de Boissieu, *Inscriptions antiques de Lyon*, Lyon, 1846-1854; Boldetti, *Osservazioni sopra i cimiteri de santi martiri ed antichi cristiani di Roma*, Rome, 1720; Bonanni et Mirabella, *Delle antiche Siracuse*, 2 vol., Palerme, 1717; Bosio, *Roma sotterranea*, édit. Severano, Rome, 1632; un résumé du grand ouvrage paru à Rome, 1650; Bottari, *Roma sotterranea*, 3 vol., Rome, 1737, 1747, 1754; cf. *Diction. d'arch. chrét.*, de dom Cabrol, t. II, col. 1096 sq.; Botti, *Le iscrizioni cristiane d'Alessandria*, dans le *Bessarione*, 1900, fasc. 47-52; Brunati, *Musæi Kircheriani inscriptiones ethnicæ et christianæ*, Milan, 1837; Bruzza, *Iscrizioni antiche di Vercelli*, Rome, 1874; Bücheler, *Anthologia latina, pars posterior : carmina latina epigraphica*, Leipzig, 1895-1897; Bulić, *Inscriptiones, quæ in C. R. museo archeologico Salonitano Spalati asservantur, pars tertia* (inscriptions chrétiennes), Spalato, 1888; Id., nombreux articles dans le *Bullettino di archeologia e storia dalmata;* Buonarruoti, *Osservazioni sopra alcuni frammenti di vasi antichi di vetro ornati di figure, trovati ne' cimiteri di Roma*, Florence, 1716; Burmann, *Anthologia veter. latin. epigr. et poematum*, Amsterdam, 1759; Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1903 sq.; Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiæ liturgica*, Paris, 1902, t. I, p. XCII-CLII, CCII-CCXV, 1*-103*, 154*-190*; Cæsar, *Observationes ad ætatem titulorum latinorum christianorum definiendam spectantes*, Bonn, 1896; Cagnat et Besnier, *Revue des publications épigraphiques*, dans la *Revue archéologique*, Paris, 1902 sq.; Cardinali, *Iscrizioni antiche Veliterne illustrate*, Rome, 1823; Carton, *Découvertes archéologiques et épigraphiques faites en Tunisie*, Paris, 1895; Castello, cf. Torremuzza; Cavedoni, *Ragguaglio storico archeologico di un antico cimitero cristiano scoperto nelle vicinanze di Chiusi*, Modène, 1852; Id., *Ragguaglio storico archeologico di due antichi cimiteri cristiani della città di Chiusi*, Modène, 1853 (1854); Id., *Annotazioni al fasc. 2 del vol. IV del C. I. G.*, Modène, 1860, etc.; cf. Cabrol, *Dictionnaire*, t. II, col. 2706 sq.; Church, *Zur Phraseologie der lateinischen Grabinschriften*, dans l'*Archiv für lateinische Lexicographie*, Munich, 1901, t. XII, p. 215-238; Id., *Beiträge zur Sprache der lateinischen Grabinschriften*, *ibid.*, 1901; Ciampini, *Vetera monimenta*, 2 vol., Rome, 1690-1699; *Corpus inscriptionum græcarum*, par Bœckh, Franz Curtius, Kirchhoff, 4 vol., Berlin, 1825-1877, surtout le fasc. 2 du t. IV, dans le *Nouveau Corpus*; cf. Kaibel et Hiller von Gærtringen; *Corpus inscriptionum latinarum*, Berlin, 1863 sq.; en particulier, t. III (Asie, Grèce Illyrie); suppléments, 1873 et 1899 sq.; t. V (Gaule cisalpine), 1872, 1877; avec supplément, 1884; t. VIII (Afrique), 1881; suppléments, 1891, 1894; t. IX (Calabre, Pouille, etc.), 1883; t. X (Bruttium, Sicile, etc.), 1883; t. XI (Émilie, Étrurie, etc.), 1888; t. XII et XIII (Gaules, Germanie), 1888, 1899; t. XIV (Latium), 1887; t. XV (Rome : *Instrumentum domesticum*), 1891, 1899; Corsini, *Notæ Græcorum*, Florence, 1749 (avec dissertations à la suite); Crum, *Coptic monuments*, dans le *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire*, Leipzig et Le Caire, t. IV, 1902; Cumont, *Les inscriptions chrétiennes de l'Asie-Mineure*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome*, t. XV (1895), p. 245-299; Danzetta, *Theologia lapidaria, id est, inscriptiones ad theologiam, disciplinam et ritus pertinentes*, Cod. Vatic. 8324; cf. De Rossi, *Inscript. christ.*, t. I, p. XXI*; Delattre, *L'épigraphie chrétienne à Carthage*, dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des catholiques*, Paris, 1891, sect. *Sciences religieuses*, p. 134-157; Id., *Musée Lavigerie de Saint-Louis de Carthage, Partie chrétienne*, Paris, 1900; nombreux articles sur l'épigraphie chrétienne dans les *Missions catholiques*, le *Cosmos*, la *Revue tunisienne*, etc.; voir le détail dans Cabrol, *Diction. d'arch. chrét.*, t. II, col. 2327 sq.; Diehl, *Lateinische christliche Inschriften*, dans *Kleine Texte für theolog. und philolog. Vorlesungen und Untersuchungen*, de Lietzmann, fasc. 26-28, Bonn, 1903; Dölger, ΙΧΘΥC. *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, t. I, *Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen*, Rome, 1910; Doni, *Inscriptiones antiquæ cum notis*, édit. Gorius, Florence, 1731; Dumont, *Inscriptions de Thrace*, dans *Archives des Missions scientifiques*, Paris, 1876; Id., *Mélanges d'archéologie et d'épigraphie*, édit. Homolle, Paris, 1892; Egli, *Die christlichen Inschriften der Schweiz vom IV-IX Jahrhundert*, dans *Mitteilungen der antiquarischen Gesellschaft in Zürich*, t. XXIV, 1, Zurich, 1895; Ehrhard, *Zur christlichen Epigraphik*, dans *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, t. LXXI (1890), p. 179-208; Fabretti, *Inscriptionum antiquarum, quæ in ædibus paternis asservantur, explicatio*, Rome, 1699; 2e édit., 1702; Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Laterans*, Leipzig, 1890 (passim); Fleetwood, *Inscriptionum antiquarum sylloge*, Londres, 1691; Forcella et Seletti, *Iscrizioni cristiane in Milano anteriori al IX secolo*, Codogno, 1897; Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterranea*, dans *Abhandlungen der K. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I Classe, t. XX, sect. III, 1897, p. 673-862; Führer et Schultze, *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens*, dans *Jahrbuch des Kaiserl. Deutschen Archäol. Instituts*, VIIe supplément, Berlin, 1907; Garrucci, *Mélanges d'épigraphie ancienne*, 2 livr., Paris, 1856, 1857; Gazzera, *Delle iscrizioni cristiane antiche del Piemonte e dell' inedita epigrafe di Rustico, vescovo di Torino*, Turin, 1849; *Appendice*, 1850; Genèr, *Theologia dogmatico-scholastica... sacræ antiquitatis monumentis illustrata*, 6 vol., Rome, 1767-1777; Gensichen, *De Scripturæ sacræ vestigiis in inscription. lat. christ.* (Diss.), Greifswald, s. d. (1910); di Giovanni, *L'archeologia cristiana in sostegno della teologia e dell' apologetica*, dans *Il monitore ecclesiastico di Monreale*, 1894, fasc. 9-10; Gori, *Inscriptionum antiquarum Græcarum et Romanarum, quæ in urbibus Etruriæ exstant, partes tres*, Florence, 1726-1743; Id., *Xenia epigraphica*, Iéna, 1755; Id., *Thesaurus veterum diptychorum*, 3 vol., Florence, 1759; Id., cf. Doni; Greeven, *Die Siglen D. M. auf altchristlichen Grabschriften und ihre Bedeutung*, Rheydt, 1897; Gregorutti, *Le antiche lapidi di Aquileia*, Trieste, 1877; Id., *Iscrizioni inedite*, dans *Archeografo triestino*, 1879-1880; Gruter, *Inscriptiones antiquæ totius orbis Romani in corpus redactæ*, 2 vol., Heidelberg, 1603; 2e édit. par Grævius, 4 vol., Amsterdam, 1707; Gsell, *Recherches archéologiques en Algérie*, Paris, 1893; Guasco, *Musæi Capitolini antiquæ inscriptiones*, Rome, 1775; Gudius, *Antiquæ inscriptiones quum græcæ tum latinæ*, Leeuwarden, 1731; Hettner, *Die Römischen Steindenkmäler des Provinzialmuseums zu Trier*, Trèves, 1893, p. 141-179 *Christliche Grabdenkmäler*; Hiller de Gærtringen, *Inscriptiones græcæ insularum maris Ægæi*, fasc. 1 et 3, Berlin, 1895-1898; fasc. 2, édit. Platon, 1899; Hübner, *Inscriptiones Britanniæ christianæ*, Berlin, 1876; Id., *Inscriptiones Hispaniæ christianæ*, Berlin, 1871; *Supplementum* (*ad Inscr Hisp. christ.*), Berlin, 1900; Id., *Exempla script. epigraph. lat.*, Berlin, 1885; Iacuzio (Iacutius), *De epigrammate SS. Bonusæ et Mennæ*, Rome, 1758; Ihm, *Damasi epigrammata* (*Anthol. latinæ supplementa*, t. I), Leipzig, 1895; Id., *Die Epigramme des Damasus*, dans *Rhein. Museum*, 1895, p. 200 sq.; Jalabert, art. *Épigraphie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de d'Alès, Paris, 1910, t. I, col. 1404-1457; Id., dans *Recherches de science religieuse*, Paris, 1910, p. 68 sq.; 1911, p. 59 sq.; Jorio, *Dichiarazione di alcune iscrizioni pertin. alle catacumbe di san Gennaro*, Naples, 1839; Jullian, *Inscriptions romaines de Bordeaux*, Bordeaux, 1890, t. II; Kaibel et Lebègue, *Inscriptiones græcæ Siciliæ et Italiæ, additis græcis Galliæ, Hispaniæ, Britanniæ, Germaniæ inscriptionibus*, Berlin, 1890; Kaufmann, *Die sepulkralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Urchristenthums*, Mayence, 1900; Id., *Handbuch der christlichen Archæologie*, Paderborn, 1905, p. 191-274; Id. *Manuale di archeologia cristiana*, Rome, 1908; Id., *Inscriptions, Early christian*, dans *Catholic Encyclopedia*, New-York, 1910, t. VIII, p. 42 sq.; Kirsch, *Les acclamations des épitaphes chrétiennes de l'antiquité et les prières liturgiques pour les défunts*, dans *Compte rendu du quatrième Congrès scientifique international des catholiques*, Xe section, Fribourg, 1898, p. 113-122; Id., *Die Acclamationen und Gebete der altchristlichen Grabschriften*, Cologne, 1897; Id., *Die christliche Epigraphik und ihre Bedeutung für die kirchengeschichtliche Forschung*, Fribourg, 1898; Klingenberg, *Die römischen Grabdenkmäler Kölns* (§ 7, Les monuments chrétiens), dans *Jahrbuch des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland*, t. CVIII-CIX (1902), p. 80 sq.; Koumanoudis, Ἐπιγραφαὶ Ἀττικῆς ἐπιτύμβιοι, Athènes, 1871; Kraus, *Roma sotterranea*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 431-485; Id., *Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer*, 2 vol., *ibid.*, 1882-1886; surtout t. II, p. 39-58;

Id., *Die christlichen Inschriften der Rheinlande*, Fribourg-en-Brisgau, 1890-1894 (surtout t. I); Künstle, *Die altchristlichen Inschriften Afrikas als Quelle für christl. Archäologie und Kirchengeschichte*, dans *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, t. LXVII (1885), p. 58 sq., 415 sq.- Le Bas et Waddington, *Voyage archéologique en Grèce et en Asie Mineure*, II[e] partie: *Inscriptions grecques et latines*, t. III (1870); Le Bas, *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce par la Commission de Morée*, 3 fasc., Paris, 1835-1837; Id., *Inscriptions des îles de la mer Égée*, Paris, 1839; Le Blant, *Recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII[e] siècle*, 2 vol., Paris, 1856, 1865; Id., *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, 1892; Id., *Sur les graveurs des inscriptions antiques*, Paris, 1859; Id., *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*, Paris, 1869; Id., *L'épigraphie chrétienne en Gaule et dans l'Afrique romaine*, Paris, 1890; Id., *Paléographie des inscriptions chrétiennes du III[e] siècle à la fin du VIII[e]*, dans la *Revue archéologique*, 3[e] série, t. XXIX, p. 177 sq., 345 sq.; t. XXX, p. 30 sq., p. 171 sq.; t. XXXI, 172 sq.; paru séparément, Paris, 1897; Id., *750 inscriptions de pierres gravées inédites ou peu connues*, dans les *Mémoires de l'Institut national de France*, Paris, 1898, t. XXXVI (p. 121-133, inscript. chrét.); Leclercq, très nombreux articles dans le *Dict. d'arch. chrétienne*, cf. Cabrol; Id., *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, appendice, p. 381-432; Id., *Mélanges d'épigraphie chrétienne*, dans la *Revue bénédictine*, Maredsous, 1905, t. XXII, p. 65-90, 429-446; t. XXIII (1906), p. 87-97; Lefebvre, *Inscriptions chrétiennes du Musée du Caire*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Paris, 1903; Id., *Recueil des inscriptions grecques chrétiennes d'Égypte*, Le Caire, 1907; Liverani, *Spicilegium Liberianum*, Florence, 1863; Id., *Le catacombe e antichità cristiane di Chiusi*, Sienne, 1872; Lowrie, *Christian art and archeologie*, Londres, 1901; Id., *Monuments of the early Church. A hand book of christian Archæology*, New York, 1906; Lupi, *Dissertatio et animadversiones ad nuper inventum Severæ martyris epitaphium*, Palerme, 1734; Id., *Dissertazioni, lettere ed altre operette*, Faenza, 1785; Mabillon, *Iter italicum litterarium*, Paris, 1687; Mac Caul, *Christian epitaphs of the first six centuries*, Toronto et Londres, 1869; Maffei, *Museum Veronense*, Vérone, 1749; Mamachi, *Originum et antiquitatum christian. libri XX*, 5 vol., Rome, 1749-1755; 2[e] édit., 6 vol., Rome, 1842-1851; Marangoni, *Acta S. Victorini illustrata cum appendice de cœmeterio S. Saturnini*, Rome, 1740; Id., *Delle cose gentilesche e profane trasportate ad uso ed ornamento delle chiese*, Rome, 1744; Marchi, *I monumenti delle arte cristiane primitive nella metropoli del cristianesimo*, Rome, 1844; Margherini, *Inscriptiones ant. basilicæ s. Paull*, Rome, 1654; Marini, 31 vol. manuscrits à la Bibliothèque vaticane; Id., *Iscrizioni antiche delle ville de' palazzi Albani*, Rome, 1785; Id., *Gli atti e monumenti de' fratelli Arvali*, Rome, 1795; Id., *Collectio inscriptionum christianarum*, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1831, t. V; Marriot, *Testimony of the Catacombs*, Londres, 1870; Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 3[e] édit., Paris, 1889, surtout p. 357-378; Marucchi, *Guida del Museo cristiano Lateranense*, Rome, 1898, p. 87-163; Id., *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris et Rome, 1900, t. I, p. 141-255; t. II; 2[e] édit., 1903-1906; Id., *Guida delle catacombe romane*, Rome, 1903; Id., *Guida del cimitero i Priscilla*, Rome, 1903; Id., *Roma sotterranea cristiana*, nouv. série, t. I, *Monumenti del cimitero di Domitilla*, Rome, 1909; Id. *Epigrafia cristiana* (manuel d'épigraphie chrétienne collection Hœpli), Milan, 1910; Id., *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense*, Milan, 1910; Merenda, *S. Damasi papæ opuscula et gesta cum notis Sarazanii iterum collecta*, Rome, 1754; Merkle, *Die ambrosianischen Tituli*, dans la *Römische Quartalschrift*, Rome, 1896, t. X, et séparément; Migne, *Dictionnaire d'épigraphie chrétienne*, dans *Nouvelle encyclopédie théologique*, Paris, 1852, t. XXX; Millet, Pargoire et Petit, *Recueil des inscriptions chrétiennes de l'Athos*, dans *Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome*, Paris, 1904; Mirabella, *Delle antiche Siracuse*, Palerme, 1717; cf. Bonanni; Mommsen, *Inscriptiones regni Neapolitani latinæ*, Leipzig, 1852; Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*. Paris, 1901 sq., passim; Id., nombreux articles épigraphiques dans la *Revue archéologique*, 1902 sq.; dans la *Revue de philologie*, t. XXXIII (1909), p. 112-161 (sur l'épigraphie donatiste); dans *Mémoires présentés à l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, t. XII (1907), p. 161-339, etc.: *Monumenta liturgica*, cf. Cabrol et Leclercq; Morcelli, *Commento all' iscrizione sepolcrale della S. martire Agape*, Brescia, 1795; Id., *De stylo inscriptionum latin.*, Rome, 1781; Id., *Opera epigraphica*, Padoue, 1819 sq., t. I-III; Müller, *Christliche Inschriften*, dans la *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3[e] édit., Leipzig, 1900, p. 167-183; Id., *De latinitate inscription. Galliæ christianarum* (Diss.), s. d.; Muratori, *Novus thesaurus veterum inscriptionum*, Milan, 1739-1742; Nicolai, *Della basilica di San Paolo*, Rome, 1815 (inscr. chrét. de Saint-Paul); Northcote, *Epitaphs of the catacombs or christian inscriptions in Rome during the first four centuries*, Londres, 1878, la 2[e] édition figure comme supplément à la 2[e] édit. de sa *Roma sotterranea*, Londres, 1879; Oderici, *Dissertationes et adnotationes in aliquotined. vet. inscriptionum*, Rome, 1765; Id., *Sylloge veterum inscriptionum*, Rome, 1765; Olcott, *Thesaurus linguæ latinæ epigraphicæ* (*A dictionary of the latin inscriptions*), Rome, 1904 sq.; Olivieri, *Marmora Pisaurensia notis illustrata*, Pesaro, 1738; Orsi, plusieurs articles avec 361 inscriptions dans *Notizie degli scavi*, 1893, 1895, et dans *Römische Quartalschrift*, t. X (1896); Osann, *Sylloge inscript. antiquar. græc. et latinar.*, Leipzig, 1834; Pasquini, *Ragguaglio di un antico cimitero di cristiani in vicinanza di Chiusi*, Sienne, 1831; Id., *Relazione di un antico cimitero... con le iscrizione ivi trovate*, Montepulciano, 1833; Passionei, *Iscrizioni antiche disposte per ordine*, Lucques, 1763; Pelka, *Altchristliche Ehedenkmäler*, Strasbourg, 1901, p. 1-87; Pellicia, *De christianæ Ecclesiæ primæ, mediæ et novissimæ antiquitatis politia*, 4 vol., Verceil, 1777; nouv. édit. par Ritter et Braun, Cologne, 1829-1838; son traité *De re lapidaria et siglis veterum christianorum* est traduit en allemand dans Binterim, *Denkwürdigkeiten der christ.-katholischen Kirche*, Mayence, 1825, t. II *a*; Perret, *Les catacombes de Rome*, Paris, 1852, 1855 (planches moins fantaisistes que pour la peinture), t. V et VI, p. 137-190; Perrot, Guillaume et Deblet, *Exploration archéologique de la Galatie et de la Bithynie*, Paris, 1862; Piper, *Einleitung in die monumentale Theologie*, Gotha, 1867, p. 38-40, 817-908; Id., *Zur Geschichte der Kirchenväter aus epigraphischen Quellen*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Gotha, 1876; Id., *Über den Gewinn aus Inschriften für Kirchen-und Dogmengeschichte*, dans *Jahrbücher der Theologie*, Gotha, 1876, t. XXI; Pirson, *La langue des inscriptions latines de la Gaule*, dans *Bibliothèque de la faculté de philos. et lettres de l'Université de Liége*, fasc. 11, Liége, 1901, p. 1-326; les c. I et II (*la phonétique* et *la lexicographie*) ont paru séparément en 1900; Pitra, *Inscriptions des six premiers siècles de Rome chrétienne*, Paris, 1861; cf. encore Marini et De Rossi; Plessis, *Épitaphes* (poésie latine), *Textes choisis et commentaires* (collection Minerva), Paris, 1905; Prentice, *Fragments of an early christian liturgy in Syrian inscriptions*, dans *Transactions and Proceedings of the American philological association*, Boston, 1902, t. XXXIII; Id., *Greek and Latin inscriptions*, dans *Publications of an American archæological Expedition to Syria in 1899-1900*, III[e] part., New York et Londres, 1908; Id. et Littmann, *Greek and latin Inscriptions in Syria*, dans *Publications of the Princeton University Archæological Expedition to Syria in 1904-1905*, III[e] division, sect. B, 1-3, Leyde, 1908-1909; Rabeau, *Le culte des saints dans l'Afrique chrétienne d'après les inscriptions et les monuments figurés*, Paris, 1903; Ramsay, *The cities and bischoprics of Phrygia*, Oxford, 1895, 1897, t. I *a* et *b*; Id., *Studies in the history and art of the eastern provinces of the Roman Empire*, Aber een, 1906; Reinesius, *Syntagma inscriptionum antiquarum... quarum omissa est recensio in Gruteri opere*, Leipzig et Francfort, 1682; Renier, *Recueil des inscriptions romaines de l'Algérie*, Paris, 1855; Ritter, *De compositione titulorum christianorum sepulcralium in Corpore inscr. græcar. editarum*, Berlin, 1877; Id., *De titulis græcis christianis commentatio altera*, Berlin, 1880; Rivinus, *S. Damasi carmina sacra*, Leipzig, 1652; Roller, *Les catacombes de Rome*, 2 vol., Paris, 1881-1882; De Rossi, *De*

christianis monumentis ΙΧΘΥΝ *exhibentibus*, dans Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. III, p. 545-584; Id., *De christianis titulis carthaginiensibus, ibid.*, Paris, 1858, t. IV, p. 505-538; Id., *Inscriptiones christianæ urbis Romæ septimo sæculo antiquiores*, Rome, 1861, t. I; 1888, t. II; Id., *La Roma sotterranea*, 3 vol., Rome, 1864, 1867, 1877; Id., *Bullettino di archeologia cristiana*, Rome, 1863-1894; Id., *Il museo epigrafico Pio-Lateranense*, dans *Triplice omaggio alla Santità di papa Pio IX*, Rome, 1877, p. 77-129 et 24 pl.; Sanguinetti, *Iscrizioni cristiane della Liguria dei primi tempi fino al mille*, Gênes, 1875 (avec deux suppléments); Sarazani, *S. Damasi papæ opera*, Rome, 1638; Paris, 1672; Scaglia, cf. Xystus; Schmid, *Das unterirdische Rom*, Brixen, 1908; Schultze, *Die Katakomben*, Leipzig, 1882, p. 233 sq.; Id., *Der theologische Ertrag der Katakombenforschung*, 1882; cf. Führer; Schwarze, *Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besonderer Verwertung der archäologischen Funde*, Gœttingue, 1892; Seletti, cf. Forcella; Smetius, *Inscriptiones antiquæ*, Leyde, 1588; Smith et Cheetham, *Dictionary of christian antiquities*, 2 vol., Londres, 1876-1880; 2e édit., 1893, t. I, p. 841-862; Spon, *Miscellanea eruditæ antiquitatis, in quibus marmora... Grutero, Boissardo, Reinesio ignota, illustrantur*, Lyon, 1685; Steiner, *Codex inscript. roman. Rheni*, Darmstadt, 1837; Id., *Inscriptiones Danubii et Rheni*, Seligenstadt, 1851; Id., *Sammlung und Erklärung altchristlicher Inschriften der oberen Donau und des Rheins*, 2e édit., Seligenstadt, 1859; Strazzula, *Studio critico sulle iscrizioni cristiane di Siracusa*, Syracuse, 1895; Id., *Studi di epigrafia Siciliana*, dans *Archivio storico Siciliano*, Palerme, 1896, fasc. 3 et 4; Id., *Museum epigraphicum, seu inscriptionum, quæ in Syracusanis catacumbis repertæ sunt, corpusculum*, dans *Documenti per servire alla storia di Sicilia*, IIIe section, t. III (paru également séparément), Palerme, 1897; Taccone-Gallucci, *Epigrafi cristiane del Bruzio*, Reggio en Calabre, 1905; Tononi, *Iscrizioni cristiane nel Piacentino anteriori al secolo decimo*, cité dans *Nuovo bullet.*, 1899, p. 84; Torremuzza (Castello di), *Le antiche iscrizioni di Palermo raccolte e spiegate*, Palerme, 1782; Id., *Siciliæ et objacentium insularum veterum inscriptionum nova collectio*, Palerme, 1769; 2e édit., 1784; Vermiglioli, *Le antiche iscrizioni Perugine*, Pérouse, 1805; 2e édit., 1834; Vidua, *Inscriptiones antiquæ græcæ in Turcico itinere collectæ*, Paris, 1826; A. de Waal, *Altchristliche Inschriften*, dans le *Kirchenlexikon* de Fribourg-en-Brisgau, t. VI (1889), p. 783-794; Id., *Sänger und Gesang auf christlichen Inschriften Roms*, dans *Der Katholik* de Mayence, 1895; Id., *Le chant liturgique dans les inscriptions romaines du IVe au IXe siècle*, dans *Compte rendu du troisième Congrès scientifique international des catholiques*, IIe section, Bruxelles, 1895, p. 310-317; Id., *Die Psalmen in den Katakomben*, dans *Friedensblätter*, Augsbourg, 1896; Id., *Il simbolo apostolico illustrato delle iscrizioni dei primi secoli*, Rome, 1896; Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, 1870; cf. Le Bas; Weber, *Die römischen Katakomben*, 3e édit., Ratisbonne, 1906, p. 45-75; Id., *Les catacombes romaines*, trad. franç., Paris, 1903; Wilmanns, *Exempla inscriptionum latin.*, Berlin, 1873; Wilpert, *Prinzipienfragen der christlichen Archäologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1889; Id., *Ein Cyclus christologischer Gemälde, ibid.*, 1891, p. 30-50; Id., *Die gottgeweihten Jungfrauen in den ersten Jahrhunderten der Kirche, ibid.*, 1892; Id., *Die altchristlichen Inschriften Aquileias*, dans l'*Ephemeris Salonitana* (paru également séparément), Zara, 1894, p. 37-58; Withrow, *The catacombs of Rome*, 1890; Wolter, *Die römischen Katakomben* (2 brochures), Francfort, 1866; Xanthudides, Χριστιανικαὶ ἐπιγραφαὶ ἐκ Κρήτης, Athènes, 1903, p. 49-163; Xystus (le P. Sisto ou Xystus Scaglia), *Notiones archæologiæ christianæ disciplinis theologicis coordinatæ*, Rome, 1909, t. II *a*, *Epigraphia*; Rome, 1910, t. II *b*, p. 3-52; Id., *Manuale di archeologia cristiana, coordinata alle discipline theologiche*, Rome, 1910; Zaccaria, *De veterum christianarum inscriptionum in rebus theologicis usu*, Venise, 1761, reproduit dans Migne, *Theologiæ cursus completus*, t. V (1838), col. 309-396; Id., *Marmora Salonitana in ordinem digesta*, Turin, 1752.

Les publications périodiques qui renferment des articles concernant l'épigraphie chrétienne sont, avec leurs dates initiales, les suivantes : *Académie des inscriptions et belles-lettres : Comptes rendus* et *Mémoires*, Paris, 1854 sq.; *Académie d'Hippone : Comptes rendus*, 1865 sq.; *American journal of Archæology and of the history of the fine arts*, 1885-1908; *Société des antiquaires de France : Mémoires de l'Académie celtique*, 1807-1812; *Mémoires*, etc., 1817; *Annuaire*, etc., 1849-1855; *Bulletin trimestriel*, 1857 sq.; *Archäologisch-epigraphische Mitteilungen aus Oesterreich-Ungarn*, 1877 sq.; elles sont continuées dans les *Jahreshefte des œsterreichisch-archäologischen Instituts in Wien*, Vienne, 1898 sq.; *Archäologisches Institut, Kaiserlich-Deutsches : Jahrbücher* et *Mitteilungen*, 1886 sq.; *Archives des Missions scientifiques*, Ire série, Paris, 1864 sq.; *Il Bessarione*, Sienne-Rome, 1897 sq.; *Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques*, 1883 sq.; *Bulletin des antiquités africaines*, Paris, Oran, 1882 sq.; *Bulletin de correspondance africaine*, Alger, 1882 sq.; *Bulletin de correspondance hellénique* (École française d'Athènes), Paris, 1877 sq.; *Bulletin épigraphique de la Gaule*, Vienne, 1881 sq.; *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, Le Caire, 1909 sq.; *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie*, 1898 sq.; *Bulletin de la Société diocésaine d'archéologie*, Alger, 1895 sq.; *Bullettino d'archeologia cristiana*, Rome, 1863-1894; trad. franç. par Martigny et Duchesne, Belley-Paris, 1863-1883; *Bullettino archeologico napolitano*, Naples, 1843 sq.; *Bullettino di archeologia e storia dalmata* (important surtout depuis 1890), Salone, Spalato, 1878 sq.; *Bullettino della commissione archeologica communale di Roma*, Rome, 1872 sq.; *Byzantinische Zeitschrift*, Leipzig, 1892 sq.; *Échos d'Orient*, Constantinople, Paris, 1898 sq.; *Ephemeris epigraphica*, Rome, Berlin, 1872-1903; *Journal of Hellenic studies*, 1880-1905; *Instituto di corrispondenza archeologica : Bullettino* et *Annali*, etc., Rome, 1829 sq.; *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (École française de Rome), Rome, 1881 sq.; *Mitteilungen der K. K. Central-Commission*, Vienne, 1856 sq.; *Notizie degli scavi di antichità*, Rome, 1876 sq.; *Nuovo bullettino di archeologia cristiana*, Rome, 1895 sq.; *Papers of the american School of classical studies*, Boston, 1882 sq.; *Annuaire* et *Recueil de notices et de mémoires de la Société archéologique de Constantine*, 1853 sq.; *Revue africaine*, 1856 sq.; *Revue archéologique*, Paris, 1844 sq.; *Revue biblique*, Paris, 1892 sq.; *Revue des études anciennes*, Bordeaux, 1896 sq.; *Revue des études grecques*, 1888 sq.; *Revue de l'Orient chrétien*, 1896 sq.; *Revue de philologie*, 2e série, 1877 sq.; *Revue tunisienne*, 1901 sq.; *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte*, Rome, 1887 sq., etc.

S. Bour.

ÉPIKIE. — I. Idée générale et définition. II. Étendue et application. III. Légitimité et conditions.

I. Idée générale et définition. — Le mot *épikie* n'est que la transcription du grec ἐπιείκεια. Il signifie la qualité de ce qui est ἐπιεικές, convenable, mesuré, modéré, équitable.

Aristote s'est servi de ce mot pour désigner l'esprit de largeur qui doit faire de l'obéissance un acte humain imposé à des hommes raisonnables, faire préférer le sens de la loi à la lettre, l'équité à la stricte légalité. Il en a fait une description dont se sont inspirés tous les moralistes chrétiens, surtout saint Thomas et Suarez, lorsqu'ils ont voulu étudier l'épikie. « Elle est, dit-il, une heureuse rectification de la justice rigoureusement légale... La loi est nécessairement générale, et il est certains objets sur lesquels on ne saurait convenablement statuer par des dispositions générales... La loi ne saisit que les cas les plus ordinaires, sans se dissimuler d'ailleurs ses propres lacunes. Elle n'en est pas moins bonne; les lacunes ne tiennent ni à la loi ni au législateur, mais à la nature même des choses morales. Lors donc que la loi est exprimée dans une formule générale, et qu'un cas exceptionnel se présente, alors il est juste qu'on corrige la loi, dans les détails où le législateur est en défaut, où il s'est trompé en s'exprimant d'une manière trop absolue. Dans ce cas on fait ce que ferait le législateur lui-même, s'il était là; on refait la loi comme il l'aurait

faite, s'il avait pu connaître le cas particulier dont il s'agit. » *Éthique à Nicomaque*, l. V, c. x.

L'épikie n'est donc pas, à proprement parler, l'*interprétation* d'une loi. Une loi a besoin d'être interprétée quand on y trouve des mots obscurs, des dispositions ambiguës; et l'explication sera d'autant plus vraie qu'elle se rapprochera davantage du texte qui exprime la volonté du législateur ; elle sauvegarde la formule tout en la rendant plus claire. C'est ce que fait, par exemple, la jurisprudence; elle ne s'écarte pas de la loi; elle l'applique, et, en l'appliquant, l'explique et la précise. Ici, le cas est tout différent. Il ne s'agit plus d'interpréter un texte obscur, mais de corriger une loi défectueuse; on se dégage du texte pour saisir l'esprit ; on passe par-dessus la formule qui, trop générale, deviendrait, dans une application exceptionnelle, brutale ou injuste, pour aller jusqu'à la volonté, présumée plus humaine, du législateur.

L'épikie n'est pas non plus la *dispense*. Celle-ci se fait par voie d'autorité; elle est un acte du législateur qui veut bien, dans un cas particulier, suspendre l'obligation imposée par lui et tempérer par la bonté les légitimes exigences de son pouvoir. Dans l'épikie, c'est la conscience individuelle qui réclame contre le texte, qui prétend rester libre malgré le texte ; elle juge que la loi ne s'applique pas dans tel cas particulier, que le législateur n'aurait pas voulu qu'elle s'appliquât dans telles circonstances exceptionnelles, s'il les avait prévues.

On a essayé de condenser en formules ces descriptions de l'épikie, et diverses définitions ont été proposées; aucune n'est plus concise ni plus précise que celle de Suarez, *De legibus*, l. II, c. xvi, n. 4 : *Emendatio legis ea ex parte qua deficit propter universale ;* l'épikie est une restriction apportée à la loi dans un cas particulier où elle serait impraticable dans sa teneur générale.

II. Étendue et applications. — L'épikie se justifie donc par la déficience de la loi qui, formulée en termes généraux et visant les cas les plus fréquents, se trouve impraticable en des circonstances exceptionnelles.

Elle s'appliquera par conséquent à toutes les lois dont la teneur est générale et à celles-là seulement. — 1° Or *la loi naturelle* ne s'exprime pas ainsi; ou plutôt une seule formule la résume, assez générale pour comprendre tous nos actes, assez large pour se plier à toutes les circonstances : il faut faire le bien et éviter le mal. Elle commande donc ce qui est bien, et cela seul; elle défend ce qui est mauvais, et cela seul. Dès lors, quelles que soient les formules dans lesquelles nous prétendions résumer ses principales applications, elle en reste indépendante. Nous pourrons dire: il est défendu de tuer; ce n'est pas ainsi que parle vraiment la loi naturelle, elle défend de tuer *injustement*, et ceci ne peut être permis dans aucune circonstance; si, dans un cas exceptionnel, la mort d'un homme devient légitime, la loi naturelle la permet. L'exception atteint donc nos formules; ce sont elles qui *deficiunt propter universale;* la loi naturelle, parce qu'elle est divine en même temps qu'humaine, parce qu'elle n'a pas de meilleure expression que la voix de notre conscience, n'a pas de ces lacunes : *lex naturalis, secundum se spectata, non præcipit actum, nisi ut illum bonum esse supponit, nec prohibet, nisi prout supponit intrinsece malum.* Suarez, *De legibus*, l. II, c. xvi, n. 6.

2° Il en va autrement des lois *positives* et en particulier des lois *humaines*. Elles sont formulées en termes généraux et ne peuvent l'être autrement. Un législateur humain ne peut prévoir toutes les applications possibles de sa loi, toutes les circonstances qui peuvent se présenter et rendre son ordonnance impraticable; la prévoyance humaine n'embrasse pas les contingences infiniment variées de nos actes; et, au besoin, la sagesse défendrait d'en embarrasser un texte de loi. S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. xcvi, a. 6, ad 3[um]. La loi humaine est rigide et ne se plie pas à la diversité des circonstances.

1. Il peut en résulter des conflits avec une *loi supérieure*, avec un *intérêt plus grave* : c'est la lutte entre la légalité et la conscience, et il faut que la victoire reste à celle-ci. Une loi injuste n'est plus une loi; une loi, même juste en elle-même, mais qui devient mauvaise par suite des circonstances, n'a plus force obligatoire; le texte rigide doit alors plier pour que l'obéissance ne devienne pas servilité: *bonum est, prætermissis verbis legis, sequi id quod poscit justitiæ ratio et communis utilitas.* S. Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. cxx, a. 1. Exemple : la loi ecclésiastique ordonne d'assister à la messe le dimanche; l'obéissance serait mauvaise si, en assistant à la messe, je risque de laisser mourir sans secours un malade: c'est là une chose que l'Église n'a pas *pu* vouloir. Première application du principe de l'épikie.

2. La rigidité de la loi peut encore la mettre en conflit avec l'*intérêt particulier* de celui qui doit obéir, de manière à lui imposer des sacrifices disproportionnés avec le but qu'a voulu atteindre le législateur. Personne n'a le droit de commander *inhumana et graviora quam humana conditio patiatur vel quam ratio communis boni postulet*, Suarez, *De legibus*, l. VI, c. vii, n. 10: ce serait un abus de pouvoir, et la loi serait nulle si elle ordonnait un héroïsme injustifié. Si donc une loi, même bonne en elle-même, devient, en un cas particulier, trop pénible à cause des circonstances exceptionnelles, sans qu'il en résulte un bien en proportion avec les sacrifices exigés, la conscience peut se dégager: le législateur n'a pas *pu* exiger l'obéissance en de telles conditions.

3. Il est un troisième cas où l'on peut user d'épikie : c'en est l'application caractéristique; c'en serait même la seule d'après d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, t. I, n. 187, et note 49, qui avoue restreindre sur ce point la pensée d'Aristote, de saint Thomas et de Suarez. Dans les hypothèses précédentes, le législateur n'avait pas le droit d'exiger l'obéissance; ici, il en a le droit, mais on estime qu'en raison des circonstances exceptionnelles où l'on se trouve, il n'aurait pas eu l'intention d'obliger dans le cas présent, s'il l'eût prévu. Ce n'est pas que la loi devienne mauvaise, ni qu'elle impose à proprement parler un héroïsme inutile; elle se heurte seulement à des difficultés spéciales qui la rendent plus dure qu'elle ne l'était dans l'intention du législateur. Suarez, *De legibus*, l. VI, c. vii, n. 11, donne comme exemple la loi du jeûne: l'Église, en la portant, vise les cas ordinaires; une santé délicate, capable, à la rigueur, de supporter le jeûne, mais qui en serait sérieusement incommodée, sera un motif suffisant de s'exempter de la loi. Par épikie, on passera par-dessus le texte pour aller jusqu'à la volonté présumée du législateur.

III. Légitimité et conditions. — Il est évident que l'épikie peut devenir une arme redoutable contre la loi; une conscience mal éclairée et surtout mal disposée pourrait s'en servir pour se débarrasser aisément d'une loi gênante. Mais son principe même est indiscutable, et il n'y aurait, pour le combattre, que ceux qui ont la superstition de la légalité. Si la conscience a le droit de se révolter contre toutes les injustices, et la liberté contre tous les abus de pouvoir, si l'obéissance digne d'un homme n'est pas la servilité aveugle à un texte, mais la soumission réfléchie à une volonté, la légitimité de l'épikie est évidente. Elle laisse à l'initiative individuelle et à la conscience la part qui leur revient dans l'obéissance;

l'appliquer dans les bornes permises, c'est, suivant un mot fameux, sortir de la légalité pour rentrer dans le droit. Aussi saint Thomas, *Sum. theol.*, II[a] II[æ], q. CXX, a. 2, ad 1[um] et 2[um]; *In V Ethic.*, lect. XVI, reprend-il à son compte le mot d'Aristote : l'épikie, c'est de la justice supérieure à la justice légale, si on entend par celle-ci l'obéissance aux mots.

Mais en même temps que les docteurs chrétiens, plus soucieux qu'on ne le pense de sauvegarder les droits de la conscience et de la liberté, proclament ce principe, ils en énoncent les conditions. 1° La première qu'il est à peine besoin d'indiquer, c'est *la sincérité et la bonne foi*. Autrement, cette arme au maniement si délicat se fausserait vite, pour le plus grand dommage de la loi et des consciences mêmes qu'elle doit libérer. Aussi, comme il est difficile d'être bon juge dans sa propre cause, pour éviter de se laisser inconsciemment impressionner par les difficultés inhérentes à toute loi, il est bon de ne rien décider, avant d'avoir consulté, si on le peut, un homme instruit et de jugement sûr. D'Annibale, *loc. cit.* C'est ce que Suarez résume dans ces mots : *Epikia est actus doctrinæ et prudentiæ. De legibus*, l. VI, c. X, n. 1. — 2° Du fait que la prudence s'impose, il résulte qu'on ne doit user d'épikie que si l'on est sûr ou à peu près sûr d'en avoir le droit. On acquerra cette certitude pratique, soit simplement par l'étude du cas spécial, soit en consultant les règles détaillées de la théologie morale, les solutions des casuistes ou les décisions de la jurisprudence sur des cas analogues. Si un doute subsiste et qu'on puisse facilement recourir au législateur ou à son représentant, la prudence et la bonne foi exigent de le faire.

Tous les théologiens moralistes parlent de l'épikie, dans le traité des lois : S. Thomas, *Sum. theol.*, I[a] II[æ], q. XCVI, a. 6; II[a] II[æ], q. CXX, a. 1, 2; q. CXLVII, a. 4; *In V Ethic.*, lect. XVI; Suarez, *De legibus*, l. II, c. XVI; l. VI, c. VII; Lehmkuhl, t. I, n. 106, 150; Génicot, t. I, n. 113; Marc, t. I, n. 173-174; Noldin, t. I, n. 144; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, n. 172.

L. Godefroy.

ÉPILEPSIE. On donne le nom d'épilepsie (haut mal, mal caduc) à une névrose cérébrale chronique, parfois héréditaire, plus ou moins périodique, caractérisée par des attaques convulsives, quelquefois précédées de signes avant-coureurs, durant lesquelles le malade est privé de connaissance et de sensibilité. L'épilepsie est un empêchement aux ordres, inclus ordinairement dans la série des irrégularités *ex defectu*.

Le titre d'irrégularité proprement dite ne lui est infligé par aucun texte législatif, car le c. *Communiter*, dist. XXXIII, que Gratien attribue au pape Pie I[er], et qui appartient, en réalité, au XI[e] concile de Tolède (675), ne vise, comme le can. 29 du concile d'Elvire auquel il se réfère, que l'*energumenus, qui ab erratico spiritu exagitatur*, à moins de dire que l'épilepsie était alors considérée comme une conséquence de la possession diabolique. Les premières fois qu'il est vraiment question d'épilepsie dans la littérature canonique, il s'agit de crises survenant après la réception des ordres. Ainsi en est-il dans le c. *Nuper*, caus. VII, q. II. Des clercs ayant interdit à leur évêque la célébration de la messe sous le prétexte d'accidents épileptiques, *ne scandalum fidelibus videretur ingerere, et Ecclesiam Dei... hac offensione turbare*, l'évêque vint à Rome se plaindre du procédé au pape Gélase et protester qu'il n'avait jamais eu d'accidents de ce genre. Le pape répondit en ordonnant une enquête sérieuse, car c'était à ses yeux chose importante; mais il n'invoque ni ne crée aucune loi : il donne une solution de prudence : si l'évêque a subi, en effet, des accidents de ce genre, on continuera de lui interdire la célébration de la messe : ainsi l'exige le respect dû à Dieu. Ce sont les mêmes sentiments qui inspirent une décrétale d'Alexandre II (1061-1073), insérée aussi au Décret de Gratien, *ibid.*, c. I, en vue d'un cas analogue : il s'agissait d'un prêtre qui souffrait d'accidents épileptiques; le pape conseille, si les attaques sont fréquentes, d'interdire absolument à ce prêtre de célébrer la messe, non parce qu'une loi le décide, mais pour des motifs de décence commune et de respect pour la sainte eucharistie : *Indecens enim est et periculosum, ut in consecratione eucharistiæ morbo victus epileptico cadat.* La glose sur ces divers passages ne mentionne pas davantage de prescriptions légales; tout au plus impose-t-elle, comme mesure de prudence, en cas d'épilepsie bien caractérisée, d'exiger le laps d'une année sans accidents, et ce par analogie avec les exigences du c. *Communiter*, avant de permettre de nouveau la célébration des saints mystères.

A son tour, le titre *De corpore vitiatis*, I, 20, dans les Décrétales de Grégoire IX, ne contient rien concernant directement l'épilepsie.

Cependant, dans une lettre à Palladius, évêque de Sulmona, le pape Gélase avait énoncé un principe d'où devait nécessairement sortir la prohibition d'accepter aux ordres les épileptiques comme les autres infirmes de même genre : *Præcepta canonum... non patiuntur venire ad sacerdotium debiles corpore.* De plus, puisqu'on interdisait aux épileptiques déjà ordonnés la célébration de la messe, il était logique d'interdire l'accès aux ordres à ceux qui avaient subi des accidents de ce genre. Ce fut le principe duquel s'inspira la pratique et qui aboutit à la création par la coutume de cette irrégularité. A quelle époque remonte cette coutume, c'est ce qu'il paraît impossible de préciser dans l'état actuel de nos connaissances.

Au point de vue de l'irrégularité, il faut distinguer entre l'épilepsie dont les accidents premiers sont antérieurs à la puberté et ont cessé, depuis, pendant plusieurs années, et celle dont les accidents se sont produits seulement après la puberté, surtout s'ils ne se sont présentés qu'après l'âge de 25 ans. Dans le premier cas, si les accidents ne se sont pas reproduits depuis plusieurs années, le sujet n'est pas considéré comme épileptique, ni, par suite, comme irrégulier. Dans le second cas, surtout lorsque les premiers accidents épileptiques se sont produits après l'âge de 25 ans, l'irrégularité paraît indubitable, et la dispense nécessaire. Selon le théologien La Croix, de son temps, en Flandre, on ordonnait sans difficulté ceux qui depuis deux ans n'avaient présenté aucun accès; Schmalzgrueber, au contraire, témoigne, sur le tit. *De corpore vitiatis*, n. 11, d'une discipline plus sévère, et à bon droit, car, dit-il, même délivrés on n'est jamais sûr de leur guérison.

Il semble que les tendances sévères l'emportaient aussi à la S. C. du Concile : elle était en général assez exigeante pour accorder la dispense, ainsi que l'on peut s'en convaincre en parcourant la liste des demandes présentées. Cf. en particulier les causes du 25 janvier 1806, Foligno; Rieti, 14 mai 1831; Trèves, 27 janvier 1866 et 11 juin 1868; 28 janvier et 20 juillet 1878; 29 janvier 1881; 2 juin 1883 et 10 mai 1884, pour Pavie; 12 septembre 1896, pour Venise; 11 août 1900, pour Nancy; 26 août 1905, pour Lyon; 27 juin 1908, pour Aci-Reale, etc. Dans tous les cas on exige que les accès ne se soient pas produits depuis un temps qui dépasse une année, et que les médecins attestent une guérison en très bonne voie.

S'il s'agit d'épilepsie survenant après l'ordination à la prêtrise, l'Église interdit au malade la célébration de la messe et ne lui rend la liberté de célébrer qu'après attestation des médecins que les accès ont cessé et ne paraissent plus à craindre.

Les motifs de dispense admis par la S. C. du Con-

cile et qu'admettra aussi sans doute la S. C. de la discipline des Sacrements appelée par la constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1900, à lui succéder en cette matière, sont : les besoins du diocèse auquel le sujet est destiné, les qualités intellectuelles, morales et religieuses du sujet; le tout confirmé par une chaude recommandation de l'Ordinaire.

A consulter : les canonistes au titre *De corpore vitiatis;* Gasparri, *Tractatus canonicus de sacra ordinatione*, Paris, 1893, n. 278 sq.; les moralistes ou canonistes récents au *De irregularitatibus;* les collections de décrets de la S. C. du Concile.

A. VILLIEN.

ÉPIPHANE (Saint). — I. Vie. II. Œuvres.

I. VIE. — Né vers 315 à Besandouc, près d'Eleuthéropolis en Judée, Épiphane s'adonna dès sa première jeunesse à l'étude des sciences sacrées. Il cultiva aussi avec ardeur l'étude des langues et, au témoignage de saint Jérôme, *Adversus Rufinum*, II, 22, *P. L.*, t. XXIII, col. 446, 462, Épiphane « le pentaglotte » possédait, avec le grec, l'hébreu, le syriaque, le copte et même quelque teinture du latin. Sa formation spirituelle fut tout ascétique, commencée par saint Hilarion, père des moines de la Palestine, achevée par les grands solitaires d'Égypte. En Égypte, le futur hérésiologue fut aussi en contact avec les gnostiques, qui tentèrent vainement de le gagner à leurs rêveries. Il n'avait guère que vingt ans, lorsque, de retour en Palestine, il fonda, près de son village natal, un couvent qu'il devait gouverner quelque trente ans. En 367, sa réputation de science et de piété le fit appeler en Chypre au siège de Constantia, l'antique Salamine, métropole de l'île, où il fut l'exemple de tous par l'austérité et la sainteté de sa vie, par son ardeur à répandre les institutions monastiques et par ce zèle enflammé pour la pureté de la foi, qui forme la caractéristique de son activité, zèle que n'éclairait point une connaissance profonde des hommes. Il avait toujours combattu avec une véhémence particulière l'origénisme, la plus dangereuse à son avis de toutes les hérésies. Le désir d'en étouffer un des foyers principaux le ramena, l'an 394, en Palestine. Il prêcha contre Origène et ses erreurs dans l'église du Saint-Sépulcre, en présence de l'évêque Jean, et sur le refus de celui-ci de condamner Origène, il rompit la communion avec lui, suivi par saint Jérôme, tandis que Rufin tenait pour le parti adverse. Il fournit un nouveau grief à l'évêque de Jérusalem, lorsque, contre son gré, il ordonna, pour la communauté de Bethléhem, Paulinien, le frère de Jérôme. Ce ne fut qu'après plusieurs années (397), qu'une réconciliation eut lieu, grâce surtout aux bons offices du patriarche d'Alexandrie, Théophile, alors encore favorable à Origène. Mais Théophile ne tarda pas (399) à se déclarer lui-même antiorigéniste décidé. Par ses odieuses persécutions contre les moines égyptiens partisans d'Origène, il se brouilla profondément avec saint Jean Chrysostome et il sut, en représentant celui-ci comme origéniste, engager Épiphane dans la querelle. L'an 402, selon la chronologie la plus probable, Épiphane, dans un synode des évêques de Chypre, condamna Origène et ses écrits, puis, poussé par Théophile, malgré son grand âge, il partit pour Constantinople à la poursuite du monstre de l'origénisme. Le vieillard bien intentionné, mais à courtes vues, y travailla d'abord contre saint Chrysostome; il finit par ouvrir les yeux, déclara que Théophile avait abusé de sa simplicité et se rembarqua pour l'île de Chypre. La mort le surprit pendant la traversée, le 12 mai 403.

II. ŒUVRES. — 1° *Œuvres polémiques.* — Ce fut aussi le combat contre l'hérésie qui exerça surtout la plume d'Épiphane. Plusieurs personnes de Syedra en Pamphylie lui avaient demandé un exposé de quelque étendue de la foi orthodoxe sur la sainte Trinité et en particulier sur le Saint-Esprit. Il satisfit à ce désir en composant, l'an 374, l'*Ancoratus*, *P. G.*, t. XLIII, col. 17-236, qui devait être pour les fidèles, parmi les mouvements confus des controverses ariennes et semiariennes, une « ancre » sûre. Dans cet ouvrage, où il n'est pas rare de voir l'auteur s'écarter fort loin de son sujet, ce qui mérite une particulière attention, ce sont les deux confessions de foi qui le terminent et que l'auteur recommande à la communauté de Syedra pour l'administration du baptême. D'après les recherches de Caspari, la première confession, c. CXIX, qui est la plus courte, serait la plus ancienne; elle aurait été introduite comme symbole baptismal à Constantia peu avant l'épiscopat d'Épiphane. La seconde, c. CXX, serait d'Épiphane lui-même, composée pour le présent ouvrage. Avec de légères modifications, elle fut adoptée par le concile de Constantinople (381) comme symbole de l'Église universelle et devint, plus tard, le symbole baptismal de tout l'Orient. Voir t. III, col. 1229-1230. A la prière instante de deux archimandrites, Acace et Paul, qui avaient lu avec intérêt et avec fruit l'*Ancoratus*, Épiphane composa, dans les années 374-377, une exposition et une réfutation plus explicites des systèmes hérétiques, le *Panarion* ou « Pharmacie contre quatre-vingts hérésies », *P. G.*, t. XLI, XLII, cité d'ordinaire sous le titre d'*Hæreses*. L'auteur range parmi les hérésies les écoles philosophiques grecques et les partis religieux juifs, si bien qu'il compte vingt hérésies avant Jésus-Christ. Les principaux garants, pour les systèmes anciens, sont saint Justin, saint Irénée, saint Hippolyte, qu'en nombre d'endroits il transcrit mot à mot. Cf. A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 72-77. Sur les hérésies postérieures, il a puisé à des sources très diverses et son ouvrage constitue, en somme, une mine historique précieuse, encore que l'auteur montre souvent un manque de critique et une crédulité excessive. Le *Panarion* se termine, comme l'*Ancoratus*, par un résumé de la foi de l'Église catholique et apostolique. Un extrait de l'ouvrage, Ἀνακεφαλαίωσις, *P. G.*, t. XLII, col. 833-886, est peut-être d'une autre main.

2° *Écrits sur l'archéologie biblique. Lettres. Apocryphes.* — Un écrit qu'Épiphane composa à Constantinople, l'an 392, à la demande d'un prêtre perse, *Sur les mesures et les poids*, rentre dans le domaine de l'introduction biblique. Son titre ne répond qu'à la IIe partie de l'ouvrage, car la Ire traite du canon et des versions de l'Ancien Testament et la IIIe de la géographie de la Palestine. C'est, du reste, moins un travail achevé qu'une suite de notes et d'ébauches. Du texte grec nous ne possédons que les 24 premiers chapitres. *P. G.*, t. XLIII, col. 237-293. On en trouve 60 de plus dans une version syriaque éditée par de Lagarde dans ses *Symmicta*, t. II (1880), p. 149-216. Du traité *Des douze pierreries* qui ornaient le rational du grand-prêtre de l'ancienne alliance, dédié à Diodore de Tarse, nous avons deux recensions, la brève, *P. G.*, t. XLIII, col. 293-304, et la longue, celle-ci en latin seulement, col. 321-366. Ses autres ouvrages exégétiques sont perdus. Le commentaire sur le Cantique des cantiques, depuis l'édition du texte grec par Giacomelli, Rome, 1772, a été rendu à son véritable auteur, Philon de Carpasia. L'opuscule, en deux recensions, *P. G.*, t. XLIII, col. 393-413, 415-428, sur le lieu de la naissance et de la mort des prophètes, plein des choses les plus incroyables, le *Physiologue* ou plutôt un remaniement de ce manuel d'histoire naturelle populaire au moyen âge, col. 517-533, sept homélies, la dernière en latin seulement, col. 428-508,

et plusieurs autres écrits sont manifestement apocryphes. De la vaste correspondance du saint, deux lettres ont été sauvées par la version latine, col. 379-392, l'une à Jean de Jérusalem, l'autre à saint Jérôme, toutes les deux relatives à la querelle origéniste. La première, traduite par saint Jérôme, se trouve dans sa correspondance. *Epist.*, LI, *P. L.*, t. XXII, col. 517-527.

Dom Pitra a donné des fragments grecs d'une troisième lettre. *Analecta sacra*, 1888, t. I, p. 72-73.

Plus positive que spéculative, la théologie de saint Épiphane est éminemment traditionnelle. Son style est négligé, terne, très prolixe.

I. ÉDITIONS. — La première édition de saint Épiphane, qui comprenait le *Panarion*, le résumé, l'*Ancoratus*, le *De mensuris et ponderibus*, a été publiée par Jean Oporinus, in-fol., Bâle, 1544. Le même éditeur avait fait imprimer au même lieu, l'année précédente, la version latine qu'avait faite de ces quatre ouvrages James Cornarius. Les rééditions, faites à Bâle, 1545, 1560, 1578, et à Paris, 1564, contiennent, en outre, le *De vita prophetarum*, traduit par Alban Torini et l'*Epistola ad Joannem Hierosolymitanum*, d'après la version de saint Jérôme. L'édition faite à Paris en 1612 contenait, en plus, le *Physiologus* en grec et en latin, les homélies sur les Rameaux, sur la sépulture du Christ. Le jésuite Denys Petau donna, 2 in-fol., Paris, 1622, une édition gréco-latine avec notes, qui fut reproduite avec quelques additions, à Leipzig (Cologne, selon l'imprimé), en 1682, et par Migne, *P. G.*, t. XLI-XLIII. Dindorf en fit une nouvelle en grec seulement, Leipzig, 1859-1862. F. Œhler a édité le *Panarion* dans *Corpus hæreseologicorum*, Berlin, 1859-1861, t. II et III. Des extraits sont dans Diels, *Doxographi græci*, Berlin, 1879, p. 585 sq. Une traduction allemande de l'*Ancoratus* et de son résumé, faite par C. Wolfsgrueber, a paru dans *Bibliothek der Kirchenväter*, Kempten, 1880.

II. SOURCES ET TRAVAUX. — La *Vita S. Epiphanii*, *P. G.*, t. XLI, col. 23-116, qui serait des disciples du saint, Jean et Polybe, est plus légendaire qu'historique. Voir Socrate, *H. E.*, l. VI, c. X, XII, XIV; Sozomène, *H. E.*, l. VI, c. XXXII; l. VII, c. XXVIII; l. VIII, c. XIV, XV, *P. G.*, t. LXVII, col. 693, 696, 700, 701, 705, 708, 1389, 1392, 1501, 1504, 1552-1556; S. Jérôme, *De viris illustribus*, 114; *Liber contra Joannem Hierosolymitanum*; *Apologia adversus libros Rufini*, l. II, n. 21, 22; l. III, n. 23; *Vita S. Hilarionis*, n. 1, *P. L.*, t. XXIII, col. 707, 355 sq., 444-446, 474-475, 29; *Epist.*, LVII, n. 2, *ad Pammachium*; LXXXII, *ad Theophilum*, *P. L.*, t. XXII, col. 569, 736-743.

Tillemont, *Mémoires*, t. X, p. 484 sq., 802 sq.; *Acta sanctorum*, t. III mail; *P. G.*, t. XLI, col. 115-152; Gervais, *L'histoire et la vie de saint Épiphane*, Paris, 1738; B. Eberhard, *Die Beteiligung des Epiphanius an dem Streite über Origenes*, in-8°, Trèves, 1859; Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanius*, Vienne, 1865; Fabricius, *Bibliotheca græca*, édit. Harles, Hambourg, 1802, t. VIII, p. 255 sq.; *P. G.*, t. XLI, col. I-XIV; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 713-717; *Realencyclopädie*, t. V, p. 417-421; Bardenhewer, *Patrologie*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 271-275; trad. franç., Paris, 1905, t. II, p. 130-136; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1903, t. I, col. 233-239.

C. VERSCHAFFEL.

ÉPISCOPALIENNE (ÉGLISE). On appelle de ce nom une communion chrétienne qui prétend occuper une sorte de position intermédiaire entre le catholicisme et le protestantisme. Elle conserve de nombreuses institutions catholiques, la hiérarchie entre autres, d'où le nom sous lequel elle est généralement désignée. En même temps, privée d'une autorité spirituelle capable de s'imposer, elle a peine à se défendre contre les influences protestantes. La lutte entre la « haute Église » (*high Church*), plus « romanisante », et la « basse Église » (*low Church*), plus rapprochée du protestantisme continental, apparaît à toutes les époques de l'histoire de l'épiscopalisme. « Partout ailleurs qu'en Angleterre, dit justement M. C. V. Langlois, où les institutions, même peu viables en principe, durent quand elles sont établies, quitte à se transformer et à s'adapter à de nouveaux modes d'existence, l'établissement anglican se serait décomposé de bonne heure; la moitié de ses fidèles serait retournée au catholicisme romain..., l'autre moitié l'aurait abandonné pour le protestantisme proprement dit. » Art. *Église* dans la *Grande encyclopédie*, t. XV, p. 631.

C'est, en effet, en Grande-Bretagne, dans les colonies anglaises et aux États-Unis, que l'Église épiscopalienne a réussi à se maintenir et à se développer, malgré les éléments de dissolution qu'elle porte en elle. En Angleterre, elle prend le nom de *Church of England*. Voir ANGLICANISME, t. I, col. 1281 sq. En Irlande, celui de *Church of Ireland*. En Écosse où la religion officielle est le presbytérianisme, celui de *Scottish* (*Episcopal*) *Church*. Aux États-Unis depuis 1785, son nom officiel est : *Protestant episcopal Church*, mais en 1877, à la convention générale, la majorité des ecclésiastiques présents votèrent le changement de ce nom en celui de *American branch of the Church Catholic*. Voir AMÉRIQUE, t. I, col. 1050, 1074 sq.

Des synodes « pananglicans » réunissent de temps à autre des représentants des diverses branches de l'église épiscopalienne. Le plus récent, le plus brillant aussi, s'est tenu à Londres du 15 au 24 juin 1908; il compta plus de 7 000 délégués laïques ou ecclésiastiques et 240 évêques. A la cérémonie de clôture, « service d'action de grâces », qui eut lieu à Saint-Paul de Londres, le 24 juin, les métropolitains présents se groupèrent sur les degrés, devant le grand autel, dans l'ordre suivant : premier degré, l'archevêque de Canterbury; second degré, les archevêques d'York et de Dublin, et le *primus* de l'Église épiscopalienne d'Écosse; troisième degré, l'archevêque de Rupertsland, l'évêque président des États-Unis, l'archevêque de Toronto; quatrième degré, l'archevêque de Brisbane, l'archevêque de Melbourne, l'archevêque de Sidney, l'évêque de Calcutta, l'archevêque des Indes occidentales. L'archevêque de Canterbury, qui officiait, donna seul la bénédiction, reçue à genoux par les autres métropolitains. Du 6 juillet au 5 août, les 240 évêques présents tinrent une *Conférence* au palais de Lambeth. Le congrès n'émettait pas de vœux et se bornait à un échange de vues; les rapports, fort intéressants, de ses sept sections ont été rassemblés par la *Society for promoting christian knowledge*, en sept vol., Londres, 1908 : *Pananglican congress, general report*. Les articles très soignés du *Times*, qui rendaient compte chaque jour des séances, ont été réunis dans une brochure, plus abordable au commun des lecteurs et munie d'un utile Index : *The pananglican congress*, Londres, 1908.

La Conférence de Lambeth a publié une encyclique et des résolutions officielles, précédées des rapports des commissions et suivies d'intéressants appendices : *Conference of the bishops of the anglican communion*, Londres, 1908.

Rien ne peut mieux donner une idée de la vitalité de l'Église épiscopalienne, de la magnifique floraison de ses œuvres économiques, charitables, éducatrices, comme aussi de son incurable faiblesse dans le domaine proprement religieux. Qu'il s'agisse de l'authenticité des Livres saints, de l'administration des sacrements, de l'admission de tel ou tel formulaire de foi, c'est toujours la même impuissance à réaliser cette « unité sans uniformité » que le congrès appelait de tous ses vœux. Un rédacteur de la grande revue catholique le *Tablet* concluait en ces termes une étude fort sympathique consacrée au congrès et à la conférence : « Deux cents évêques instruits, pieux, zélés à leur manière, ont traversé mers et terres pour tenir une conférence, « rassemblés, nous dit-on, pour « de hauts débats, groupés pour une action efficace. »

Et voilà qu'en vertu même de leur système, ils sont absolument incapables de produire avec autorité une seule décision dogmatique, au sujet des controverses qui ruinent la paix de l'Église, de produire un seul canon dogmatique ou disciplinaire qui puisse être imposé avec autorité à ses membres... Le congrès nous a montré à l'évidence l'excellence, l'industrie, le sens religieux profond du peuple anglican. Il découvre au monde entier la désespérante impuissance dogmatique de l'Église anglicane. » *Tablet*, 18 juillet 1908, p. 83 sq.

J'ai résumé en deux articles, dans les *Études*, les travaux du congrès et de la conférence : *Le congrès pananglican de Londres et la conférence de Lambeth*, *Études*, 1908, t. CXVI, p. 721 sq.; t. CXVII, p. 13 sq.

J. DE LA SERVIÈRE.

ÉPISCOPAT. Voir ÉVÊQUES.

EPISCOPIUS Simon, de son vrai nom Bishop, naquit à Amsterdam le 8 janvier 1583. Envoyé aux frais de la ville compléter ses études à Leyde en 1600, il y devient maître-ès-arts (1606). Dans la querelle entre gomaristes et arminiens (voir ARMINIUS), qui partageait alors la Hollande, il était du parti de ceux-ci. Attiré à Franeker en 1609, par la réputation de l'hébraïsant Jean Drusius, il y soutint contre le ministre Sibrandus Lubbertus des disputes à la suite desquelles il quitta la ville. En 1610, il est ministre à Bleiswick près Rotterdam. Au milieu de l'agitation qui suit la mort d'Arminius et la remontrance d'Uytenbogaert, Episcopius prend part aux conférences infructueuses de la Haye (1611) et de Delft (1611), où se rencontraient en nombre égal les ministres des deux partis. En 1612, par un choix qu'on a imputé, soit à la modération du jeune remonstrant, soit à l'influence de son parti, Episcopius est nommé professeur à Leyde pour y succéder à Gomar. Lors du synode de Dordrecht, où le parti gomariste, appuyé par Maurice de Nassau, était maître absolu, une assemblée de remonstrants à Rotterdam (2 décembre 1618) avait désigné Episcopius pour y être leur porte-parole. Les États généraux avaient convoqué ce synode (auquel prenaient part des Allemands, des Anglais et des Écossais) pour y mettre fin à ces dissensions; mais, les remonstrants n'y furent admis qu'à la XXII^e^ session (6 décembre), et n'étaient d'ailleurs autorisés qu'à comparaître comme accusés. Episcopius y prit la parole avec fermeté; son discours, examiné et approuvé à Rotterdam, dura une heure et demie. Il assurait les intentions droites et la volonté pacifique des remonstrants, tandis que leurs adversaires les qualifiaient d'hérétiques à cause des cinq articles. Ils venaient devant le synode librement, non comme accusés; ils réprouvaient la prédestination absolue, ils blâmaient la division actuelle; ils réclamaient la tolérance mutuelle, et reconnaissaient le pouvoir du magistrat civil dans les choses ecclésiastiques. Les discussions se prolongèrent plus d'un mois avec une extrême violence, et les députés des États généraux intervinrent à plusieurs reprises sans grand succès; les contre-remonstrants se refusaient absolument à entendre la réfutation de leurs propres doctrines contraires aux cinq articles. Le 14 janvier, à la LVII^e^ session, le président Bogerman congédia les remonstrants par un discours passionné : « Vous êtes entrés ici avec un mensonge, et c'est encore avec un mensonge que vous sortez, etc. » Episcopius répondit : « Nous nous tairons avec notre rédempteur Jésus-Christ qui jugera un jour nos fraudes et nos mensonges. »

Les prédicants remonstrants sont déposés; et comme ils se refusent à tenir compte de cette déposition, ils sont bannis. Episcopius se retira à Anvers. Il y composa quelques-uns de ses ouvrages de polémique relatifs au synode de Dordrecht : l'*Antidotum continens pressiorem declarationem propriæ et genuinæ sententiæ quæ in synodo nationali Dordracena adserta est et stabilita;* et la *Confessio seu declaratio sententiæ pastorum, qui in fœderato Belgio remonstrantes vocantur super præcipuis articulis religionis christianæ.* Antoine de Wale et d'autres professeurs de Leyde ayant publié une censure de cette confession, Episcopius y répondit par une *Apologia.* A cette querelle se rattache encore le *Bodekerus ineptiens*, qu'il écrivit plus tard contre Nicolas Bodeker, transfuge du parti remonstrant.

Pendant son séjour à Anvers, Episcopius entra en relations, ou en discussion, avec le jésuite irlandais Pierre Wadding, qui lui écrivit une lettre sur la foi, et une autre sur le culte des images (1620). Le P. Sommervogel n'en connaît pas d'autre édition que celle de Limborch, dans les *Præstantium ac eruditorum virorum Epistolæ ecclesiasticæ et theologicæ*, 2^e^ édit., Amsterdam, 1684, p. 603-612. Quelques-uns des remonstrants exilés, Pierre Bertius, par exemple, étaient venus au catholicisme; Episcopius tenta la réfutation des lettres du P. Wadding dans une *Responsio*, à laquelle il ajouta plus tard d'autres traités de controverse : *Labyrinthus, sive circulus pontificius; Responsio ad dilemmata decem pontificii alicujus doctoris.* Il passa ensuite en France, séjourna à Paris, et surtout à Rouen. Au dire de ses adversaires, Episcopius à Paris aurait fréquenté le P. Coton, et évité Pierre du Moulin; cette seconde assertion est fort vraisemblable; du Moulin avait écrit une *Anatomia arminianismi*, qui lui avait valu des États « leur médaille et deux cents écus ». *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, t. VII, p. 470. Mais, à l'avènement du stathouder Frédéric-Henri, plus clément que son frère, Episcopius revint à Amsterdam, comme ministre des remonstrants (1626). Il se maria l'année suivante avec Marie Pesser, veuve d'Henri de Nielles. En 1634, il fut fait recteur du collège remonstrant d'Amsterdam. Il mourut le 14 avril 1643. Ses œuvres ne furent éditées qu'en 1650 (2^e^ édit., 1678) en 1 in-fol., par Étienne de Courcelles, gendre de Rembert Episcopius, frère de Simon.

Episcopius fut très laborieux; il avait une correspondance très étendue, et a laissé, outre trois volumes de sermons, des traités de controverse et des *Institutions théologiques.* Ce dernier ouvrage, divisé en quatre livres, traite : de la religion naturelle; de la révélation faite à Abraham; de la révélation faite à Moïse; de la révélation faite par Jésus-Christ. Dans ce dernier livre, l'auteur établit l'autorité de la sainte Écriture, puis examine ce qu'elle enseigne : l'existence de Dieu, ses perfections, la création, la providence et la rédemption. Le P. Mabillon, dans la 1^re^ édition du *Traité des Études monastiques*, avait donné à ces *Institutions*, non sans réserve d'ailleurs, un éloge que lui reprochèrent vivement les jansénistes. Episcopius a été injustement accusé de socinianisme par Jurieu, qui, Bayle en convient, avait falsifié deux textes du théologien remonstrant. Celui-ci connaissait fort bien la sainte Écriture, mais semble être resté étranger à l'antiquité ecclésiastique; il tolère quiconque admet la sainte Écriture d'une façon quelconque, et il admet des articles fondamentaux facultatifs.

Ph. Limborch, *Historia vitæ S. Episcopii*, Amsterdam, 1701; *Opera theologica*, Amsterdam, 1650; voir la préface d'Étienne de Courcelles; *Predicatien van M. Simon Episcopius, eertijds professor der H. theologie tot Leyden, gedæn in de christelijke vergaderinge der Remonstr.*, Amsterdam, 1693; *Acta synodi nationalis, in nomine D. N. J. C., auctoritate DD. Ordinum Generalium fœderati Belgii provinciarum Dordrechti habitæ, ann. 1619 et 1620*, Dordrecht, 1620

(hostile à Episcopius, par exemple, p. 65); Th. Van Oppenraaij, *La doctrine de la prédestination dans l'Église des Pays-Bas depuis l'origine jusqu'au synode national de Dordrecht en 1618 et 1619*, Louvain, 1906; Du Pin, *Bibliothèque des auteurs séparés de la communion de l'Église romaine du XVII^e siècle*, t. II, p. 472-495; Bayle, *Dictionnaire historique et critique*; Nicéron, *Mémoires*, t. II, p. 297; *Realencyklopädie*, t. V, p. 422-424; *S. Episcopius en Lyn geslacht. Navorscher*, t. I, p. 189; t. II, p. 214, 285, 351; *Levens van Nederlandsche Mannen en Vrouwen*, t. III, p. 84; Beyerman, *S. Episcopius. Remonstrantsche Broederschap.*, t. V, p. 21; Schotel, *S. Episcopius beschuldigd dat de resurrectio S. C. alleen moralis is. Godgeleer de Bijdragen*, 1865, p. 279-662; A. Haentjens, *Simon Episcopius als apologeet v. h. remonstrantisme in ijn leven en werken geschetst*, Leyde, 1899; J. Konijnenburg, *Laudatio Simonis Episcopii*, 1791; Frederick Calder, *Memoirs of Simon Episcopius, to which is added a brief account of the synod of Dort.*, Londres, 1835.

J. DUTILLEUL.

ÉPITRES. Le Nouveau Testament contient 21 Épîtres : 14 de saint Paul, une de saint Jacques, 2 de saint Pierre, 3 de saint Jean et une de saint Jude. On s'est demandé récemment si elles étaient des lettres privées ou si elles rentraient dans le genre littéraire des épîtres-traités. La question n'est pas oiseuse; elle intéresse à la fois le critique, l'exégète et le théologien, parce qu'elle fournit un argument en faveur de l'authenticité contestée de plusieurs lettres de saint Paul, parce qu'elle détermine exactement le caractère littéraire ou non des écrits apostoliques et parce qu'elle explique pourquoi on n'y trouve pas un exposé systématique de l'enseignement et de la doctrine des apôtres. Il y a donc lieu de la traiter brièvement ici. — I. Genre littéraire. II. Forme extérieure.

I. GENRE LITTÉRAIRE. — Les Épîtres néotestamentaires sont-elles de simples lettres ou des épîtres, c'est-à-dire des traités rédigés sous forme épistolaire?

1° *Distinction de la lettre et de l'épître au point de vue littéraire.* — 1. *La lettre.* — Elle n'a, de sa nature et par sa destination, aucun caractère littéraire, pas plus qu'un contrat, un bail, un testament, un journal intime. Elle n'est pas écrite pour le public ni destinée à la publicité. Elle n'est rédigée que pour les personnes à qui elle est adressée. Sans l'éloignement des destinataires, elle n'aurait pas sa raison d'être; une communication, faite de vive voix, la remplacerait. Son rôle est de mettre en relation des personnes que la distance sépare. Essentiellement intime, individuelle, personnelle, elle est composée uniquement pour les yeux de ses destinataires, qui l'ouvriront et la liront seuls. Elle est secrète et scellée. Elle ne diffère pas de la conversation; c'est une conversation par écrit et à distance. On pourrait l'appeler, selon le mot de M. Deissmann, une anticipation de la conversation par téléphone. Comme la conversation, elle est très variée de sujet et de ton. Mais le contenu et le ton ne constituent pas la lettre. Ce qui la caractérise essentiellement, c'est qu'elle est une communication privée, échangée entre personnes éloignées. Par suite, elle n'appartient pas à la littérature. On ne sait qui l'a inventée; elle est très ancienne. Voir E. Beurlier, *Lettre*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. IV, col. 191-196. Elle a certainement précédé toute littérature.

Elle ne diffère de l'épître ni par la longueur, car il y a des conversations et des lettres très longues, ni par le sujet, puisqu'une conversation et, par suite, une lettre peut rouler sur les questions les plus sérieuses, ni par le style, certaines personnes ayant naturellement un ton oratoire et un style châtié dans leurs conversations et dans leurs lettres les plus intimes, ni par le fait qu'elles ne sont pas publiées, puisque des épîtres, destinées à la publicité, n'ont pas vu le jour et que telles lettres privées exhumées des vieilles cités égyptiennes, malgré leur destination éphémère, ont été récemment éditées et ont excité un vif intérêt. M. Deissmann, par exemple, en a publié dix, *Bibelstudien*, Marbourg, 1905, p. 209-216, et vingt et une, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 100-157; 2^e édit., 1909, p. 102-163. Cf. Lagrange, *A travers les papyrus grecs*, dans *Conférences de Saint-Étienne*, Paris, 1910, p. 53-88. La distinction de la lettre et de l'épître vient de ce que la première est une communication intime et privée, nonobstant les divulgations postérieures, tandis que la seconde est une composition littéraire, destinée au public.

2. *L'épître.* — Elle n'a de commun avec la lettre que la forme épistolaire; pour le reste, elle en diffère totalement. L'une, quel que soit son sujet, est privée, secrète; l'autre est destinée à la publicité, tous ont le droit de la lire et plus elle aura de lecteurs, mieux elle atteindra son but, puisque son auteur a voulu intéresser le public. L'épître est un genre littéraire artificiel et artistique, comme le dialogue, le discours, le drame. La forme épistolaire, l'adresse, les salutations ne sont, dans l'épître, que purs accessoires introduits pour garder les seules apparences de la lettre privée. Une lettre est rarement intelligible pour les lecteurs qui ne connaissent ni les correspondants, ni les circonstances qui ont amené la correspondance. La plupart des épîtres se comprennent, lors même qu'on ne connaît ni leurs auteurs ni leurs destinataires, et ces derniers sont souvent fictifs. L'épître se distingue donc de la lettre, comme le dialogue de la conversation, comme le drame historique du récit historique. La lettre est une tranche de vie; l'épître, un produit littéraire. Une lettre publique, une lettre *ouverte*, comme on dit aujourd'hui, n'a jamais la simplicité, la naïveté, l'abandon et la sincérité d'une véritable lettre privée. Son auteur vise le public et se met en frais pour lui plaire ou l'intéresser.

Toutefois, entre la lettre privée et l'épître traité, il y a des intermédiaires : lettres collectives, circulaires, etc. La lettre adressée à plusieurs personnes, à une famille entière, à une communauté, à une corporation, n'en est pas moins une véritable lettre. Le nombre des destinataires ne change pas son caractère essentiel de communication privée et intime, pas plus que la publicité des lettres n'enlève leur qualité d'écrit confidentiel, de missive particulière. Cependant, à cause de la multiplicité des destinataires, elle tourne aisément à l'épître et la circulaire se distingue à peine de celle-ci. Celui qui écrit une lettre prévoit aussi parfois qu'elle sera divulguée, et sa correspondance perd ainsi quelque chose de son intimité. Par contre, une épître, fût-elle adessée à un seul individu, reste un traité, une épître littéraire, écrite avec la préoccupation du public et avec art. Malgré les rapprochements qui se produisent dans ces cas particuliers, les deux genres sont nettement tranchés : la lettre est une communication intime et privée, l'épître, une composition destinée au public.

2° *Application de cette distinction aux écrits épistolaires du Nouveau Testament.* — M. Deissmann trouve, dans le Nouveau Testament, des lettres et des épîtres.

1. *Lettres.* — *a*) *Celles de saint Paul.* — Les lettres de saint Paul, sauf l'Épître aux Hébreux, qui est une véritable épître, sont de simples lettres réelles et non des écrits littéraires. Elles ont été écrites pour leurs seuls destinataires et non pour le public ni pour le monde chrétien postérieur. Elles n'ont pas seulement les formes générales de la lettre que conservent de véritales épîtres; elles présentent les caractères d'intimité, de confidence, de naturel, de vérité, d'aisance qui sont propres à la lettre privée. Elles s'adressent, pour la plupart, à des personnes connues, à des communautés que l'apôtre avait fondées ou

visitées ou à des Églises sur lesquelles il avait des renseignements plus ou moins étendus. Elles ont été provoquées par des circonstances spéciales, nettement définies et concrètes, pour résoudre des difficultés, des cas de conscience, des points de doctrine, qui intéressaient particulièrement, *hic et nunc*, les correspondants de l'apôtre et l'apôtre lui-même. Elles remplacent une conversation que l'éloignement rend impossible. Absent de corps, Paul est présent d'esprit au milieu des communautés, avec qui il converse de loin. Ce ne sont pas, comme le prétend Van Manen, art. *Paul*, dans l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1902, t. III, col. 3626, des traités rédigés en forme de lettres, dans lesquels l'apôtre expose sa doctrine et résout d'autorité des sujets de dogme ou de morale. Elles répondaient à des questions du moment, parfois à des consultations, adressées à saint Paul. S'il recommande un échange de ses lettres entre deux Églises voisines, Col., IV, 16, ce n'est pas en vue de la publicité, mais pour parer aux mêmes dangers. Voir col. 179. Quand il s'adresse à des Églises qu'il ne connaît pas, c'est, ou bien pour préparer sa visite prochaine, comme lorsqu'il écrit aux Romains, ou bien par mesure préventive, pour les mettre en garde contre des erreurs qui les menacent, comme dans la circulaire dite l'Épître aux Éphésiens. Voir col. 180. Saint Paul n'écrit pas pour le public chrétien de son temps; il s'adresse à une communauté, ou à un groupe déterminé d'Églises, ou à des particuliers. Il ne vise pas davantage les générations chrétiennes futures, et quoique le contenu de ses lettres ait servi déjà et servira toujours à l'instruction des chrétiens de tous les temps, par les principes qui y sont posés et par les vérités générales qui y sont exposées, il n'a eu directement en vue que ses correspondants immédiats, à qui il adressait de véritables lettres. Les Églises à qui elles étaient destinées les ont sans doute conservées pieusement, elles les ont communiquées à d'autres Églises. On a copié, recueilli, groupé, publié, ces lettres en raison de leur contenu, de leur intérêt universel et durable, comme on a assemblé et édité, dans l'antiquité profane, les lettres d'Aristote, d'Isocrate, d'Épicure, de Cicéron, par exemple. Elle sont devenues de la littérature sacrée et canonique. Voir CANON DES LIVRES SAINTS, t. II, col. 1583, 1584. Mais rien ne montre que saint Paul ait prévu et voulu pour ses lettres ces hautes destinées; il a écrit de simples lettres qui, dans l'intention du Saint-Esprit qui l'inspirait, devaient servir à l'instruction et à l'édification de toutes les générations chrétiennes.

Leur caractère général de lettres privées apparaît plus clairement encore si on les examine chacune en particulier. Le billet à Philémon est évidemment une lettre, et, selon le mot de M. Deissmann, il n'y a qu'un pédant, incapable de distinguer les couleurs, qui puisse y découvrir un traité sur l'attitude du christianisme en face de l'esclavage. Il en est de même du c. XVI de l'Épître aux Romains, si on le considère comme une lettre de saint Paul aux Éphésiens. Les deux Épîtres aux Corinthiens supposent un échange de lettres entre cette communauté et l'apôtre; la I^re^ est une réponse, et si la II^e^ est pour nous difficile à comprendre, c'est qu'elle est pleine d'allusions à des faits que connaissaient bien les Corinthiens, mais que nous ne connaissons pas. Il en est de même des deux Épîtres aux Thessaloniciens. La lettre aux Galates est une lettre de discussion, une apologie personnelle; elle n'est ni un pamphlet contre les judaïsants ni un traité *De Lege et Evangelio*. Bien qu'adressées à des Églises que Paul ne connaissait pas, les lettres aux Colossiens et aux Éphésiens roulent sans doute sur le même thème et ont un ton plus impersonnel que les lettres envoyées à des destinataires connus. Mais elles sont contemporaines, destinées à des Églises voisines, et elles restent des lettres et ne sont pas des traités sur le même sujet; un seul eût suffi. L'Épître aux Philippiens donne l'impression d'une simple lettre écrite à une Église que Paul aimait d'un amour particulier. La lettre aux Romains, de prime abord, pourrait passer pour une Épître proprement dite. Cependant saint Paul ne se propose pas de donner un compendium de sa dogmatique et de sa morale; il veut préparer son voyage, en exposant d'avance son Évangile. Quoique longue, sa lettre n'a rien du genre épistolaire, et s'il y met moins de sa personnalité, c'est qu'il ne connaissait les chrétiens de Rome que par ouï-dire; il était cependant bien renseigné sur l'état de la communauté, et sa missive n'est qu'une anticipation de ses conversations prochaines. Les lettres pastorales, dont ne parle pas M. Deissmann, quoiqu'elles soient, à un certain point de vue, des lettres d'administration, s'adressent à des particuliers, Timothée et Tite, et sont remplies de détails intimes et personnels.

Toutes les lettres de saint Paul sont donc de simples lettres, sans caractère littéraire, et l'apôtre, en les écrivant, n'a pas été un littérateur, composant pour la galerie. Or, leur caractère primitif de lettres garantit leur authenticité. Ce sont les produits qui nous restent de l'activité missionnaire de l'apôtre des gentils. Écrites pour des occasions particulières, elles contiennent le moins possible de systématisation doctrinale. Œuvres d'une personnalité très ardente, elles manifestent la psychologie de leur auteur. Un faussaire n'aurait pas pu les fabriquer. Saint Paul les a écrites « avec le sang de son cœur. » Elles nous font connaître ses pensées, ses sentiments, son enseignement, donné au gré des circonstances; elles ne nous livrent pas, comme des Épîtres l'auraient fait, un système théologique, ce qu'on a appelé le paulinisme. Leur caractère de simples lettres rend très problématique ce paulinisme-là.

b) *Autres lettres.* — Pour M. Deissmann, la II^e^ et la III^e^ Épître de saint Jean sont aussi de véritables lettres. La III^e^ est un billet envoyé à un particulier. Quoique moins personnelle, la II^e^ est aussi adressée à une particulière, femme ou Église. Toutes deux sont écrites dans le style des lettres missives du temps.

2. *Épîtres.* — Les Épîtres catholiques de saint Jacques, de saint Pierre et de saint Jude sont de véritables Épîtres et non des lettres privées. La tradition ecclésiastique les a regardées comme des circulaires, des encycliques, expédiées, leur nom le dit, à l'Église universelle, à la catholicité entière. Leurs adresses indiquent d'ailleurs ce caractère général et universel. On peut donc les considérer comme des œuvres littéraires, traitant des sujets d'intérêt commun, sans détails particuliers et personnels. La forme épistolaire est seulement de style, et quels que soient leurs auteurs, que ce soient les apôtres dont elles portent les noms, ou des écrivains chrétiens qui prennent ces noms (voir les articles spéciaux), elles restent des écrits littéraires, rentrant dans la littérature populaire de l'Église chrétienne.

L'Épître aux Hébreux, quelque part que saint Paul ait eue à sa composition, est une Épître proprement dite. Elle n'a pas d'adresse et la finale, XIII, 22-25, n'est ajoutée que pour sauvegarder la forme extérieure de lettre. C'est un document littéraire et non une lettre privée. Voir HÉBREUX (*Épître aux*).

La I^re^ Épître de saint Jean n'a rien d'essentiellement épistolaire, ni adresse, ni salutation. On a pu la regarder comme la préface du quatrième Évangile. Elle peut rentrer cependant dans le genre littéraire de l'Épître strictement dite, bien qu'elle n'en ait pas la forme extérieure.

L'Apocalypse, au contraire, hormis le titre et le

prologue, I, 1-3, serait une véritable Épître. Elle en a l'adresse, I, 4, et le souhait final, XXII, 21. Elle contient sept petites lettres aux sept Églises d'Asie Mineure, II, 1-III, 22, qui ne sont pas de véritables lettres envoyées séparément aux anges ou évêques de ces Églises et réunies plus tard dans l'Apocalypse. Elles ont fait toujours partie intégrante de l'Épître entière, adressée à ces sept Églises, I, 4. Chaque Église a lu dans l'ouvrage entier la lettre que le Christ ressuscité avait dictée pour elle au voyant de Patmos. Du reste, les leçons qui y étaient données intéressaient toutes les Églises et l'Esprit-Saint les inspirait pour elles toutes, II, 7, 11, 17, 29; III, 6, 13, 22. Elles étaient dictées dans un but public et commun, et elles ont aujourd'hui encore une signification morale. Ce ne sont pas de simples fictions, un pur procédé littéraire; ce sont des lettres du ciel. Cf. W. Ramsay, *The letters to the seven Churches of Asia*, Londres, 1909, p. 35-42; H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, 3e édit., Londres, 1909, p. 4.

A. Deissmann, *Bibelstudien*, Marbourg, 1895, p. 189-252; art. *Epistolary Litterature*, dans *Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1901, t. II, col. 1323-1329; *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 157-172; 2e édit., 1909, p. 163-178; W. Ramsay, dans *Expositor*, décembre 1903, p. 418 sq.; *The letters to the seven Churches of Asia*, p. 23-34; Van Manen, art. *Paul*, § 39, de l'*Encyclopædia biblica* de Cheyne, Londres, 1902, t. III, col. 3626; A. Lemonnyer, *Les écrits de saint Paul sont-ils des lettres ou des épîtres?* dans la *Revue du clergé français* du 1er septembre 1905, p. 31-46; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 94-98, 101-102.

II. Forme extérieure. — Les lettres et les épîtres du Nouveau Testament présentent, avec quelques modifications pourtant, les formes ordinaires de la correspondance du temps. Elles comprennent : 1° l'adresse; 2° l'entrée en matière; 3° le corps de la lettre; 4° la finale.

1° *L'adresse.* — Elle contient : 1. le nom et les qualités des correspondants, par exemple, Paul, apôtre, et Timothée, Sosthène, Silvain, frère ou serviteur de Jésus-Christ, ou sans titre; 2. le nom, le titre et l'éloge des destinataires, par exemple, aux Églises de Galatie, aux saints qui sont à Colosses et aux fidèles, frères dans le Christ, ou à Timothée, mon fils bien-aimé; 3. le salut. Ici, le simple χαίρειν des lettres profanes est développé, sous la plume de saint Paul, par la formule chrétienne : χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη, avec des termes qui indiquent plus ou moins longuement la provenance de ces biens surnaturels.

2° *L'entrée en matière.* — Comme cela se faisait souvent dans les lettres profanes, qui débutaient par une prière aux dieux pour le destinataire, les apôtres, et saint Paul en particulier, commencent ordinairement leurs lettres par une action de grâces à Dieu ou par une doxologie pour le remercier des bienfaits accordés par lui aux correspondants. Ils y joignent naturellement l'éloge des destinataires ou quelques souvenirs personnels. Parfois l'action de grâces se continue par l'exposé du sujet, sans séparation.

3° *Le corps de la lettre.* — Ces préliminaires faits, on aborde le sujet, qui est traité pour lui-même et de différentes façons. La lettre n'étant pas un genre littéraire, l'auteur a une très grande liberté d'allure et n'est pas gêné par des lois protocolaires. Les questions se suivent et chaque lettre a sa marche distincte. Les lettres de saint Paul, qui sont si personnelles et si vivantes, ne sont pas coulées dans un moule, et leur plan varie comme le but que se propose leur auteur.

4° *La conclusion.* — Les lettres profanes se terminaient par un salut final, qui était ordinairement un souhait adressé aux dieux. Ce souhait ne fait pas défaut dans les lettres chrétiennes. Saint Paul le fait précéder souvent de salutations personnelles, auxquelles sont jointes des recommandations, et ces salutations sont fréquentes aussi dans les missives ordinaires.

Bref, les lettres apostoliques, surtout celles qui sont de véritables lettres, ont gardé, en les modifiant un peu, les formes extérieures, que nous ont révélées dans les correspondances de l'époque les papyrus récemment exhumés. Nouvelle preuve que le Nouveau Testament est bien de son temps et du milieu où il a paru.

E. Jacquier, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, Paris, 1903, t. I, p. 59-61; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Épître*, t. II, col. 1897-1898; art. *Lettre*, t. IV, col. 190; F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. I, p. 99-101; A. Brassac, *Manuel biblique*, 13e édit., Paris, 1911, t. IV, p. 172-173.

E. Mangenot.

ÉPOUX (Devoirs des). Le mariage a été divinement institué pour trois fins supérieures : perpétuer la race, donner aux enfants l'éducation du corps et de l'âme, assurer aux époux les avantages d'une vie commune, sainte, douce et durable. Tous les devoirs des époux tendent à ce triple but.

Nous n'avons pas à envisager ici les obligations qu'imposent au père et à la mère l'éducation des enfants. Voir Parents (*Devoirs des*). Nous devons seulement traiter des devoirs mutuels des époux au double point de vue de la perpétuité de la race et de la vie en commun au foyer domestique. La division de ce travail est donc tout indiquée : I. Au point de vue de la perpétuité de la race. II Au point de vue de la vie commune.

Le sujet est délicat : nous ne l'abordons qu'avec les sentiments qu'éprouvait saint Alphonse de Liguori : *Piget me de hac materia, quæ tantam præ se fert fœditatem, ut castas mentes ipso solo nomine perturbet, longiorem habere sermonem. Sed utinam non esset hæc materia tam frequens in confessionibus excipiendis, ut non opporteret omnino confessarium plena tractatione, sed sufficeret compendio instructum esse! Ignoscat mihi propterea castus lector, si fuse de ea hic loquor, et ad actus particulares, qui deformiorem exhibent turpitudinem descendam... De matrimonio*, n. 900.

I. Devoirs des époux envisagés au point de vue de la perpétuité de la race. — La doctrine chrétienne au sujet du devoir conjugal se trouve exposée tout entière par l'apôtre saint Paul, I Cor., VII, 3-5 : *Uxori vir debitum reddat, similiter autem et uxor viro. Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter autem et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier. Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi, et iterum revertimini in idipsum, ne tentet vos Satanas propter incontinentiam vestram.*

Le devoir conjugal réside en un acte charnel qui unit l'homme et la femme pour assurer la continuation de l'espèce humaine. *Conjugale debitum dicitur communis ea conjugum actio, quæ generationi necessaria est, quæque a summo rerum omnium provisore ad humanam societatem propagandam est ordinata. Hæc autem actio sita est in carnali copula qua vir ac femina unum quasi corpus et una caro efficiuntur.*

Il ne nous paraît pas nécessaire de décrire les organes qui servent à l'accomplissement de cet acte, qui permettent aux époux d'obéir à la fois à la loi de nature qui veut que l'espèce humaine s'accroisse, se multiplie et remplisse la terre, et à la loi chrétienne de la rédemption qui ordonne au peuple des croyants de s'accroître, de se multiplier et de dominer le monde. Nous renvoyons à ce sujet le lecteur à des ouvrages techniques, de préférence au c. III du l. Ier de l'ouvrage du docteur Surbled, *La morale dans ses rapports avec la médecine et l'hygiène*, t. II. Ce chapitre

peut se résumer en un mot : *generatio effici non potest nisi postquam semen virile sive ad os sive communius intus vaginæ mulieris ovulis quas ejaculatione fœcundare debet admotum est.* Nous avons simplement à rappeler ici les enseignements de la théologie en ce qui concerne *le licite de l'acte conjugal* et *son obligation.*

1° *Le licite de l'acte conjugal considéré en lui-même, in se et ratione matrimonii finis.* — Que l'acte conjugal soit de son essence, quand il s'agit d'époux légitimes, honnête, louable et partant méritoire, cela n'a jamais été sérieusement discuté par les théologiens, sinon par quelques gnostiques encratites, voir col. 3-14, puisque cet acte est le moyen même établi et ordonné par Dieu pour permettre la propagation légitime du genre humain. En créant Adam, le maître souverain créa l'homme mâle et femelle, c'est-à-dire l'espèce humaine, chargée du développement indéfini des hommes dans le temps et dans l'immensité. Il suffit de relire le 1er chapitre de la Genèse où le créateur bénissant Adam et Ève prononça cette parole si magnifiquement réalisée depuis : « Croissez et multipliez ! » Gen., I, 28. C'est Dieu lui-même qui a établi le licite de l'acte conjugal en promulguant la loi de la procréation des enfants et du développement de la famille.

Mais la naissance des enfants qui, renaissant spirituellement par le baptême, pourront, suivant le catéchisme de Paris (1850), remplir l'Église et le ciel, n'est pas la seule fin du mariage. Il en existe une autre admise par les théologiens qui ajoutent, avec saint Alphonse de Liguori, à la propagation du genre humain l'apaisement de la concupiscence, *remedium concupiscentiæ.* Cette fin se rattache à la première et n'est cependant qu'une fin secondaire, car, ainsi que le faisait remarquer Mgr d'Hulst, *Sermons de Carême*, année 1894, note 8, p. 72, « si elle était principale, le mariage serait un moyen bien insuffisant pour l'atteindre, les satisfactions qu'il promet aux sens étant intermittentes et relativement rares, tandis que les convoitises qu'il s'agit d'apaiser sont permanentes. *Melius est nubere quam uri*, dit saint Paul, mieux vaut se marier que de sentir en soi le feu des passions. Cela est vrai, mais le mariage ne remédie à ce mal que dans une certaine mesure et laisse encore un fréquent exercice à la vertu de continence. » Cf. la controverse entre les partisans de saint Thomas et ceux de saint Alphonse de Liguori dans Ballerini, *Opus theologicum morale. De matrimonio*, c. II, et dans Gury, *Theologia moralis*, t. II, n. 907. Le licite de l'acte conjugal n'en est pas moins certain, lorsque les époux voient en lui un moyen d'apaiser la concupiscence, car le plaisir sensible que cet acte leur fait éprouver (acte en lui-même d'ailleurs naturellement animal et d'apparence vile), n'est plus considéré par eux que comme un stimulant et un aide en même temps nécessaire à l'accomplissement de la fin supérieure du mariage qui est la procréation des enfants. Et c'est là précisément ce que l'apôtre saint Paul, tenant compte de la situation de l'humanité déchue, indique formellement : *Propter fornicationem autem unusquisque suam uxorem habeat et unaquæque suum virum habeat.* I Cor., VII, 2. Et il ajoute, en terminant son magnifique enseignement sur les devoirs réciproques des époux, ces mots décisifs : *Melius est nubere quam uri!* 9. L'acte conjugal est donc licite, lorsqu'il répond au désir réciproque de l'un ou l'autre époux : *tunc enim voluptas qua fruuntur conjuges ordinatur ad superiorem finem ab ipso Deo intentum.* C'est l'opinion de saint Liguori, n. 881 sq., et son opinion est celle de la majeure partie des théologiens d'aujourd'hui. L'acte conjugal est donc licite toutes les fois qu'il s'accomplit dans un but honnête, tels l'accroissement de l'amour des époux ou la santé corporelle, car l'acte, bon en soi, visant à une fin honnête, ne saurait être considéré comme mauvais, et toute fin est honnête qui réalise les intentions qu'avait le créateur en instituant le mariage.

Mais l'acte conjugal, au contraire, est illicite, au moins véniellement, qui exclut positivement les fins honnêtes du mariage et poursuit la seule satisfaction de l'appétit sexuel, lequel n'est plus considéré comme un moyen, mais comme un but : l'ordre divin se trouve dès lors méconnu et les époux oublient que le mariage n'est pas fait pour le plaisir charnel, mais que le plaisir charnel est fait pour le mariage. Aussi Innocent XI a-t-il condamné (2 mars 1679) la proposition suivante : *Opus conjugale ob solam voluptatem exercitum, omni penitus caret culpa ac defectu veniali.* Denzinger-Bannwart, n. 1189. Cf. Viva, *Thes. damnat., in h. loc.* On ne doit pas cependant, dit saint Liguori, n. 912, considérer comme étant en état de péché véniel ceux qui, soit implicitement, soit explicitement, recherchent le plaisir en poursuivant une des fins honnêtes du mariage que nous avons indiquées. La plupart des théologiens observent à ce sujet que, dans la pratique, les confesseurs se trouvent en présence d'époux qui, pour la plupart, accomplissent virtuellement dans un but honnête l'acte conjugal et partant ne sont nullement coupables, *dummodo copulam rite habeant.* Aussi estiment-ils généralement que ces époux peuvent être laissés dans la bonne foi. Tous, d'ailleurs, jugent avec le même auteur, n. 913, illicite et mettant en état de péché mortel l'acte conjugal, lorsqu'il est provoqué dans une pensée qui touche à l'adultère, par exemple, quand l'un des époux a l'intention réelle, par une sorte d'auto-suggestion, d'accomplir cet acte avec une autre personne que la personne avec laquelle il s'unit légitimement. Voir ADULTÈRE, t. I, col. 464-465. Ils ne considèrent pas, d'autre part, comme coupable d'un péché mortel, mais comme coupable d'une grave imprudence, puisqu'il s'exposerait sans aucune espèce de droit à un danger, celui des époux qui penserait à la beauté d'une autre personne que son conjoint *absque affectu turpi, ut sese ad actum conjugalem excitaret.* Sanchez, l. IX, dist. XVI, n. 16; Sporer, n. 505.

La question de la fin du mariage que nous traitons a soulevé le cas de savoir s'il est permis à un époux stérile, qui ne peut avoir d'enfants, de satisfaire au devoir conjugal. Les théologiens reconnaissent ici le licite de l'acte, car l'époux stérile doit répondre à la demande de son conjoint par justice et empêcher son incontinence par charité, comme il a le droit de combattre sa propre incontinence. Le but qu'il poursuit est conforme aux fins du mariage : aucune loi ne s'oppose à l'accomplissement du devoir conjugal, et la non-procréation peut, en ce cas, être considérée comme le résultat d'un accident. Les mêmes principes sont applicables aux vieillards qui ne sont pas complètement impuissants : c'est pourquoi l'Église bénit leur union. S. Liguori, n. 954.

2° *Le licite de l'acte conjugal considéré au point de vue des circonstances dans lesquelles il se produit.* — 1. Au point de vue *personnel*, trois circonstances peuvent s'opposer à l'acceptation de l'acte conjugal : le vœu de chasteté, l'affinité provenant de l'inceste, l'impuissance physique. Il est inutile d'insister au sujet des deux premières circonstances. Voir t. III, col. 2328; t. I, col. 523-524. Les théologiens déclarent que si l'un des époux se trouve lié à l'un ou l'autre de ces points de vue, il ne peut, sous peine de péché grave, demander l'accomplissement du devoir conjugal, mais qu'il est tenu de répondre au désir de son conjoint qui n'a, lui, rien perdu de son droit. Ils ajoutent que si les deux époux se trouvent liés par le vœu de chasteté ou par l'affinité, provenant de l'adultère, ni l'un ni l'autre

ne peut accomplir l'acte; le vœu et le péché le leur interdisent d'une façon formelle. L'alliance spirituelle constitue-t-elle un empêchement au devoir conjugal? La question est controversée. Cf. S. Liguori, *De baptismo*, n. 150. Quant à l'impuissance qui peut devenir, quand elle est radicale et constante et que l'acte conjugal n'a jamais pu être consommé, même après une période d'essai loyal de trois ans, une cause de nullité, elle n'empêche aucunement les deux époux de rechercher une des fins légitimes du mariage. Voir IMPUISSANCE. Celui qui ne peut avoir des enfants doit répondre à la demande de son conjoint par justice et empêcher son incontinence par charité. Il peut ainsi profiter de la vie commune et user des relations sexuelles pour échapper à sa propre incontinence.

2. On peut, au sujet du licite de l'acte quant aux circonstances de *position* (*de situ*), (et l'on comprendra que nous nous exprimions ici en latin) poser les trois règles suivantes : *a*) *Situs prorsus licitus est ille quem natura ipsa docet, sic nempe ut mulier succuba sit, vir autem incubus, cum hic modus generatim aptior sit ad seminis infusionem. Ita S. Thomas et alii communiter. Ratio est, quia cæteri situs naturæ ordini nonnihil adversantur, et consequenter aliquam ordinis violationem inferunt.* — *b*) *Nullus situs quantumvis innaturalis* (*sedendo, stando, vel muliere incumbente*, etc.) *per se non est graviter illicitus, dummodo actus conjugalis satis perfici possit; ratio est quia qualiscumque situs inversus, dummodo perfici queat unio, generationem non impedit.* S. Liguori, n. 917. Il faut observer cependant que l'acte accompli en de telles circonstances expose, d'après les auteurs les plus compétents, à des accidents variés, quelques-uns redoutables pour les deux époux, et qu'il diminue les chances de la procréation. Il ne doit être par conséquent accompli de cette manière qu'en cas de nécessité. Surbled, *op. cit.*, p. 141; Vigouroux, *Traité de médecine*, t. IV, p. 65. — *c*) *Quilibet innaturalis situs, justa accedente causa* (*v. g. propter periculum abortus tempore prægnationis, vel ob viri pinguedinem vel curvitatem*, etc.), *omni culpa vacat : interdum autem situs innaturalis facilior est vel etiam solus possibilis, et quidem major vel quæpiam facilitas vel necessitas ejusmodi inordinationem, quæ per se levis est, amovere potest.* S. Liguori, *ibid.* Tous les théologiens sont d'accord, dit Tanquerey, en son excellent *Supplementum ad tr. de matrimonio*, pour recommander dans la pratique aux confesseurs de ne pas adresser à ce sujet des questions qui, non seulement ne sont pas nécessaires à l'intégrité de la confession et sont par conséquent inutiles, mais qui peuvent donner lieu à des scandales. Si le pénitent interroge le prêtre à cet effet, celui-ci aura simplement à lui répondre que la position naturelle doit être, autant que possible, conservée. Dans le cas où le pénitent s'accuserait d'en avoir choisi une autre, le confesseur devra seulement lui demander s'il n'a pas eu pour but en agissant comme il l'a fait d'empêcher la procréation.

3. Quelles sont les *circonstances de temps* où l'acte conjugal se trouve licite, celles où il devient illicite ? On peut poser en principe que l'acte conjugal en lui-même n'est jamais illicite sous peine de péché grave. Il n'existe, en effet, aucune loi qui le condamne parce qu'il se sera produit à tel ou tel moment, mais il peut cependant, dit Gury, se faire que, par suite de circonstances spéciales, rares et souvent difficiles à discerner, l'accomplissement du devoir conjugal devienne l'occasion d'un avortement ou d'un grave péril pour la santé. Un grand nombre de théologiens, s'appuyant sur l'absence de toute prohibition, estiment pourtant que l'acte est toujours licite quand il s'agit d'une question de temps. Ce n'est certainement pas l'opinion de saint Liguori, n. 924.

Cet auteur examinant, en effet, la question de savoir si l'acte conjugal est licite quand il est accompli pendant la période de *gestation*, justement préoccupé d'ailleurs de la crainte d'un avortement possible, considère l'époux qui se livre alors à cet acte comme véniellement coupable, *nisi adsit periculum incontinentiæ vel alia causa honesta quæ alioquin sæpe adesse potest*, n. 924. Si les théologiens n'admettent plus la doctrine ignorante des faits physiologiques qui interdisait l'acte pendant les sept premiers jours de la conception (moment impossible à déterminer), ils s'accordent à le déconseiller au commencement et à la fin de la grossesse, et ils condamnent formellement son usage immodéré dans les mois intermédiaires, car ils voient en cette pratique, et fort justement, la cause la plus fréquente des avortements : elle est, dit saint François de Sales, plus ou moins vitupérable suivant que l'excès est grand ou petit. *Introduction à la vie dévote*, l. III, c. XXXIX, 5. A plus forte raison, les théologiens considèrent comme plus ou moins gravement coupables, non pas en eux-mêmes, mais à cause des périls réels qu'ils peuvent faire encourir à une épouse affaiblie, exténuée, les rapports conjugaux pendant les cinq ou six semaines qui suivent l'accouchement. D'après Capellmann, p. 154, ces rapports ne peuvent être repris durant les deux premières semaines, car ils causeraient à la jeune mère un tort très grave; elle éprouverait un dommage moindre pendant les quatre semaines suivantes.

Tout le monde aujourd'hui s'accorde à reconnaître que l'acte conjugal est licite durant la période de l'*allaitement* de l'enfant. Aucun texte ne l'interdit, et le temps est passé où les médecins lui attribuaient un empoisonnement consécutif du lait de la mère. Cf. S. Liguori, n. 911. Les rapports des époux *in tempore menstrui ordinarii*, sévèrement condamnés par la loi mosaïque, Lev., XV, 19-20; XVIII, 19; XX, 18, sont aujourd'hui reconnus licites par les théologiens, car la conception non seulement peut s'accomplir à cette époque, mais elle s'accomplit alors plus fréquemment qu'à tout autre moment, dans les huit jours qui suivent le flux cataménial et dans les huit jours qui le précèdent : ils sont donc licites *per se;* mais l'époux doit se souvenir que ces rapports (s'ils n'entraînent pas, comme on le croyait autrefois, la lèpre, s'ils n'occasionnent probablement aucun désordre chez ceux que l'avarie n'a jamais éprouvés bien qu'ils puissent être chez les autres l'occasion de réveils d'affections anciennes), ces rapports, dis-je, peuvent être, *in tempore menstrui*, préjudiciables à la santé de l'épouse à ce moment moins armée contre les germes morbides par suite des modifications qui s'opèrent en elle : ils peuvent devenir alors la cause de maladies redoutables et longues ayant leur répercussion sur la vie conjugale elle-même. Et c'est pour cela que saint Liguori pense qu'il y a péché véniel à accomplir l'acte, *nisi fiat ad vitanda dissidia, continentiam, et alia similia*, n. 925. Ici encore le confesseur, dit Gury, doit agir avec la plus grande prudence et s'abstenir, en pareille matière, de toute question, *cum nihil sit a pœnitente necessario declarandum.*

L'acte conjugal est illicite dans le temps où tel ou tel des époux se trouve atteint de maladie et cela toutes les fois que l'acte doit faire encourir au conjoint un grave danger au point de vue de la santé ou de la vie. Le corps de l'époux n'appartient pas à l'autre, *ad destructionem.* Aussi le docteur angélique affirme-t-il : *Vir tenetur uxori debitum reddere in his quæ ad generationem prolis spectant, salva tamen prius personæ incolumitate, Sum. theol.*, III^{a}, q. LXIV, et l'on peut ajouter : *salvo gravi contagionis periculo.* C'est ainsi que l'on doit considérer comme gravement coupable l'acte accompli par un époux atteint de la hideuse *avarie*, qui frappera dans la période active l'autre époux,

pourra tarir les sources de la vie, ou bien exposera l'enfant qui naîtra aux plus graves dangers, souvent à une mort prématurée, toujours à une existence misérable. On comprend que nous n'insistions pas; nous renvoyons le lecteur à tous les auteurs qui ont abordé ce triste et douloureux sujet. Cf. Capellmann, p. 159; Surbled, *op. cit.*, t. III, c. XIV sq.; H. Vigouroux, *op. cit.*, t. IV; Duclaux, *L'hygiène sociale*, 1902; Fonssagrives, *Conseils aux parents et aux maîtres sur l'éducation de la pureté*, p. 117, 135. Les mêmes motifs qui rendent ici illicite l'acte conjugal: le respect en particulier de la vie humaine, la menace d'un péril grave et imminent, s'appliquent à toutes les maladies gravement contagieuses comme la lèpre et la peste. Dans un cas de *phtisie* où le danger de contagion n'est pas imminent pour les époux, où les enfants à naître seront peut-être moins exposés que dans les cas précédents aux périls de l'atavisme (il est aujourd'hui en effet affirmé par un certain nombre de médecins que la tuberculose n'est pas héréditaire, que si elle visite l'enfant dès le berceau, les tout petits enfants ne l'ont à peu près jamais en eux), dans ce cas, les théologiens admettent communément que l'acte est licite, mais seulement *ob gravem causam*. Nous nous montrerons plus sévères lorsque la tuberculose est avérée, reconnue, dénoncée par le médecin, et cela dans l'intérêt du conjoint menacé et dans l'intérêt de l'enfant qui naîtra (à supposer même que les nouvelles théories soient exactes), toujours mal armé contre la contagion, avec de mauvaises prédispositions et dans les plus fâcheuses conditions de milieu.

Il est des maladies qui ne sont pas contagieuses, mais qui peuvent, comme la fièvre, les affections chroniques communes aux organes féminins, ou bien des souffrances extrêmes, être exacerbées à la suite de l'acte conjugal et parfois même occasionner péril de mort, l'accomplissement du devoir conjugal est alors déclaré illicite, soit gravement, soit véniellement. Il n'en est pas de même lorsque les maladies, en elles-mêmes légères, ne peuvent pas devenir graves à la suite des relations sexuelles. L'acte, accompli en état de démence et d'ivresse complète, n'est pas défendu, mais il n'y a pas non plus d'obligation pour le conjoint, car cet acte engendrera souvent chez l'enfant qui naîtra la folie, la surdo-mutité, les graves accidents de l'alcoolisme ou de l'épilepsie.

L'obligation de rendre le devoir cesse, quand une épouse a des raisons de craindre qu'en devenant mère elle ne perde la vie. S. Liguori, n. 593. En est-il de même quand elle sait par expérience qu'elle mettra au monde des enfants mort-nés? Layman, Voit et plusieurs théologiens se prononcent pour l'obligation absolue; Billuart, Rodriguez, Victoria et d'autres n'admettent l'obligation que lorsque le contraire exposerait les époux à pécher.

Nous en aurons fini avec le licite de l'acte conjugal envisagé selon les circonstances de temps, lorsque nous aurons rappelé avec les théologiens que le devoir conjugal peut être accompli les dimanches et jours de fêtes, au temps du carême et de l'Avent; aucun texte ne s'y oppose et l'acte n'interdit en aucune façon aux époux l'observation des fêtes de l'Église. Les textes de quelques Pères de l'Église, qui semblent opposés à cette opinion aujourd'hui commune, doivent être interprétés plutôt comme des conseils à l'abstention durant les jours qu'ils indiquent. Cf. S. Liguori, n. 922, 923; l. IV, n. 273; Sanchez, l. IX, dist. XIII; Lugo.

3° *Ce qui est licite ou illicite de la part des époux en dehors de l'acte conjugal proprement dit.* — Il est, en effet, des actes *præter ipsam copulationem*, qui sont en connexion étroite avec elle et dont on doit rechercher le licite. Gury résout toute cette question à la lumière de ces trois principes qui dérivent de la procréation considérée comme fin principale du mariage : 1. *quidquid* PRO *est licitum;* 2. *quidquid* CONTRA *est mortale;* 3. *quidquid* PRÆTER *est veniale.* — 1. Sont donc absolument licites tous les actes vraiment utiles à la procréation de l'être, qui concourent à faciliter l'accomplissement du devoir conjugal. La raison en est que celui-là qui a le *jus ad rem* a droit aux moyens nécessaires et utiles pour exercer ce droit. Gury, n. 918. Sont par conséquent absolument licites entre époux, lorsqu'ils tendent à accomplir l'acte conjugal et *sunt velut ejus inchoatio, oscula quælibet honesta, aspectus, amplexus, sermones, tactus in partes tum honestas, tum etiam minus honestas (si tamen caute fiant), ratione affectus conjugalis demonstrandi, aut amoris confovendi, etiamsi aliquando* PER ACCIDENS *sequeretur involuntaria pollutio, quia omnia amoris honesta signa etiam tenera, ut media ad finem sunt licita iis qui ex vinculo matrimonii* COR UNUM *et* CARO UNA *fieri debent.* S. Liguori, n. 934, et *alii communiter.* — 2. Sont véniels tous les actes qui sont inutiles ou indifférents à la procréation de l'être ou bien qui ne tendent pas à renforcer l'amour mutuel des époux. De tels actes sont coupables, puisqu'ils n'ont d'autre mobile que la recherche de la volupté, et ne sont licites que les actes qui tendent à une fin honnête, mais (exception faite, bien entendu, des actes absolument obscènes) ils ne sont que véniellement coupables, car *voluptas in istis non quæritur extra matrimonium et actus est natura sua ordinatus ad copulam licitam. Verum est deesse circumstantiam finis debiti ex parte operantis, sed ejusmodi defectus nonnisi deordinationem levem inducit, et consequenter peccatum tantum veniale. Ita communiter.* Cf. Gury, n. 918.

Non peccant graviter conjuges, etsi tactibus etiam sine intentione copulæ habitis exurgat commotio spirituum, vel membrorum generationi inserventium aut sequatur distillatio, quamvis hæc in solutis mortalia essent : ratio, quia secluso voluntariæ pollutionis aut sodomiæ crimine nihil fit contra bonum matrimonii. Ita communiter. S. Liguori, n. 931; Sanchez, etc. *Caveant autem,* dit Gury, *ne in proximum pollutionis periculum incidant, quod facile fiet, si motus sint valde inordinati. Hinc quamvis per se loquendo non peccent mortaliter conjuges, qui, incepta copula, ex mutuo consensu actum conjugalem non perficiunt, si forte non adsit periculum pollutionis : bene advertit S. Alphonsus,* n. 918, *post Sanchez, ordinarie id esse mortale, quia ordinarie aderit ejusmodi periculum.* Enfin ne pèche pas gravement, d'après saint Liguori, d'accord en ceci avec l'opinion la plus commune et la plus probable, l'épouse *quæ seipsam tactibus excitat ad seminationem statim post copulam in qua vir solus seminavit : a) quia seminatio mulieris pertinet ad complendum conjugalem actum, ut proprie conjuges sint una caro; et sicut uxor potest se præparare tactibus ad copulam ita etiam perficere; b) quia si mulieres post talem irritationem compescere naturales motus tenerentur, essent jugiter magno periculo expositæ graviter peccandi.* S. Liguori, n. 919. *Tactus turpes cum seipso exerciti ex delectatione venerea, absente altero conjuge, suntne veniales vel mortales? — Disputant theologi. Sunt quidem peccata venialia quia ob solam voluptatem fiunt; sed non mortalia si absque proximo periculo pollutionis peraguntur. Sed qui ita sibi indulgent eo tempore quo copula maritalis haberi nequit, facile exponuntur periculo ulterius procedendi; non ita, si iis in circumstantiis in quibus copula legitima exerceri potest, cum, occurrente periculo, debitum petere valeant.*

3. Sont mortels tous les actes qui vont contre la procréation de l'être et par conséquent contre la fin principale du mariage voulue par le créateur. De quelques noms qu'on les appelle : adultère, pollu-

tion volontaire, sodomie, onanisme, ils constituent une violation de la loi divine et méritent les anathèmes que les théologiens n'ont cessé de proférer contre eux. L'époux adultère, en effet, qui, en dehors du mariage, accomplit l'acte réservé à son conjoint, commet un double péché mortel : l'un contre la chasteté, l'autre contre la justice, car, dit saint Paul, *mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir*, etc., et le péché mortel est triple s'il commet cet acte avec un autre époux dont le conjoint se trouve ainsi gravement lésé. Voir ADULTÈRE. *Pollutio voluntaria extra copulam conjugalem et quidquid proximum pollutionis periculum inducere potest est peccatum omnino gravius, quia præter castitatem ut supra diximus læditur jus alterius. Notandum est : hic agitur de jure quod ex ipsa unitate matrimonii oritur prout a Deo sub Nova Lege statuta est, nec proinde alienari potest privata conjugum auctoritate.* Surbled, *op. cit.*, t. II. La sodomie, comme la pollution volontaire, comme l'onanisme, voir ces mots, est un péché contre nature, un péché plus grave en soi que tous les autres péchés d'impureté. Ce qui contient la vertu de donner la vie, est détruit au mépris de la vie de l'esprit et du corps dans des satisfactions plus que bestiales. S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLIV, a. 11, 12. Si les péchés d'adultère sont *hors* du mariage, et par conséquent également contraires au mariage, ceux-ci en sont l'opposé direct; ils sont bien contre le mariage; ils sont incompatibles avec le bien des enfants, ils sont de plus dirigés contre le bien de la foi, car ils sont la plus grande flétrissure qu'on puisse infliger soit à sa propre personne, soit à la personne d'autrui; ils sont opposés enfin au bien du sacrement en ce qu'ils sont un obstacle à toute union sainte et conjugale et qu'ils en rendent incapables. Pruner, *Theol. mor.*, t. II. Ils bouleversent, en un mot, totalement l'ordre de la nature et appellent la colère de Dieu. Gen., XXXVII, 2; XVIII, 20 sq.; XIX, 15; Lev., XX, 13, 15, 16; Rom., I, 26, 27; Jude, 7; S. Grégoire, *Moral.*, XV, 10. Aussi l'Église, dès l'origine, n'a-t-elle cessé de les poursuivre. Concile d'Elvire, can. 71; concile d'Ancyre; *Pœnitentiale romanum a Gregorio Magno*, can. 1; concile de Latran (1179), c. IV, X, XIII; const. de Pie V, *Horrendum illud scelus*, etc. Tout abus de ce qui ne doit servir dans l'ordre de la nature qu'à la transmission de la vie, soit qu'on ait en vue cet abus, soit qu'on le permette comme une conséquence prévoyable d'un acte non justifié, est toujours un péché mortel et ne peut jamais être excusé par aucun but qu'on se proposerait. Cf. la proposition 49, condamnée par Innocent XI. S'il est provoqué ou accompagné par des désirs coupables dirigés vers un objet déterminé, il est, en outre, un péché de même espèce que l'acte extérieur auquel correspond ce désir. Bulle *Cælestis pastor* d'Innocent XI, 20 novembre 1687. Les actes contre nature enfin exercent sur les générations comme sur les individus la plus funeste influence. Nul péché ne se tourne aussi facilement en habitude; il entraîne la ruine totale de la vie corporelle et spirituelle. P. Ægid. Jais, *Das Wichtigste für Ältern, Seelsorger, Lehrer und Erzieher.* Ceux qui consomment ces actes, *cum effusione seminis non in vase debito*, en dehors des règles ordinaires à la transmission de la vie, se mettent donc en état de péché mortel. Tertullien, *De pudicitia*, c. IV, 4; Rom., I, 24. *Non sunt delicta, sed monstra.* L'épouse peut-elle coopérer à l'acte de sodomie? Sanchez, l. IX, disp. XVII, n. 3, l'interdit, mais d'autres en assez grand nombre, avec Berardi, n. 987, et Noldin, distinguent entre la coopération *positive* ou *active* et la coopération *passive*. Lorsque celle-ci a pour but d'empêcher un très grand mal et que l'épouse *non venereæ delectationi inde forsan orienti consentiat*, l'épouse peut alors être laissée dans la bonne foi.

Il est inutile de dire que les épouses qui acceptent la castration dans le but de ne pas procréer (le nombre en est aujourd'hui très rare, car les malheureuses qui s'étaient livrées à cet acte ont servi d'exemples salutaires), commettent un péché mortel.

La pratique de la fécondation artificielle, considérée par les médecins les plus compétents comme manquant presque toujours d'indication, ne peut être considérée comme illicite, au dire de quelques théologiens, *dummodo semen, præhabita inter conjuges legitima copula in vagine receptum, ope syphunculi hauriatur et in uterum injiciatur.* Mais ces théologiens s'appuyaient sur ce que ce procédé venait en aide à la nature pour la procréation de l'être. On doit leur opposer que le décret rendu par le Saint-Office, le 24 mars 1897, est formel : à cette question : « Peut-on pratiquer la fécondation artificielle? » la S. C. a répondu : *Non licere.* Voir EMBRYOTOMIE et CÉSARIENNE (*Opération*).

Nous devons indiquer ici que l'épouse enceinte doit, sous peine de péché plus ou moins grave, veiller sur tout ce qui peut — dans sa manière de vivre, de sacrifier à la mode, dans ses lectures, dans les spectacles auxquels elle assiste, dans la vie mondaine qui la prend tout entière — éveiller en elle une émotivité maladive devant avoir sur le frêle petit être qu'elle porte en son sein un retentissement, auquel bien des auteurs graves attribuent un grand nombre des avortements avant terme si nombreux aujourd'hui. Mais la faute devient plus grave encore lorsqu'il s'agit des avortements provoqués avant terme que certains médecins ont préconisés comme ne rentrant pas dans l'ordre des actes condamnés par le Saint-Office : le motif est le même : sacrifier l'enfant pour sauver la mère. Le Saint-Office, consulté de nouveau, n'a pas hésité, le 24 juillet 1895, à formellement déclarer illicites de telles manœuvres. La même Congrégation, les 4 mai 1898 et 5 mars 1902, interrogée sur le licite *quoad accelerationem partus quæ fit quando fœtus, jam a septem mensibus conceptus, extra uterum vivere potest*, par l'archevêque de Sinaloa dans le Mexique, opposa à la première question posée en ces termes : *Eritne licita partus acceleratio quoties ex mulieris arctitudine impossibilis evaderet fœtus egressio suo naturali tempore?* cette réponse : *Partus accelerationem per se illicitam non esse, dummodo perficiatur justis de causis et eo tempore ac modis quibus ex ordinariis continentibus matris et vitæ consulatur.* A la deuxième question ainsi libellée : *Et si mulieris arctitudo talis sit ut neque partus præmaturus possibilis censeatur, licebitne abortum provocare aut cæsaream suo tempore perficere operationem?* le Saint-Office répondit : *Quoad primam partem, negative... Ad secundum vero quod spectat, nihil obstare quominus mulier de qua agitur, cæsareæ operationi suo tempore subjiciatur.* La troisième question posée était ainsi formulée : *Estne licita laparotomia quando agitur de prægnatione extra uterina, seu de ectopicis conceptibus?* La réponse fut : *Necessitate cogente, licitam esse laparotomiam ad extrahendos e sinu matris ectopicos conceptus, dummodo et fœtus et matris vitæ, quantum fieri potest, serio et opportune provideatur.* Cf. *Ami du clergé*, 1902, t. XXIV, p. 478; Eschbach, p. 470-471; *Acta S. Sedis*, t. XXX, p. 704. Voir AVORTEMENT.

4° *Obligation de l'acte conjugal.* — Nous devons nous borner à poser ici les principes sous peine de nous répéter. — 1. Il y a obligation de justice grave, *per se*, de rendre le devoir conjugal au conjoint qui en demande l'accomplissement *serio et rationabiliter*, parce que les époux y sont tenus en vertu même du contrat matrimonial qu'ils ont librement consenti, en se donnant l'un à l'autre, corps aussi bien qu'âmes. I Cor., VII, 3.

2. L'obligation n'existe aucunement *per se* de demander le devoir conjugal, car chaque époux peut ne pas user de son droit, et tous les deux peuvent en user ou s'abstenir; mais *per accidens*, il peut devenir obligatoire, quand il s'agit de satisfaire à la charité ou à toute autre vertu : par exemple, *si judicet compartem versari in periculo incontinentiæ ob verecundiam petendi, aut si petitio necessaria sit ad restaurandum amorem conjugalem.* S. Liguori, n. 926, 929.

3. L'obligation de rendre le devoir cesse pour un époux, quand l'autre époux n'a plus le droit de l'exiger de lui : *a*) *Si unus conjugum adulterium commiserit; b*) *si petens usu rationis careat, quia petitio ejus non est humana; c*) *si reddens possit rationabiliter timere dammum vel periculum grave sanitatis, quia non censentur conjuges se obligasse ad debitum cum tanto incommodo reddendum; d*) *si petens, ob commissum incestum cum consanguineis alterius, in primo aut secundo gradu, aut aliam ob causam, jus petendi amiserit.* Cf. Gury, n. 915.

Il résulte de ces principes, d'après l'auteur que nous venons de citer : *a*) que chacun des époux est tenu à observer la cohabitation, à ne pas vivre longtemps éloigné sans le consentement de l'autre, sauf le cas de nécessité, par exemple, *bonum publicum, familia alenda vel tuenda, damnum ab inimicis vitandum.* Saint Liguori, n. 938, fait une obligation au mari, s'il doit prolonger son absence loin du foyer domestique ordinaire, de se faire accompagner par sa femme, à moins d'inconvénients réels. *b*) L'époux pèche gravement qui refuse le devoir conjugal, toutes les fois qu'il y a danger d'incontinence, ou de sévice grave de la part de son conjoint; *item si neget alteri serio petenti. Secus autem, si compars benevole remittat, aut remisse petat. c*) Lorsqu'il y a excès dans la demande, il n'y a pas péché à refuser. Cf. S. Liguori, n. 940. *d*) L'on doit considérer comme répréhensibles les épouses qui *maritis suis, etiam remisse petentibus, absque sufficienti causa debitum negant; vel quæ non concedunt nisi coactæ viroque dure et contumeliose suas petitiones exprobant. e*) L'obligation existe ou n'existe pas suivant les conditions de santé que nous avons indiquées plus haut. *f*) L'obligation du devoir conjugal demeure enfin, malgré la crainte éprouvée par les époux d'avoir des enfants trop nombreux : il y a, dans ce cas, des inconvénients douloureux qui tiennent au mariage lui-même, mais ici, encore, et c'est ce que nous n'avons cessé de dire, on doit considérer la fin du mariage qui est la propagation de l'espèce.

II. Devoirs des époux envisagés au point de vue de la société conjugale. — Voir à l'article Mariage les diverses questions de morale qui concernent les biens des époux, les droits et les devoirs qui ressortent du contrat qui les lie. Remarquons seulement qu'il y a devoir pour le mari de s'intéresser au bien-être temporel de sa femme, et pour la femme de contribuer de son mieux au bien de la famille par ses soins et sa prévoyance dans la gestion des affaires domestiques; notre tâche doit se borner à rappeler ici en quelques traits les obligations que leur impose la société qu'ils forment. Cf. S. François de Sales, *Vie dévote*, l. III, c. xxviii.

Le fondement de la société humaine, c'est la famille. En tant que l'ordre surnaturel a pour point d'appui l'ordre de la nature, on peut dire qu'une des conditions du bien de la société, de quelque manière qu'on l'envisage, c'est le bon ordre de la famille, c'est-à-dire la sanctification de l'ordre que Dieu, créateur et principe de toute vie surnaturelle, a mis en elle. Le premier élément de la famille est le mariage. Dieu, en créant l'homme, l'a destiné à une société qui devait être l'image de sa vie divine, Gen., i, 26, et il a voulu que le commencement de cette vie, ce fût le mariage. Gen., ii, 18. Et voici le rapport qu'il a établi entre l'homme et la femme : 1° la femme dépend du mari en tant qu'il est le principe et le chef de la société conjugale. Gen., ii, 22. 2° Il doit y avoir entre eux unité, société de vie complète. 3° Leur mutuel amour doit être inviolable, exclusif : union d'un seul homme avec une seule femme, 24.

Telle fut l'institution primitive du mariage. Le péché ayant fait invasion dans la société conjugale, le Christ est venu restaurer ce qui avait été détruit en faisant du mariage un sacrement et en promulguant d'une manière souveraine les droits et les devoirs réciproques des époux. Ces droits et ces devoirs résultent du caractère même que la révélation divine assigne au mariage chrétien qui est une image de l'alliance que Jésus-Christ a conclue avec son Église : *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico, in Christo et in Ecclesia.* Eph., v, 32. Il est, dit saint François de Sales, honorable, à tous, en tous et en tout, c'est-à-dire en toutes ses parties : à tous, car les vierges mêmes le doivent honorer avec humilité; en tous, car il est également saint entre les pauvres et les riches; en tout, car son origine, sa fin, ses utilités, sa forme et sa manière sont saintes. « Plût à Dieu, ajoute le saint docteur, que son fils bien-aimé fût appelé à toutes les noces comme il le fut à celles de Cana : le vin des consolations et bénédictions n'y manquerait jamais, car ce qu'il n'y en a pour l'ordinaire qu'un peu au commencement, c'est d'autant qu'au lieu de Notre-Seigneur on y fait venir Adonis et Vénus en lieu de Notre-Dame. Qui veut avoir des beaux agnelets et mouchetés, comme Jacob, il faut, comme lui, présenter aux brebis, quand elles s'assemblent pour parler, des belles baguettes de diverses couleurs; et qui veut avoir un heureux succès, devrait en ses noces se représenter la sainteté et dignité de ce sacrement; mais au lieu de cela il y arrive mille dérèglements en passe-temps, festins et paroles : ce n'est donc pas merveille si les effets en sont déréglés. »

Mais, avant même la célébration du mariage, on doit s'occuper de sa préparation. Quand ils n'ont pas encore échangé le serment décisif, les futurs époux, certes, n'ont pas d'obligations réciproques, mais ils en ont à l'égard du mariage lui-même qui doit occuper à jamais toute leur vie. Il y a par conséquent pour eux un devoir de conscience à ne pas laisser entrer en jeu, dans les pourparlers qui précèdent ce grand acte, la passion et la cupidité, ces deux filles d'un même père : l'égoïsme. Et, bien avant même la célébration du sacrement, des devoirs s'imposent à eux : « O vierges, dit saint François de Sales, si vous prétendez au mariage temporel, gardez donc jalousement votre premier amour pour votre premier mari. Je pense que c'est une grande tromperie de présenter, au lieu d'un cœur entier et sincère, un cœur tout usé, frelaté et tracassé d'amour. » *Ibid.*, c. xli. Les futurs époux ont donc, avant le mariage même, des obligations réciproques et ils doivent se préparer sérieusement aux devoirs de la société conjugale. Voir Fiançailles. Cf. J. Fonssagrives, *L'éducation de la pureté*, p. 129, 133.

Mais le sacrement a été reçu avec la disposition requise, et la société conjugale a été constituée, société de parfait amour, société d'union volontaire, libre, mais absolue, entre l'homme et la femme, partage de toute la vie et communication du droit divin, d'après l'admirable définition que le droit romain, supérieur en cela aux idées et aux mœurs de l'époque, n'hésitait pas à donner : *Nuptiæ sunt conjunctio viri et feminæ et consortium omnis vitæ, divini et humani juris communicatio. Digeste*, 23, 2, *De rit. nupt.*, i.

Les devoirs réciproques des époux par rapport à

la fin du mariage que nous étudions, c'est-à-dire par rapport à l'appui mutuel que doivent se prêter deux existences fondues par le mariage en une seule, se trouvent ainsi formulés par saint Paul, dans son Épître aux Éphésiens, v, 25 : « Maris, aimez vos femmes comme Jésus-Christ a aimé son Église; car personne ne hait sa propre chair, mais il la nourrit et l'entretient, comme fait le Christ à l'égard de son Église, parce que nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os. C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère, et il s'attachera à sa femme, et ils seront deux en une seule chair. » Autant que possible, l'union des époux doit donc être parfaite comme celle de Jésus-Christ avec son Église, et les premiers devoirs des époux découlent du grand principe de la sainteté que le Christ sanctionna de son autorité. Les époux étant sanctifiés et comme consacrés par l'union sacramentelle, leurs deux vies doivent s'élever l'une par l'autre; leurs intelligences doivent se doubler dans un commun effort, leurs volontés se communiquer leurs énergies propres, leurs caractères se discipliner par des concessions quotidiennes, leurs qualités natives s'équilibrer dans l'identité du but poursuivi qui est le perfectionnement religieux et moral de la société conjugale. Et ce n'est pas seulement l'homme qui est élevé par la grâce du sacrement; la femme y participe dans une égale mesure. Sans doute, il y a dans le mariage un devoir de subordination : « L'homme est le chef de la femme, comme le Christ est le chef de l'Église. » Eph., v, 21, 28. A lui le pouvoir, parce que toutes les saintes faiblesses qui s'appuieront sur lui — faiblesse de celle qu'il a choisie, faiblesse de l'enfant qui lui naîtra — ont besoin de sa force. Il a reçu cette force pour exercer l'autorité. La femme a reçu la faiblesse pour exercer surtout le dévouement : à elle les grâces pudiques, la bénignité affable, la bonté soumise et attentionnée... L'épouse, pour être subordonnée à l'époux, possède cependant, dans le mariage, des droits égaux à ceux de son mari; et, s'il est vrai que son corps ne lui appartient plus, l'apôtre ajoute bien vite que le mari est sous ce rapport dans les mêmes conditions. I Cor., vii, 4. Ainsi l'épouse n'est plus l'esclave de l'homme, elle en est la compagne et la sœur; et c'est à la dignité et à la sainteté du sacrement de mariage qu'elle a dû sa première réhabilitation.

Devoir de perfectionnement religieux et moral, devoir de subordination, devoir aussi pour les époux d'amour mutuel, devoir que le Saint-Esprit leur recommande tant, en l'Écriture, dit saint François de Sales : « O mariés, écrit le saint docteur, ce n'est rien de dire : « Aimez-vous l'un l'autre de l'amour naturel, » car les tourterelles font bien cela, ni de dire : « Aimez-« vous d'un amour humain, » car les païens ont bien pratiqué cet amour-là; mais je vous dis après le grand apôtre : « Maris, aimez vos femmes comme Jésus-Christ « a aimé son Église; ô femmes, aimez vos maris comme « l'Église aime son Sauveur. » Ce fut Dieu qui amena Ève à notre premier père Adam, et la lui donna pour femme : c'est aussi Dieu, mes amis, qui, de sa main invisible, a fait le nœud du sacré lien de votre mariage, et qui vous a donnés les uns aux autres; pourquoi ne vous chérissez-vous d'un amour tout saint, tout sacré, tout divin? Le premier effet de cet amour, c'est l'union indissoluble de vos cœurs... ; or, cette union ne s'entend pas principalement du corps, du cœur, de l'affection, de l'amour... Conservez donc, ô maris, un tendre, constant et cordial amour envers vos femmes : pour cela, la femme fut tirée du côté plus proche du cœur du premier homme, afin qu'elle fût aimée de lui cordialement et tendrement. » *Introduction à la vie dévote*, c. xxxviii.

Aux devoirs que nous venons d'énumérer et qui relèvent du principe de la sainteté, une des bases sur lesquelles le Christ a institué la société conjugale, il faut joindre les devoirs répondant aux principes de l'unité et de l'indissolubilité du mariage, lesquels découlaient tout naturellement du sacrement et des rapports de Jésus-Christ avec son Église proposés comme modèles. Voir Mariage. « Si vous voulez, ô maris, dit encore saint François de Sales, que vos femmes soient fidèles, faites-leur en voir la leçon par votre exemple. « Avec quel front, dit saint Grégoire Nazian-« zène, voulez-vous exiger la pudicité de vos femmes si « vous vivez vous-mêmes en impudicité? comme leur « demandez-vous ce que vous ne leur donnez pas? » Voulez-vous qu'elles soient chastes? comportez-vous chastement avec elles, et comme dit saint Paul : « Qu'un chacun sache posséder son vaisseau en sancti-« fication. » Mais vous, ô femmes, desquelles l'honneur est inséparablement conjoint avec la pudicité et honnêteté, conservez jalousement votre gloire et ne permettez qu'aucune sorte de dissolution ternisse la blancheur de votre réputation. Craignez toutes sortes d'attaques, pour petites qu'elles soient : ne permettez jamais aucune muguetterie autour de vous. Quiconque vient louer votre beauté et votre grâce, vous doit être suspect... Je crois que la première chose qu'un mari doit avoir d'une femme et que la femme lui doit fidèlement garder, c'est l'oreille, afin que nul langage ou bruit n'y puisse entrer, sinon le doux et aimable grillotis des paroles chastes et pudiques..., car il se faut toujours ressouvenir que l'on empoisonne les âmes par les oreilles, comme le corps par la bouche. »

L'amour, la fidélité, le respect mutuel engendrent toujours la confiance, et c'est là le dernier devoir qui incombe aux époux : il leur impose de compter pour chacun d'eux sur la fidélité de l'autre; il proscrit la défiance qui irrite, blesse et humilie; il condamne enfin la jalousie inquiète et violente qui implique le mépris. Cf. d'Hulst, *Carême*, 1894, *Sur la morale de la famille*.

Tous ces devoirs exigent l'abnégation, le dévouement et le sacrifice.

Il est question des devoirs des époux dans tous les traités *De matrimonio*. Voir spécialement S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. VI, tr. VI, c. II, dub. II, n. 900-954, Turin, 1879, t. II, p. 662-697 ; C. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, part. III, tr. VIII, c. VII, a. 1, Rome, 1885, t. II, p. 559-578 ; P. Gury, *Compendium theologiæ moralis, De matrimonio*, c. VIII, édit. H. Dumas, Lyon, 1875, t. II, p. 405-417; A. Ballerini, *Opus theologicum morale, De matrimonio*, c. II, dub. I, II, Prato, 1892, t. VI, p. 245-317; A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, part. II, l. I, tr. VIII, sect. IV, 5° édit., Fribourg-en-Brisgau, 1888, t. II, p. 596-615.

J. Fonssagrives.

ÉQUIVOQUE. — I. L'équivoque et le langage. II. L'équivoque et la théologie dogmatique. III. L'équivoque et la théologie morale.

I. L'équivoque et le langage. — Le mot *équivoque* est employé comme substantif et comme adjectif. Considéré comme substantif, il sert à désigner une chose qui a ou qui peut avoir deux ou plusieurs sens, l'un vrai et l'autre faux, en un mot, une proposition à *double entente*. Quant à l'adjectif, qui ne diffère en rien du substantif, il se joint également, et sans modification, à un nom masculin ou à un nom féminin, auquel il donne la même signification. Non seulement on dit d'un discours, d'une parole, d'un terme, d'un mot, d'une expression, qu'ils sont *équivoques*; mais on le dit également d'une action, de la réputation, du mérite, de la vertu, quand on a quelque raison de les suspecter. La vertu, par exemple, lorsqu'elle n'est point *équivoque*, ne se dément jamais. Il y a aussi des louanges *équivoques*, qui sont de fines

railleries et autant de manières détournées pour rendre ridicules ceux qui en sont l'objet.

Le substantif *équivoque* a pour synonymes les mots : *ambiguïté* et *double sens*, dont il est séparé par des nuances.

L'*ambiguïté* a un sens général susceptible de diverses interprétations, ce qui fait qu'on a peine à démêler la pensée de l'auteur, et qu'il est même parfois impossible de la pénétrer complètement. Le *double sens* a deux significations naturelles et convenables : par l'une il se présente littéralement pour être compris de tout le monde; par l'autre il fait une fine allusion pour n'être entendu que de certaines personnes. L'*équivoque* a deux sens : l'un naturel, qui paraît être celui qu'on veut faire entendre et qui est effectivement entendu de ceux qui écoutent; l'autre détourné, qui n'est compris que de la personne qui parle, et qu'on ne soupçonne pas même pouvoir être celui qu'elle a l'intention de faire comprendre.

Ces trois façons de parler peuvent fournir, à l'occasion, des subterfuges adroits pour cacher sa véritable pensée; mais on se sert de l'équivoque pour tromper, de l'ambiguïté pour ne pas trop instruire, du double sens pour instruire avec précaution.

II. L'ÉQUIVOQUE ET LA THÉOLOGIE DOGMATIQUE. — Se servir, de propos délibéré, de paroles équivoques pour tromper celui à qui l'on parle, c'est un mensonge évident, indigne d'un homme honnête. Vainement quelques incrédules ont voulu soutenir que Jésus-Christ, lui-même, a usé quelquefois d'équivoques avec ses adversaires et avec ceux dont il ne voulait pas satisfaire la curiosité; leur affirmation est demeurée sans fondement. Lorsque Jésus-Christ dit aux Juifs : « Détruisez ce temple et je le rebâtirai en trois jours, » Joa., II, 19, il parlait de son propre corps et l'évangéliste nous le fait remarquer. Il est donc à présumer qu'il le montrait par un geste qui ôtait l'équivoque, et ce fut malicieusement que les Juifs l'accusèrent d'avoir parlé du temple de Jérusalem. Lorsque ses parents l'exhortèrent à se montrer à la fête des Tabernacles, il leur répondit : « Allez vous-mêmes à cette fête, pour moi je n'y vais point, parce que mon temps n'est pas encore arrivé. » Joa., VII, 8. Il ne leur dit pas : *je n'irai point*, mais : *je n'y vais point encore*, parce que le moment auquel je veux y aller n'est point encore venu. Il n'y avait pas là d'équivoque.

Contre les protestants, la théologie catholique soutient que le Sauveur aurait usé d'une équivoque mensongère et qu'il aurait tendu un piège d'erreur à tous ses disciples si, en leur disant : « Prenez et mangez, ceci est mon corps, etc. », il avait voulu seulement leur dire : « ceci est la figure de mon corps. » Sans doute, même avec la plus grande attention, il est impossible d'éviter toute espèce d'équivoque dans le discours; aucun langage humain ne peut être assez clair, pour ne donner lieu à aucune méprise, mais ici, rien n'était plus aisé que de prévenir toute erreur et de parler très clairement. D'où la théologie conclut que Jésus-Christ a voulu que ses paroles fussent prises à la lettre et non dans un sens figuré. Voir EUCHARISTIE DANS L'ÉCRITURE.

Par cet exemple, et par une infinité d'autres, il est évident qu'il n'est aucune science dans laquelle les équivoques soient plus dangereuses et entraînent de plus funestes conséquences que dans la théologie. Les hérétiques et les incrédules n'ont presque jamais argumenté que sur des termes susceptibles d'un double sens. Tous ceux qui ont nié la divinité de Jésus-Christ, se sont fondés sur ce que le mot Dieu est équivoque dans la sainte Écriture et ne signifie pas toujours l'Être suprême. Les ariens disputaient sur le double sens du mot consubstantiel; les hérésies de Nestorius et d'Eutychès n'ont été bâties que sur les divers sens des termes : nature, personne, substance, hypostase; les pélagiens jouaient sur le mot grâce. Combien de sophismes les protestants n'ont-ils pas faits sur les mots : foi, mérite, sacrement, justice, justification, etc.? Ils ne les ont jamais pris dans le même sens que les théologiens catholiques.

De nos jours, les modernistes n'ont-ils pas vidé de leur contenu catholique les expressions et les formules dogmatiques? N'ont-ils pas donné aux vérités de la foi une signification kantiste et immanentiste? Le modernisme n'est-il pas le triomphe de l'équivoque? De là on peut conclure que si Jésus-Christ n'avait pas institué un magistère infaillible ayant l'autorité et la mission de fixer le langage théologique, il aurait très mal pourvu à l'intégrité et à la perpétuité de sa doctrine. Ce sera la gloire de Pie X d'avoir dissipé les nuages d'équivoques dont s'enveloppait et où vivait l'hérésie moderniste.

III. L'ÉQUIVOQUE ET LA THÉOLOGIE MORALE. — Voir MENSONGE et RESTRICTION MENTALE.

C. ANTOINE.

ÉRASME. — I. Vie. II. Œuvres. III. Caractère et influence.

I. VIE. — Désiré Érasme naquit à Rotterdam, le 27 octobre 1464, et, selon l'usage des humanistes contemporains, il changera son nom originaire de Gerrit Gerrits contre celui qui pendant longtemps fut un des plus grands noms de l'Europe intellectuelle. Il était le fils naturel d'un bourgeois de Gouda en Hollande, Gérard, et de la fille d'un médecin, Marguerite, qui de son nom de famille s'appelait probablement Roger. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., Paris, 1889, t. II, p. 6, note 1. Gérard, qui voyageait alors en Italie, désespéré sans doute par la fausse nouvelle de la mort de Marguerite, se fit prêtre, et plus tard, sur son lit de mort, il confiera la tutelle de l'enfant à ses trois meilleurs amis. Érasme, d'une complexion assez frêle, fut élevé par sa mère avec une tendre et intelligente sollicitude. Il n'avait pas encore douze ans qu'elle le conduisit elle-même dans la célèbre école des *Frères de la vie commune* à Deventer; là il trouva des maîtres habiles, Jean Synthem entre autres et Alexandre Hégius, qui surent l'apprécier et qui lui prédirent une brillante carrière littéraire; déjà, sur les bancs, Horace et Térence étaient les livres de chevet du spirituel et laborieux écolier, qui les apprenait par cœur. Quatre ans après, la peste enlevait à Érasme successivement, à peu d'intervalles, sa mère et son père. Trois ans plus tard environ, les pressantes instances de ses tuteurs pour l'engager dans la vie monastique, à laquelle l'irrégularité de sa naissance leur semblait le vouer, en lui fermant les rangs du clergé séculier, amenèrent une rupture complète entre eux et leur indocile pupille. Malade, sans ressources et sans appui, le pauvre jeune homme était réduit aux abois, lorsqu'il rencontra par hasard un de ses anciens condisciples de Deventer, Cornelius Vedrenus, enrôlé depuis peu parmi les chanoines réguliers d'Emmaüs, non loin de Gouda : la peinture attrayante des facilités et des joies de l'étude au sein d'un cloître, à portée d'une riche bibliothèque, dans le commerce d'esprits cultivés, eut raison des répugnances antimonastiques d'Érasme, et, la nécessité l'aiguillonnant, Érasme en 1486 prit l'habit des augustins à Emmaüs. Néanmoins, si douce que la vie du noviciat lui soit faite, et bien que l'agile curiosité de son esprit n'y subisse point d'entraves, la vie religieuse ne lui sourira pas. Ce n'est pas sans de longues hésitations qu'il prononcera ses vœux solennels; au fond, il ne s'en consolera jamais. L'étude acharnée des classiques païens et celle de l'humaniste Laurent Valla, qui deviendra

l'un de ses modèles et de ses guides, rempliront les cinq années de son séjour à Emmaüs.

Quelques opuscules de jeunesse, vers et prose, attireront aussi l'attention sur Érasme; et, de bonne heure, son mérite littéraire ayant vite percé, il verra s'ouvrir devant lui les portes de son couvent, qu'il tenait pour une prison; il ne sera obligé qu'à garder l'habit religieux, sauf, toutefois, à secouer cette obligation. Alors commence la vie cosmopolite d'Érasme, sans cesse en rupture de couvent, toujours en quête d'érudition et de renommée, de protections et de pensions. Cambrai fut sa première étape. L'évêque de cette ville, Henri de Berghes, projetant d'aller à Rome chercher le chapeau, et sentant le besoin des services d'un très bon latiniste, l'attacha en 1491 à sa maison et l'ordonna prêtre le 25 février 1492. Le voyage de Rome n'eut pas lieu; mais Érasme ne laissa pas de rester auprès de l'évêque et de s'abriter sous son puissant patronage. Avec sa permission, il partit en 1496 pour Paris, où l'évêque lui procura d'abord au collège de Montaigu le vivre et le couvert, où il subvint ensuite à ses besoins en donnant des leçons et s'assura parmi ses élèves de précieuses et durables amitiés. Après qu'il eut quitté Paris, peu satisfait en somme de son séjour, au commencement de 1497, et revu Cambrai, on aperçoit Érasme tour à tour à Orléans, plongé dans l'étude de l'antiquité profane grecque et latine, puis en Hollande, puis, à dater de 1498, en Angleterre. Il y fut accueilli avec empressement par tout ce que l'Angleterre comptait d'hommes distingués, par les Thomas Morus, les Fisher, les Warham, les Jean Colet, les Linacre, etc., en même temps que par le prince de Galles, le futur Henri VIII, qui lui portera toujours une particulière sympathie. Rien pourtant, ni les hommages des Anglais, ni les pensions et les riches cadeaux, ni les intérêts de la cause de l'humanisme, ne put y retenir et fixer Érasme; dès 1499, il repassa sur le continent, et nous le retrouvons tantôt à Paris, tantôt à Louvain, où il refusera en 1502 une chaire à l'université, crainte que ses travaux personnels n'eussent à souffrir de l'exercice d'une telle charge. Les remarques de Laurent Valla sur le Nouveau Testament, qu'il découvrit en 1504 dans un couvent de Bruxelles, et les conseils d'un professeur de Louvain de ses amis, le futur pape Adrien VI, le décideront à élargir son horizon intellectuel : à l'étude passionnée des auteurs païens il joindra désormais celle de la sainte Écriture et des Pères de l'Église. Ce qui fera tomber sur son front, aux yeux surtout de ses contemporains, un nouveau et plus vif rayon de gloire.

Le désir de visiter l'Italie et le besoin de ramasser l'argent nécessaire pour son voyage ramenèrent Érasme en Angleterre, où des amis dévoués l'appelaient. Son attente n'y fut pas déçue; mais, cette fois, il y demeura peu. En 1506, il partira pour l'Italie, prendra le bonnet de docteur en théologie à Turin et visitera la plupart des villes du nord et du centre de la péninsule, nouant partout d'affectueuses relations avec les savants les plus renommés, utilisant pour ses travaux bibliothèques et manuscrits, préparant à Venise les célèbres éditions latines sorties des presses d'Alde Manuce, dirigeant et surveillant à Padoue l'éducation universitaire d'un fils naturel du roi d'Écosse, Jacques IV, déjà pourvu à vingt ans de l'archevêché de Saint-André. A Rome, enfin, où son renom l'avait précédé, les témoignages d'estime et d'admiration affluèrent chez lui de toutes parts; on le pressa d'établir sa résidence à Rome; le pape Jules II lui offrit même la charge de pénitencier, comme le marchepied du cardinalat. Érasme résista cependant à toutes ces avances. Le roi Henri VIII était monté sur le trône en 1507, et les amis du grand humaniste le pressaient avec lui de revenir en Angleterre. Érasme ne resta pas sourd à leurs invitations, et reçut à la cour aussi bien que dans le monde savant un très cordial accueil. D'Oxford et de Cambridge on lui conféra le titre de docteur; l'évêque de Rochester, Jean Fisher, chancelier de l'université de Cambridge, le pourvut à Cambridge de la chaire de grec et de théologie; pour suppléer à l'insuffisance de son traitement professoral, l'archevêque Warham lui confiera près de Cantorbéry la cure d'Aldington, qu'il résignera d'ailleurs un an plus tard. Érasme occupa donc quelque temps sa chaire; mais c'est moins à ses leçons publiques qu'à sa plume qu'il a dû son influence prépondérante sur les études; par ses ouvrages de pédagogie, notamment par son livre *De copia verborum et rerum* en 1512, il a dominé et régenté l'Angleterre.

Admiré, honoré, enrichi, Érasme néanmoins ne se résigna point à passer sa vie en Angleterre. Le vent, le climat, la bière, le manque de confort, tout avait, selon lui, sur sa gravelle un contre-coup fâcheux; tout excitait ses déplaisirs, ses inquiétudes et ses plaintes. Il reprit donc avec joie la route des Flandres, quand, vers 1516, il fut appelé avec d'autres savants à Bruxelles, à la cour du jeune roi d'Espagne, Charles d'Autriche, le futur Charles-Quint. Le prince le nomma conseiller royal, avec une pension, quoique sans fonctions déterminées et sans l'obligation de la résidence. Charles songeait même à l'élever aux dignités ecclésiastiques et à le pourvoir d'un évêché en Sicile; mais Érasme y était inhabile tant à cause de sa naissance que de son propre fait, soit pour avoir méconnu les devoirs de l'obéissance religieuse, soit pour avoir indûment déposé l'habit de son ordre. Il recourut donc au Saint-Siège, afin d'écarter les empêchements canoniques. Le pape Léon X accueillit sa requête et, par un bref du 26 janvier 1517, il chargea son légat en Angleterre, Ammonius, de relever l'impétrant des irrégularités et des censures encourues, autorisant Érasme, en outre, à vivre désormais hors du cloître et sous le costume du clergé séculier. C'était là un gage de la bienveillance particulière du pape; c'était le silence imposé aux accusations que soulevait le genre de vie d'Érasme. Il enseigne quelque temps au *Collegium trilingue*, fondé à l'université de Louvain par Busleyden. Mais la froideur ou l'hostilité ouverte de ses collègues le dégoûtent bien vite. Depuis lors, on voit encore Érasme tour à tour à Bruxelles, à Anvers, à Louvain, à Bâle et sur les grands chemins, partout héroïquement laborieux, voué sans relâche à la composition de ses ouvrages et à la diffusion des œuvres de l'antiquité. Enfin, il cherchera en 1521 un asile sûr à Bâle, auprès de son ami, le libraire Froben. Il était à l'apogée de sa renommée. François Ier lui offrait à Paris la direction du Collège de France; l'archiduc Ferdinand d'Autriche, le frère de Charles-Quint, essayait, en lui promettant une riche pension, de l'attirer à Vienne, pour y jeter un nouveau lustre sur la cour et sur l'université; le roi Henri VIII, dans une lettre de sa main, lui rappelait sa promesse de consacrer à l'Angleterre au moins le soir de sa vie; le roi de Pologne, Sigismond, lui témoignait les plus grands égards; les petits princes allemands et italiens s'honoraient d'être ses correspondants. Il n'y avait dans la chrétienté aucune réputation comparable à celle d'Érasme. Point de savant qui ne rêvât de faire un pèlerinage littéraire auprès de lui ou d'obtenir au moins une de ses lettres. Les papes eux-mêmes tenaient à se ménager son amitié, et Léon X acceptait avec reconnaissance la dédicace de l'Épître aux Romains. Érasme, comme Voltaire au XVIIIe siècle, a été le vrai roi intellectuel de son temps.

Cependant, l'explosion de la Réforme allumait en Allemagne un vaste incendie, et l'origine en semblait remonter pour une grande part jusqu'à Érasme. Le hautain mépris du moyen âge, métaphysique et théologie, la guerre implacable aux abus dans l'Église, les mordantes railleries contre les moines, les attaques incessantes contre la papauté rapprochaient en effet de Luther le prince des humanistes, et le désignaient aux soupçons, voire aux accusations des catholiques. Entre Érasme et Luther toutefois, nonobstant leurs points de contact et leurs hommages réciproques, il y avait, dès le début de leurs relations, plus d'une dissidence réelle et profonde; il y avait entre le tempérament révolutionnaire de l'un et la trempe d'esprit aristocratique de l'autre une vraie incompatibilité; la violence du langage de Luther et ses excès de conduite blessaient et inquiétaient Érasme, qui, de son aveu, n'aimait pas le bruit. Tout en lui, son esprit de mesure, ses convictions, ses intérêts personnels, l'empêchait de sortir du giron de l'Église et d'embrasser le parti de Luther. Aussi proteste-t-il, dès la première heure, de son entière soumission à l'autorité de l'Église, et se déclare-t-il catholique avant tout. Mais il reconnaît en même temps la pureté des intentions de Luther, et il refuse d'abord de s'engager dans la lutte contre les principaux chefs de la Réforme, avec lesquels il entretient des relations amicales et dont il estime le talent. Il ne rêve dans l'Église que paix et concorde; la paix est comme son mot d'ordre; à l'empereur et aux princes, au pape même, aux réformateurs enfin, il conseille la modération et une mutuelle tolérance. Dans l'assemblée de Cologne, au mois de décembre 1520, il recommande, en présence des légats du pape, la conciliation et la douceur, et regrette la publication de la bulle *Exurge, Domine*, crainte qu'elle n'envenime la situation. Invité à la diète de Worms, en avril 1521, il s'excusera de n'y point paraître, sur sa chétive santé et sur l'épidémie de peste qui sévissait alors; car, à ses yeux, le temps d'une transaction honorable était passé; et, sans vouloir intervenir de sa personne dans la tragédie qui s'ouvre, il donnera dans l'entourage de l'empereur des assurances de sa parfaite orthodoxie et des conseils de prudence. Ni les avances des protestants, d'Ulrich de Hutten entre autres, ne l'avaient attiré dans le camp de la Réforme; ni les sollicitations des papes Léon X et Adrien VI, avec lesquels il restera toujours en correspondance, ne l'avaient décidé à guerroyer contre Luther. Mais quand Luther sera mis au ban de l'empire et que ses ouvrages seront proscrits; quand il se sentira en butte aux défiances de Luther lui-même et à la veille de perdre la protection de la plupart des princes, il se défendra hautement de toute connivence avec l'hérésie, et, ses idées comme ses intérêts le poussant, malgré son naturel craintif, il entrera dans la lutte. Ses démêlés avec Ulrich de Hutten, l'ami de Luther et le sien, présageaient sa nouvelle attitude. Lorsqu'en décembre 1521, le malheureux chevalier, traqué par ses ennemis d'Allemagne et réduit à la misère, vint à Bâle relancer Érasme, celui-ci qui tremblait pour son repos et qui, d'ailleurs, avait à se plaindre d'une grave indélicatesse de Hutten, refusa de recevoir sa visite. Le fugitif, éconduit et obligé de quitter Bâle, s'en vengea par un pamphlet, daté de Mulhouse en 1523, *Expostulatio cum Erasmo*; il lui jetait à la face ses illusions et ses tromperies, sa soif insatiable d'honneurs et de renommée, sa pusillanimité ridicule et son égoïsme, sa jalousie de Luther, etc. A ce pamphlet outrageux, Érasme, sans tarder, opposa *Spongia Erasmi adversus adspergines Hutteni*. Lorsque l'écrit d'Érasme parut, Hutten était déjà mort. Mais la lutte contre Luther même va commencer. En 1524, Érasme descendra non sans anxiété dans l'arène, armé de son traité *De libero arbitrio*, qui sera lu et commenté avec passion par tous les hommes éclairés de l'Europe. A la réponse nette et irritée de Luther dans le traité *De servo arbitrio*, Érasme, en 1526, ripostera par son *Hyperaspistes*, où, faisant assaut de violence et d'amertume avec son adversaire, il rejettera surtout l'accusation de scepticisme et de manque d'esprit religieux. Ce que l'Église a décidé sur les points en litige, Érasme le croit d'une ferme foi; qu'importent après tout les raisons purement humaines? Érasme pense et veut toujours penser comme l'Église. Luther le poursuivra désormais d'une haine immortelle; son mépris d'Érasme s'affichera en toute rencontre, ses sarcasmes contre ce libre-penseur, contre cet athée qui ne croit à rien et rit de tout, ne tariront plus. Érasme toutefois grandira dans l'estime de ses amis. Comme il demandait l'appui de l'empereur contre les menaces des luthériens : « Grâce à toi seul, lui écrivait Charles-Quint le 13 décembre 1527, la chrétienté est arrivée à des résultats auxquels n'avaient encore pu atteindre les empereurs, les papes, les princes, les universités, ni tous les efforts des gens savants. » L'éloge est excessif; il fait voir, du moins, ce qu'Érasme, dans la tempête de la Réforme, avait su garder de prestige et de crédit.

Au fort de cette polémique, les travaux littéraires d'Érasme ne chômaient pas. Livres de pédagogie, ouvrages de morale et d'édification, traductions de quelques Pères de l'Église grecque, éditions d'auteurs anciens, sacrés et profanes, Érasme à Bâle menait tout de front. A la suite, cependant, des progrès de la Réforme à Bâle, une véritable révolution y éclata. Les luthériens, en février 1529, occupèrent les portes de la ville, saccagèrent les églises, brisèrent les autels et les statues des saints, forcèrent le conseil, sous le feu des canons, à proscrire à jamais la messe du pays. Érasme n'avait ni le tempérament d'un démagogue, ni le cœur d'un martyr; il s'enfuit de Bâle, et, descendant le Rhin, se mit en sûreté dans la ville très catholique de Fribourg-en-Brisgau. Après un court séjour dans le palais où les magistrats s'étaient empressés de lui offrir l'hospitalité, il acheta bientôt une maison, et y vécut six ans, plongé, comme à Bâle, dans ses travaux littéraires, à la fois éditeur infatigable, traducteur, auteur élégant et fertile; Érasme n'a jamais connu le repos. Invité maintes fois à retourner dans le Brabant et résolu enfin à se mettre en route, il voulut revenir auparavant à Bâle, pour y surveiller de plus près la publication des œuvres complètes d'Origène. Il revint donc en cette ville au mois d'août 1535, et l'accueil cordial de ses amis lui apporta comme les derniers sourires de la fortune. Déjà, le 31 mai 1535, une lettre extrêmement élogieuse du pape Paul III, qui lui conférait la riche prévôté de Deventer, l'avait comblé de joie. Ses amis de Rome, et six cardinaux, parmi eux, demandaient le chapeau pour lui et comptaient bien l'obtenir. Mais Érasme, qui sentait la mort venir, pria lui-même ses amis de renoncer à leur projet. En proie, depuis l'automne de 1535, à des douleurs arthritiques atroces et consumé par une fièvre lente, il fut réduit, l'hiver durant, à garder le lit; il ne laissait pas de travailler sans relâche à son édition d'Origène, en même temps qu'il classait sa correspondance avec ses amis, qui, pour la plupart, l'avaient précédé dans la mort et dont le souvenir lui restait très cher. Au mois de mars 1536, une dysenterie survint et l'emporta. Quelques semaines avant sa mort, il déclarait ne vouloir ni souffrir chez lui un homme affilié aux idées nouvelles, *Epist.*, MCCXCVII, ni mourir à Bâle, dans une ville hérétique. *Epist.*,

MCCXCIX. C'est à Bâle pourtant qu'il mourut, dans la nuit du 11 au 12 juillet 1536, patient dans la souffrance et résigné à la volonté de Dieu : « Seigneur, ayez pitié de moi ! » avait-il dit en rendant l'âme. Mais l'implacable Luther ne voudra pas croire à la sincérité de ses dernières paroles; cet épicurien, cet antichrétien n'avait pu, selon lui, mourir en invoquant le Christ. Érasme avait-il appelé un prêtre catholique à son chevet ? On l'ignore; on ne sait pas non plus au juste pourquoi il n'a pas reçu les sacrements de l'Église. On l'enterra, au milieu d'une affluence de luthériens, à la cathédrale de Bâle, dans l'ancienne chapelle de la Sainte-Vierge, et une inscription latine y rappelle encore en termes pompeux les services rendus par Érasme aux belles-lettres et à la théologie.

II. ŒUVRES. — La *Bibliotheca Erasmiana*, Gand, 1893, ce répertoire modèle des productions d'Érasme, les partage en deux séries : d'un côté, les éditions, les traductions et les paraphrases publiées par l'érudit flamand; de l'autre, ses lettres et les ouvrages littéraires qu'il a écrits, dans sa laborieuse carrière, sur les sujets les plus variés, pédagogie et rhétorique, morale et piété, politique courante et polémique religieuse.

1° Indépendamment des éditions et des versions, soit complètes, soit partielles, d'auteurs païens, par où l'antiquité classique se révélait aux esprits contemporains étonnés et charmés, la première série comprend les éditions de nombre de saints Pères et de quelques vieux écrivains ecclésiastiques. Citons, entre autres, l'édition de saint Jérôme, pour lequel Érasme a toujours eu un véritable culte, 9 in-fol., 1516-1520, celle de saint Hilaire, Bâle, 1523-1535, celle aussi d'Algerus de Liége, qui, dans son traité de l'eucharistie, garantissait l'orthodoxie de la foi de son éditeur sur la transsubstantiation, et celle enfin du commentaire sur les Psaumes d'Haymon de Halberstadt. Ces éditions patristiques étaient accueillies du public d'alors avec une grande faveur. Il faut pourtant reconnaître que, sauf en ce qui concerne le *De Trinitate* de saint Hilaire, l'éditeur n'a guère pris la peine de consulter les manuscrits, et qu'en tout cas, il en a très peu profité pour établir son texte.

Les travaux scripturaires d'Érasme, qui, aussi bien, se distingue des autres humanistes par son zèle de l'exégèse sacrée, publiés et dédiés successivement aux papes Léon X et Clément VII, à l'empereur Charles-Quint, aux rois et aux grands personnages du temps, parurent ensemble à Bâle, chez le libraire Froben, de 1523 à 1525. Érasme a traduit et annoté tous les livres du Nouveau Testament; il les a commentés presque tous, hormis l'Apocalypse. L'édition érasmienne du Nouveau Testament contient, en face du texte grec primitif, une traduction latine, écrite avec un soin particulier, et des paraphrases qui vont à éclaircir les difficultés du texte originaire. L'ouvrage, en accroissant la renommée d'Érasme, n'a pas laissé de donner prise à la critique. On a reproché à l'éditeur, quoiqu'il s'en soit énergiquement défendu dans sa dédicace au pape Léon X, de n'avoir étudié pour l'établissement du texte, ni assez de manuscrits, ni des manuscrits assez anciens; on a critiqué pareillement le vernis par trop classique de la version latine, qui détonne dans son élégance avec la rude simplicité de la Vulgate, et enfin les taches dont l'œuvre est parsemée. Du vivant d'Érasme, la traduction latine a eu cinq éditions. Il est à regretter que le succès du texte grec érasmien, sur lequel s'appuient les éditions postérieures de Robert Estienne et d'Elzevir, ait dépassé de beaucoup celui de la polyglotte d'Alcala. Cf. E. Reuss, *Bibliotheca Novi Testamenti græci*, Brunswig, 1872, p. 27-44; S. Berger, *La Bible au XVI^e siècle*, Paris, 1879, p. 4-69; E. Mangenot, *Les erreurs de mémoire des évangélistes d'après Érasme*, dans *La science catholique*, 1893, t. VII, p. 193-220; A. Bludau, *Die beiden ersten Erasmus-ausgaben des Neuen Testaments und ihre Gegner*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, t. VII, fasc. 5.

2° Des ouvrages littéraires d'Érasme se détache sur le premier plan, avec les *Colloquia familiaria*, 1518, l'Ἐγκώμιον Μωρίας, *seu laus stultitiæ*, 1509 : satire amère et outrée, comme Érasme le reconnaîtra plus tard, du monachisme, des désordres du clergé, de la corruption générale. L'œuvre qu'on a pu regarder comme le prologue de la grande tragédie théologique du XVI^e siècle, Janssen, *op. cit.*, trad. franç., t. II, p. 15, était d'une hardiesse inouïe. Elle n'avait pas été destinée primitivement à la publicité; les divers morceaux n'en avaient d'abord pour but que de distraire et d'égayer le chancelier Morus dans une maladie. La première édition de l'*Éloge de la folie* parut à 1800 exemplaires, chiffre énorme pour le temps, et, moins d'un mois après la mise en vente, il n'en restait plus que soixante en librairie. Mais le commentaire dont Gérard Listrius, en 1515, accompagnera la nouvelle édition du livre, sous l'inspiration et peut-être avec le concours d'Érasme qui lui prêta sa plume, soulèvera d'ardentes et légitimes réclamations. Les théologiens de Louvain, en 1515, crieront au scandale, et la Sorbonne, six ans après la mort d'Érasme, censurera son pamphlet. J'ai déjà cité le traité fameux *De libero arbitrio* et l'*Hyperaspistes*, en deux parties, la première de mars 1525, la deuxième de septembre 1527.

Érasme a publié, en outre, de très nombreux ouvrages, soit d'enseignement, soit d'éducation, soit de théologie et de piété. Je citerai notamment ses *Adagia*, recueil de proverbes grecs et latins qui ira grossissant, Paris, 1500; son *Enchiridion*, 1504, où il se plaît à relever l'utilité des lettres pour la formation du chrétien et du théologien; son livre *De ratione studii et instituendi pueros*, 1512, où il s'élève énergiquement contre les corrections manuelles; son *Institutio principis christiani*, qui était l'acquittement d'une dette de reconnaissance envers le futur Charles-Quint, Louvain, 1515; sa *Ratio perveniendi ad veram theologiam*, manifeste théologique dans lequel Érasme déclare une guerre à mort aux recherches oiseuses et aux procédés de l'École, 1518; son *Ciceroni anus seu de optimo dicendi genere*, protestation, au nom du bon sens comme de la foi, contre la manie de n'employer aucun mot qui ne s'autorise de Cicéron, et ensemble adjuration de ne parler des choses chrétiennes que dans la langue du christianisme, Bâle, 1530; son traité *De sarcienda Ecclesiæ concordia*, où il n'attend que d'un concile général le retour de la paix religieuse, 1533; son *Ecclesiastes sive concionator evangelicus*, cours d'éloquence sacrée, qui parut à Bâle, en 1535, et dont la première édition, tirée à 2600 exemplaires, fut presque aussitôt épuisée que publiée.

Il nous reste encore d'Érasme plus de 2200 lettres, toutes en latin naturellement, et qui sont d'un très haut intérêt pour l'histoire littéraire et religieuse de l'époque. A côté des lettres de pure politesse et des lettres envoyées périodiquement par Érasme à ses amis, la plupart des lettres du grand humaniste roulent sur les affaires, sur les progrès de la Réforme, sur les livres de ses docteurs, ou formulent des jugements sur quelques hommes éminents, ou retracent des biographies de morts illustres. La correspondance érasmienne a été souvent publiée à part. On remarque, entre autres éditions, celle de Nichols

2 vol., Londres, 1904, qui ne s'étend pourtant pas aux dix-huit dernières années de la vie d'Érasme. L'édition critique entreprise par P. S. Allen, *Opus epistolarum D. Erasmi Roterodami*, Oxford, 1906, 1910, t. I et II, nécessaire pour écrire sur Érasme la monographie définitive qui nous manque, n'est pas encore terminée.

III. Caractère et influence. — Le portrait d'Érasme, qui se voit au musée de Bâle, de la main de Holbein, rend avec une fidélité rare la physionomie morale du modèle. On lit sur les traits de ce visage émacié, l'application invincible de l'humaniste à l'étude, le talent et le flair du critique, le goût marqué de la raillerie, la prudence avisée, qui tient de la timidité sans doute, mais qui n'exclut pas au besoin la fierté et le courage. Nul reflet toutefois de générosité d'âme, d'enthousiasme religieux, d'élans mystiques. Homme éminent, sinon homme de génie, Érasme est, avant tout, un savant, le premier savant de son siècle, de l'aveu du siècle même; c'est un martyr du travail et de la science; c'est un vaste et puissant cerveau. Mais, chez lui, peu ou point de tendresse et d'effusions de cœur; le cœur, non sans percer quelquefois et parler, reste d'ordinaire en silence et à l'arrière-plan. Aussi, dans ce qu'on a dit de lui après sa mort, même Beatus Rhenanus, il n'y a pas un vif mouvement de cœur, un vrai regret d'ami. Érasme a laissé nombre d'admirateurs, point d'amis véritables.

Prêtre sans vocation et sans piété, non sans foi, il n'a pas été, quoi qu'on en ait dit, un indifférent et un libre-penseur, au sens moderne du mot. Outre que l'indifférence en matière de religion n'est pas généralement le fait du XVI^e^ siècle à son aurore, la double tâche scripturaire et patristique dont Érasme s'est acquitté brillamment, aux yeux du moins de ses contemporains, dépose contre cette accusation téméraire d'indifférence religieuse et de pur rationalisme. On a vu que, nonobstant ses points de contact avec Luther, Érasme s'était nettement séparé du fougueux réformateur, lui avait même rompu en visière; il était, lui, dans l'Église, un mécontent, il n'était pas un révolté; car il se défendait très haut de méconnaître l'autorité de l'Église, et, quelques coups de pioche qu'il ait semblé donner contre le christianisme, il a toujours entendu demeurer à tout prix catholique. Mais, chef incontesté des humanistes en Europe, Érasme a porté dans l'étude de la théologie les théories et les aspirations, les illusions et les rancunes des humanistes; il en a été, avec les nuances particulières de son tempérament intellectuel et moral, l'interprète élégant et l'habile défenseur. En même temps donc qu'il s'est évertué à découvrir l'antiquité classique et à partager la culture ancienne, il a voulu retrouver le christianisme des premiers temps et en faire revivre la simplicité primitive. Comme il ne voit l'antiquité païenne qu'à travers les textes authentiques des auteurs profanes, il demande surtout à l'Écriture sainte la science de la vérité révélée; car l'Écriture en est le dépôt principal, sinon peut-être unique; l'Écriture est la source limpide où se puise la foi du chrétien. La tradition ne vient que loin derrière. Non assurément qu'Érasme lui dénie d'une façon nette tout rôle et toute valeur, mais, selon Érasme, la tradition, dont aussi bien il ne paraît pas s'être fait une idée juste et claire, faute de la distinguer avec soin de ce qu'il appelle dédaigneusement les *traditiunculæ hominum*, roule fréquemment des eaux troubles, bourbeuses, qui témoignent de son origine humaine et de sa nature corruptible. Tenons-nous-en donc de préférence à l'Écriture; pour les esprits et les cœurs droits, c'est l'ancre du salut. L'idée d'une simplicité doctrinale, *simplicitas doctrinæ*, qui favorise la liberté intellectuelle et qui remédie aux discordes religieuses en en supprimant les causes pour une large part, inspire et gouverne la pensée d'Érasme; elle est au centre et forme le pivot de sa théologie, qui partout en est imprégnée, sans que la rigueur de l'esprit théologique en atténue les excès et en prévienne les écarts. La philosophie, et spécialement la métaphysique, sont la bête noire d'Érasme; l'immixtion de la métaphysique d'Aristote dans la théologie chrétienne a présagé et provoqué le déclin du christianisme originaire. De là une haine implacable de la scolastique du moyen âge. Et ce n'est pas seulement la sécheresse et la rudesse de la forme, les subtilités et la fureur des disputes, qui excitent l'aversion d'Érasme; plus d'un théologien célèbre avait flagellé, avant lui, les abus et déploré les lacunes d'une scolastique dégénérée. Mais, entre Érasme et la scolastique, l'opposition est foncière et irréductible; c'est la théologie médiévale tout entière, hommes et choses, esprit et forme, méthode et conclusions, qu'Érasme dénonce et maudit. Génie spéculatif, déduction logique des idées et précision rigoureuse des termes, ossature enfin du cadre religieux, la scolastique est aux antipodes d'Érasme. L'humaniste tient la théologie pour le simple exposé des enseignements divins, et du dogme, on serait tenté souvent de dire qu'il n'a cure. Tout dogmatisme lui fait peur; la recherche de la précision doctrinale marque, selon lui, non pas un progrès, mais un recul. Érasme veut que les définitions dogmatiques soient très rares et qu'on en parle le moins possible; il y en a déjà trop, à l'entendre, et, dans le siècle du concile de Trente, il proteste contre le besoin de définitions nouvelles. L'imprécision, le vague, l'équivoque lui semblent au contraire l'idéal de « la vraie théologie », de la « philosophie du Christ ». Il va jusqu'à proposer le plus sérieusement du monde la revision des dogmes reçus depuis longtemps par l'Église. Le dogme catholique se volatilise entre ses mains. Dans son zèle de la simplicité doctrinale et de l'émancipation des intelligences, Érasme fait bon marché des expressions consacrées par des conciles comme résumant l'orthodoxie, ὁμοούσιος, ὑπόστασις, et qui ne lui semblent pas valoir ce qu'elles ont coûté; il les rejette ou les évite. Peut-être est-ce la raison dernière de quelques soupçons graves qui pèsent sur sa mémoire. Ainsi, on l'a incriminé d'arianisme, parce qu'il a gémi de voir que l'ὁμοούσιος avait amené l'excommunication d'Arius et la longue et douloureuse querelle arienne; de macédonianisme, parce qu'il a loué saint Hilaire de n'avoir pas insisté en termes exprès sur la divinité du Saint-Esprit; de zwinglianisme avant la lettre, parce qu'il s'est gardé d'employer le mot de *transsubstantiation*. En tout cas, il faut reconnaître que sa théologie, où nombre de questions, au lieu d'être posées διαλεκτικῶς à la manière de l'École, expriment des doutes réels et cachent des attaques contre la doctrine reçue, n'est pas exempte de contradictions, d'inexactitudes et d'erreurs. On peut citer, entre autres, les théories d'Érasme sur le mariage, sur la confession, sur la primauté du Saint-Siège, sur le monachisme, etc. Au service de cette théologie étrangement élastique, Érasme déploie toute sa souplesse d'esprit et de style; partout il se ménage une porte de derrière; mais dans le fond, obstiné autant que prudent, il suit ses idées jusqu'au bout, sans y renoncer jamais.

De son vivant, Érasme, l'un des hommes les plus intelligents de son siècle, exerça en Europe une influence immense. C'était de lui surtout qu'on avait d'abord attendu la réconciliation de la scolastique et de l'humanisme. Vaine attente. Les quinze dernières années de la vie d'Érasme ont obscurci et compromis sa

renommée, en lui attirant à la fois les soupçons et les colères des catholiques et des protestants. A Louvain, en Espagne, en France, dans la haute Italie, les œuvres du grand humaniste ont été presque toutes proscrites par les universités pendant le XVI^e^ siècle; et, après que l'inquisition romaine, en 1557, les eut condamnées au feu, les papes Paul IV et Sixte-Quint, l'un en 1559, l'autre en 1590, ont interdit purement et simplement la lecture d'Érasme. Ce n'est, en France, qu'à dater du XVII^e^ siècle que l'orthodoxie d'Érasme trouvera des défenseurs. Les protestants, de leur côté, n'abjureront pas avec le temps leurs rancunes et persisteront au contraire, même de nos jours, à paraphraser le mot de Luther : « Érasme est l'ennemi du Christ. » D'ailleurs, la langue même dont Érasme s'est servi et qu'on admirait autrefois sous sa plume, le trahit aujourd'hui; le latin est plus que jamais une langue morte. On ne lit plus guère, aux érudits près, les ouvrages littéraires d'Érasme, qu'on tient pour démodés et surpassés. On ne garde que le souvenir de ses leçons de tolérance religieuse et de ses tendances semi-rationalistes, que l'exemple de son exégèse, peu soucieuse du dogme, mais nourrie de philologie, d'histoire et de belles-lettres. D'Érasme, il reste surtout un nom.

Édition *princeps* des œuvres complètes d'Érasme par Beatus Rhenanus, 9 in-fol., Bâle, 1540-1541; édition Le Clerc, 11 vol., Leyde, 1703-1706.

Éditions partielles: *Colloquia familiaria*, Leipzig, 1829; *Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami* (en cours de publication), par P. S. Allen, Oxford, 1906, 1910, t. I (1484-1514), t. II (1514-1517); *Préface de l'Éloge de la folie*, par Nisard, Paris, 1848; *De libero arbitrio* διατριβή *sive collatio per Desiderium Erasmum*, par J. V. Walter, in-8°, Leipzig, 1910 (édition modernisée).

De Burigny, *Vie d'Érasme*, 2 in-12, Paris, 1757; A. Müller, *Leben des Erasmus*, Hambourg, 1828; Durand de Laur, *Érasme, précurseur et initiateur de l'esprit moderne*, 2 in-8°, Paris, 1872; Drummond, *Erasmus*, 2 vol., Londres, 1873; G. Feugère, *Érasme, étude sur sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1874; Nisard, *Renaissance et Réforme*, Paris, 1877; de Nolhac, *Érasme en Italie*, Paris, 1888; Nève, *La renaissance des lettres et l'essor de l'érudition ancienne en Belgique*, Louvain, 1893; Kerker, dans *Theol. Quartalschrift*, 1859, p. 531-566; Stichart, *Erasmus von Rotterdam und seine Stellung zur Kirche*, Leipzig, 1870; Vischer, *Erasmiana*, Progr., Bâle, 1876; Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., Paris, 1889, t. II, p. 6-22; André Meyer, *Étude critique sur les relations d'Érasme et de Luther*, Paris, 1909; Schlottmann, *Erasmus redivivus*, 1882, 1886; A. Richter, *Erasmus-Studien*, Dresde, 1891; J. A. Froude, *Life and letters of Erasmus*, Londres, 1894; Emerton, *Erasmus*, Londres, 1899; Pennington, *Erasmus*, Londres, 1907; Capey, *Erasmus*, Londres, 1902; *Erasmiana*, publiés par l'université de Genève, Genève, 1897-1901, t. I-III; F. C. Hoffmann, *Essai d'une liste d'ouvr. et dissert. concernant la vie et les écrits d'Érasme*, Bruxelles, 1867; Gilly, *Érasme de Rotterdam*, Arras, 1879; Marseille, *Érasme et Luther, leur discussion sur le libre arbitre et la grâce*. Montauban, 1897; Stähelin, *Briefe aus der Reformationszeit*, Bâle, 1887; Seebohm, *The Oxford Reformers of 1498 : J. Colet, Erasmus and Th. More*, 3^e^ édit., 1887; Lezius, *Der religiösische Standpunkt des Erasmus*, Gutersloh, 1895; Horawitz, *Erasmiana*, dans les Comptes rendus des séances de l'Académie de Vienne, t. XC (1878), t. XCV (1879), t. CII (1882), t. CVIII (1884); Max Reich, *Erasmus von Rotterdam. Untersuchungen zu seinem Briefwechsel und Leben in den Jahren 1509-1518*, Trèves, 1896; Humbert-Claude, *Érasme et Luther. Leur polémique sur le libre arbitre*, Paris, 1909; Paquier, *L'humanisme et la Réforme*, Paris, 1900; P. Kalkoff, *Die Anfänge der Gegenreformation in den Niederlanden*, Halle, 1903, p. 65-91; M. Schulze, *Calvins Jenseitschristenthum in seinem Verhältnis zu den religiösen Schriften des Erasmus*, Berlin, 1902; Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II; A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911, t. I, p. 179-223, 232-238.

P. GODET.

ÉRATH (Augustin d'), chanoine régulier de Saint-Augustin, naquit à Buchloe près d'Augsbourg dans la Souabe, le 28 février 1648. En 1667, il entra chez les chanoines réguliers de Saint-Augustin, et fit son noviciat à l'abbaye de Wettenhausen. Il étudia ensuite à l'université de Dillingen, et obtint le diplôme de docteur en théologie l'an 1679. Ses supérieurs lui confièrent l'enseignement de la théologie et de la philosophie en plusieurs collèges, en particulier à Reichersberg et à Klosterneubourg. Le pape le nomma protonotaire apostolique en 1680, et l'empereur d'Allemagne lui conféra, la même année, le titre de comte palatin. L'évêque de Passau le nomma son conseiller et bibliothécaire, et en 1698 lui confia le gouvernement de l'abbaye de Saint-André. Il y mourut le 5 septembre 1719. Le P. d'Érath s'acquit une grande réputation par sa science théologique, historique et juridique, et par ses efforts pour rétablir dans son ordre les traditions augustiniennes. Il essaya aussi, dans ses écrits théologiques, de concilier la prédétermination physique de l'école thomiste avec la science moyenne des molinistes. Voici la liste de ses ouvrages: *Philosophia S. Augustini*, Dillingen, 1678; *Kurzverfasste Sprichwörter der hl. Ordens-Stiffter*, Cologne, 1680; *Mundus symbolicus*, 2 vol., Cologne, 1680, 1694; Leipzig, 1707; c'est la traduction latine de l'ouvrage de l'abbé Philippe Picinelli (1604-1686), *Il mondo simbolico*, Milan, 1653; cf. Argelati, *Bibliotheca scriptorum mediolanensium*, Milan, 1745, t. II, col. 1075-1076, et deux autres fois édité; Érath l'a augmenté d'un volume; *Tractatus theologicus canonicus de canonicorum regularium vestibus*, Vienne et Dillingen, 1686; *Unio theologica, seu conciliatio prædeterminationis physicæ, seu decreti divini intrinsece efficacis, prout thomistæ docent : et decreti divini extrinsece efficacis, prout recentiores per scientiam mediam explicant*, Augsbourg, 1689; *Meditationes et recollectiones animæ per decemdialia exercitia Deo suo vacaturæ*, traduction latine augmentée d'un ouvrage du chanoine régulier, D. Bernard Tinetti, Augsbourg, 1690; *Manna animæ, oder Himmelbrod der Seelen auf jeden Tag des Jahrs*, traduction allemande d'un ouvrage italien du R. P. Paul Segneri, S. J., Vienne, 1690; Leipzig, 1692; *Augustus Velleris aurei Ordo per emblemata, ectases politicas et historiam demonstratus*, Passau, 1694; Ratisbonne, 1697; *Symbola virginea*, Augsbourg, 1694, traduction latine de l'ouvrage de Picinelli, *Simboli verginali*, publié à Milan, en 1679; *Geistliche Amalthea*, Augsbourg, 1695; *Maximæ sacrarum religionum*, Augsbourg, 1696, traduction latine de l'ouvrage de Picinelli, *Le massime dei sacri chiostri*, Milan, 1678; *Commentarius theologico-juridico-historicus in regulam S. Augustini*, Vienne, 1698, t. I (seul paru); les bénédictins en demandèrent la suppression, et le Saint-Siège invita l'auteur à ne pas le continuer, et à en retirer les exemplaires mis en vente; *Lumina reflexa, seu consensus veterum authorum cum S. Bibliis legis antiquæ et novæ*, Francfort, 1702, traduction latine de l'ouvrage de Picinelli, *Lumi e riflessi*, Milan, 1667; *Adventuale seu conciones in singulos dies adventus, et quadragesimale primum et secundum italico idiomate composita*, Ulm, 1710, traduction latine de trois ouvrages italiens du P. Picinelli, Milan, 1672-1674. Le P. Duelli cite parmi les ouvrages imprimés du P. Érath trois brochures sur les controverses entre les archevêques de Salzbourg, et les évêques de Passau qui ne voulaient pas être soumis à la juridiction métropolitaine des premiers, Schrödl, *Geschichte des Bisthums Passau bis zur Säkularisation des Fürstenthums Passau*, Passau, 1879, p. 368 : 1° *Succincta narratio facti et juris, quod habet Ecclesia Passaviensis contra Salisburgensem*; 2° *Succincta narratio facti et juris iterata ac defensa pro nativa exemptione Eccle-*

siæ Passaviensis contra brevem notitiam juris metropolitici Salisburgensis in Ecclesiam Passaviensem; 3° Genuina informatio historica pro nativa exemptione Ecclesiæ Laureaco-passaviensis : contra recens scriptum, cui titulus : Informatio historica super jure metropolitico Salisburgensi in Ecclesiam Passaviensem. Le Saint-Siège imposa silence aux deux partis, et ces brochures furent retirées de la circulation. Sous le titre : *Res Sand-Andreanæ*, le P. d'Érath a écrit trois autres brochures : 1° *Dissertatio de Ottone III, imperatore augustissimo, primo fundatore canonicæ reg. S. Augustini canonicorum ad S. Andream cis Trasenam; 2° Series prælatorum Ecclesiæ collegiatæ canonicorum regularium Divi Augustini ad S. Andream cis Trasenam ab anno 998 usque ad 1723; 3° Bullæ et diplomata quædam pontificum, imperatorum et archiducum Austriæ pro canonia S. Andreæ expedita.* Ces brochures ont été insérées dans l'ouvrage de Duelli, t. II, p. 368-436. Le P. d'Érath est aussi l'auteur des ouvrages suivants qui sont demeurés inédits : *Theologia scholastica; Tractatus singularis ad mentem S. Augustini de sacramentis; Tractatus de immaculata conceptione B. Mariæ Virginis; Philosophia erathiana; Annales antiquissimæ Ecclesiæ collegiatæ canonicorum regularium ad S. Andream cis Trasenam cum historia politica rerum austriacarum; Anticrisis pro vindicando honore ac prærogativa sacri et antiquissimi ordinis canonicorum regularium S. Augustini; Tractatus contra antilogiam Carlomæschin.*

Duelli, *Miscellanea*, Augsbourg et Gratz, 1724, t. II, Préface, n. 15; *Biographie universelle*, Paris, 1815, t. XIII, p. 235-236; *Allgemeine deutsche Biographie*, Leipzig, 1877, t. VI, p. 183; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 151, 625.

A. PALMIERI.

ERB Anselme, théologien allemand, bénédictin, né à Ravensburg le 29 janvier 1688, mort le 21 mai 1767. Il embrassa la vie religieuse en 1706 à l'abbaye d'Ottobeuren et enseigna la rhétorique, la philosophie et la théologie aux étudiants de son monastère. En 1720, il professait la philosophie à l'université de Salzbourg, et il y reçut le bonnet de docteur. En 1725, il devenait recteur du collège de Freisingen et y donna des leçons de droit; de là il passa à l'université de Fulda où il enseigna de 1735 à 1740. Il fut ensuite choisi comme abbé d'Ottobeuren. Il a composé divers ouvrages : *Scientiarum prodromus*, in-8°, Salzbourg, 1722; *Forum casuum reservatorum seu tractatus theologico-canonicus de casibus reservatis in genere et in specie*, in-8°, Freisingen, 1726; *Dissertatio canonico-politica de matrimoniis coram magistratu vel ministro protestantium contractis*, in-4°, Fulda, 1739; *Tractatus de natura, requisitis et obligatione sponsalium tum secundum jus commune, cum ad edictum diœcesanum Fuldense*, in-4°, Fulda, 1740.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. IV, p. 140; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 289; Hurter, *Nomenclator*, t. III (1895), col. 190.

B. HEURTEBIZE.

ERBERMANN Vit naquit à Rentweinsdorf (diocèse de Bamberg) le 25 mai 1597 de parents luthériens; devenu catholique, il fut admis dans la Compagnie de Jésus, le 30 mai 1620. Après de brillantes études, il fut appliqué à l'enseignement et y passa toute sa vie, en y ajoutant la composition d'ouvrages de controverse. Il enseigna la philosophie à Wurzbourg, la théologie à Mayence et à Wurzbourg; il dirigea pendant sept ans le séminaire pontifical de Fulda; rappelé à l'université de Mayence, il mourut dans cette ville le 8 avril 1675. Il échangea un grand nombre d'écrits polémiques avec les principaux théologiens luthériens, notamment avec les syncrétistes George Calixte et Hermann Conring de Helmstädt, et avec Jean Musäus, André Wigand et Jean Gerhard d'Iéna. Contre le dernier et contre l'anglais William Ames, il défendit les *Controverses* de Bellarmin, dans *Nervi sine mole h. e. Controversiarum R. Bellarmini S. R. E. Card. Emmi compendium a cavillis et imposturis Guilielmi Amesi Puritani-Angli, Joannis Gerhardi Lutherani-Jenensis, etc., vindicatum*, Wurzbourg, 1661. Erbermann s'était acquis un juste renom par la science, la force de logique et la clarté qu'on remarque dans ses publications.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 407-410; *Kirchenlexikon*, t. IV, col. 747-748; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 102-103; Werner, dans *Deutsche allgemeine Biographie*, t. V, p. 578; A. Räss, *Die Convertiten seit der Reformation*, Fribourg, 1870, t. IV.

J. BRUCKER.

ERDOEDI (Gabriel-Antoine, comte de), évêque d'Erlau en Hongrie, mort en 1744, fit imprimer l'ouvrage suivant : *Opusculum theologicum in quo quæritur an et qualiter possit princeps, magistratus, dominus catholicus in ditione sua retinere hæreticos vel contra eos pœnis aut exilio ad fidem catholicam amplectendam cogere*, in-4°, Tyrnau, 1721; cet opuscule a un jésuite pour auteur et il est attribué au P. Samuel Timon, ou au P. Gabriel Szerdahelyi, ou au P. G. Kapi. Il fut interdit par ordre de l'empereur qui en trouvait trop sévère la doctrine.

C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, in-4°, t. IV (1893), col. 914; t. VII (1896), col. 1778; t. VIII (1898), col. 28.

B. HEURTEBIZE.

ERDT Paulin, religieux franciscain bavarois, né le 7 juin 1737 à Wertach, mort le 16 décembre 1800. Il fut professeur de théologie à l'université de Fribourg-en-Brisgau et s'efforça par son enseignement et par ses écrits de combattre les incrédules de son époque. Ses principaux ouvrages sont : *Kurzgefasste gelehrte Geschichte der christlichen Religion*, in-8°, Augsbourg, 1784; il donna une édition latine de cet écrit : *Historiæ literariæ theologiæ rudimenta XVIII libris comprehensa, seu via ad historiam theologiæ revelatæ adnotationibus literariis instructa*, 4 in-8°, Augsbourg, 1785; *Versuche über das Hirtenamt in der Kirche, nebst der Gelehrtengeschichte der Pastoral*, in-8°, Augsbourg, 1785; *Bekenntniss des Glaubens in der wahren Kirche gegen alle Verirrungen derselben bis auf unsere Zeiten oder hellere Züge einer Gelehrtengeschichte der Gottesgelehrtheit*, 4 in-8°, Bregenz, 1785-1786; *Aufangsgründe zur allgemeinen Gelehrtengeschichte als eine Einleitung zur sämmtlichen Gelehrtengeschichte der Theologie*, Augsbourg, 1786; *Die naturliche Religion sammt einer kurzen Geschichte derselben*, Augsbourg, 1786; *Die Religion am Ende des XVIII Jahrhunderts*, Saint-Gall, 1787; *Religion und Moral der starken Geister*, Saint-Gall, 1787; *Auch ich will ein Aufklärer sein*, Augsbourg, 1791; *Die wahren Wege zur Glückseligkeit des Menschen*, 2 in-8°, Augsbourg, 1793; *Fragmente zur Cultur der Religion*, in-8°, Augsbourg, 1794; *Versuche über moralische Denkungsart sammt Gelehrtengeschichte der Moral*, 2 in-8°, Bregenz, 1795; *Das Bild der Religion für ihre Freunde und Feinde*, Bregenz, 1796.

Hurter, *Nomenclator*, t. III (1895), col. 250.

B. HEURTEBIZE.

ERHARD Gaspar, bénédictin de Saint-Emmeran de Ratisbonne, né le 3 janvier 1665, mort le 29 mai 1729. Parmi les ouvrages de ce théologien on remarque : *Dulcis memoria in sancta Evangelia, seu vita, doctrina et mysteria Jesu Christi per brevem commentarium in sancta Evangelia*, in-8°, Augsbourg, 1715; *Habitus naturalis noviter expensus secundum antiqua thomistica principia*, in-4°, Ratisbonne, 1718; *Habitus supernaturalis expensus*, in-4°, Ratisbonne, 1718; *Amica unio theologiæ scholasticæ cum ascetica, seu*

de septem perfectionibus diversis dissertationes, in-8°, Ratisbonne, 1719; *Institutiones de theologia positiva ad incendendum ss. literarum studium*, Ratisbonne, 1725; *Instructio et manuductio ad theologiam mysticam seu contemplationem et dilectionem Dei per vias planas, rectas et tutas omni christiano qui vult pie et perfecte vivere utilis et accomodata*, in-8°, Augsbourg, 1717; *Soliloquium comitis de Meternich commentario polemico, facili et plano illustratum*, in-8°, Ratisbonne, 1728.

Ziegelbauer, *Historia rei literariæ ord. S. Benedicti*, t. II, p. 218; t. IV, p. 46, 131, 149, 154; [dom François,] *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de S. Benoît*, t. I, p. 292; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1910, t. IV, col. 1012.

B. HEURTEBIZE.

ÉRIGÈNE ou mieux **ÉRIUGÈNE (Jean Scot)**, philosophe et théologien hétérodoxe du IXe siècle. — I. Vie. II. Œuvres. III. Doctrines. IV. Influence.

I. VIE. — Les manuscrits le nomment le plus souvent *Joannes Scotus* (ou *Scotigena*) tout court, parfois *Joannes Scotus Ierigena*, ou encore — et c'est le cas des manuscrits les plus anciens — *Joannes Scotus Eriugena*. Cf. C. Bäumker, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, Paderborn, 1893, t. VII, p. 346; 1894, t. VIII, p. 222; L. Traube, dans *Monumenta Germaniæ historica. Poetæ latini ævi carolini*, Berlin, 1896, t. III, p. 518. La forme *Erigena* est tardive; elle a été employée, peut-être pour la première fois, par Trithème (*Joannes de Trittenhem*), *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1494, fol. 65, verso. Aussi les récents historiens de la philosophie l'appellent-ils Ériugène plutôt qu'Érigène. Les noms *Scotus Eriuegna* ou *Ierugena* semblent indiquer son pays d'origine. Le mot *Scotia* désignait, au IXe siècle, l'Écosse et l'Irlande; le mot *Eriugena* ou *Ierugena* spécifierait qu'il est originaire de l'Irlande, soit qu'on admette l'étymologie contestable de H. J. Floss, *P. L.*, t. CXXII, p. XIX, qui dérive *Ierugena* de Ἱερού, sous-entendu νῆσου, et traduit *Ierugena* par originaire de l'île des Saints (c'est ainsi que de longue date on désignait l'Irlande), soit qu'on préfère l'étymologie donnée par L. Traube, dans *Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der K. bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Munich, 1892, t. XIX, p. 360, qui fait venir *Eriugena* du celtique (h)ériu = Érin, Irlande. Un texte de saint Prudence, évêque de Troyes, dans son *De prædestinatione contra Joannem Scotum*, c. XIV, *P. L.*, t. CXV, col. 1194, confirme cette conclusion. Prudence dit à Jean Scot : *te solum omnium acutissimum Galliæ transmisit Hibernia.* Il n'y a pas à s'arrêter aux opinions qui placent en Écosse, ou même en Angleterre, le berceau de Jean Scot, et moins encore à celle qui le fait naître en Orient. Il faut se résigner à l'ignorance sur les années antérieures à son séjour auprès de Charles le Chauve. Ses voyages en Orient, et surtout en Grèce, à la recherche de la science, sont purement légendaires; on y a cru sur la foi d'un texte, plus ou moins authentique, de Roger Bacon, cf. A. Wood, *Historia et antiquitates universitatis Oxoniensis*, Oxford, 1674, t. I, p. 15, qui n'est pas probant. Cf. *P. L.*, t. CXXII, col. 14. Peut-être le *frater Johannis Scotti Adelmus fecit istam paginam*, que nous lisons en tête d'un manuscrit ancien, cf. V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, Paris, 1836, p. 622, s'applique-t-il à un frère de notre Jean Scot. Cf. J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris, 1855, t. I, p. IV, XXVI. Mais c'est perdre son temps que de partir de là pour conjecturer, avec X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, p. 41, que Jean Scot « était un membre de la famille d'Adelme, et, par conséquent, d'Ina, roi des Saxons d'Occident. » A-t-il été moine, clerc, laïque? Nous savons seulement par Prudence de Troyes, *De prædestinatione contra Joannem Scotum*, c. III, *P. L.*, t. CXV, col. 1043, qu'il était *nullis ecclesiasticæ dignitatis gradibus insignitum*, ce qui paraît exclure qu'il ait été constitué en dignité et même, sans doute, qu'il ait reçu les saints ordres, mais non qu'il ait été simple clerc, contrairement à ce que pense F. Monnier, *De Gothescalci et Johannis Scoti Erigenæ controversia*, Paris, 1853, p. 46. Par ailleurs, son rôle à la cour de Charles le Chauve et dans les controverses religieuses de son temps, et l'étendue et le caractère de son savoir permettent malaisément de supposer qu'il ait été laïque. Cf. Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, Strasbourg, 1843, p. 44-45; P. Baldini, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 417, note 1.

Charles le Chauve appela Ériugène en France et le mit à la tête de l'école du palais. Cela dut se passer avant l'année 847, car c'est à cette date que Prudence quitta la cour pour devenir évêque de Troyes; or, Prudence, *De prædestinatione contra Joannem Scotum*, c. I, *P. L.*, t. CXV, col. 1112, parle en des termes qui semblent prouver qu'il l'avait connu familièrement, et ce n'est guère qu'à la cour qu'il a pu le connaître de la sorte. On se base là-dessus pour supposer qu'Ériugène était né entre 800 et 815 environ. Les rapports furent intimes entre le roi et le maître de l'école palatine. Si nous ne pouvons accepter en toute confiance les récits de Guillaume de Malmesbury, *De gestis pontificum anglorum*, l. V, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1652, qui montrent Jean Scot sous un jour plaisant, nous pouvons en retenir que Charles le Chauve le tint en haute estime; les écrits de Scot, en particulier ses poésies, témoignent de relations excellentes avec ce roi lettré et appréciateur des choses de l'esprit. Cf., par exemple, les deux préfaces, en vers et en prose, de la traduction du pseudo-Denys l'Aréopagite, *P. L.*, t. CXXII, col. 1029-1031. Deux grandes controverses théologiques marquèrent le règne de Charles le Chauve, l'une relative à la prédestination, l'autre à l'eucharistie. Jean Scot prit certainement part à la première, et très probablement à la seconde, vers 850. Il traduisit les œuvres du pseudo-Denys, sur l'invitation de Charles le Chauve, et composa son principal écrit, le *De divisione naturæ*. Le pape Nicolas Ier écrivit à Charles le Chauve pour se plaindre que la traduction de l'Aréopagite n'eût pas été soumise à son approbation, d'autant plus que le traducteur *multæ scientiæ prædicetur olim sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur;* il demandait que Jean Scot vînt se présenter devant le Saint-Siège ou que, du moins, il fût écarté de la direction de l'école du palais. *P. L.*, t. CXXII, col. 1025-1026. Il n'est pas sûr que cette dernière phrase soit authentique; le texte de cette lettre, tel qu'il se lit dans Yves de Chartres, *Decretum*, part. IV, c. CIV, *P. L.*, t. CLXI, col. 289-290, porte que le roi est invité à envoyer la traduction au pape, *quatenus, dum a nostri apostolatus judicio fuerit approbatum, ab omnibus incunctanter nostra auctoritate acceptius habeatur.* Cf. S.-M. Deutsch, dans *Realencyklopädie*, Leipzig, 1906, t. XVIII, p. 89. Trois questions se posent à propos de la présence de Scot à l'école du palais. La première, qui est aisée à résoudre, est la suivante : y eut-il deux Jean Scot à la tête de l'école du palais, l'un du temps de Charlemagne, l'autre du temps de Charles le Chauve? Non, il n'y a pas eu deux Jean Scot; le dédoublement est dû à une confusion d'un anonyme cité par Vincent de Beauvais et reproduit par tous ceux qui ont admis cette dualité, par exemple, par Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1494, fol. 63, verso, et fol. 65, verso. Cf. Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 30-32. Plus complexe est la deuxième question. Elle a son point de départ dans

une phrase d'un chroniqueur anonyme du XIe siècle, qui, parlant des événements qui s'étaient produits depuis le commencement du règne de Robert jusqu'à la mort de Philippe Ier, s'exprime ainsi : *In dialectica hi potentes extiterunt sophistæ : Joannes, qui eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit, Robertus Parisiensis, Roscelinus Compendiensis, Arnulphus Laudunensis. Hi Joannis fuerunt sectatores.* Quel fut ce Jean? Du Boulay (*Bulæus*), *Historia universitatis Parisiensis*, Paris, 1665, t. I, p. 443, soupçonna que ce fut le médecin du roi Henri Ier, Jean dit le Sourd, élève de Fulbert de Chartres. Cette opinion a trouvé des adhérents et, plus encore, des contradicteurs, qui ont identifié ce personnage avec Jean Scot Ériugène; on ne s'est pas entendu davantage sur le sens des mots : *eamdem artem sophisticam vocalem esse disseruit.* La discussion a été reprise récemment. A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle*, Chartres, 1895, p. 121-124, a pris position pour Jean le Sourd, tandis que le P. Mandonnet, *Jean Scot Érigène et Jean le Sourd*, dans la *Revue thomiste*, Paris, 1897, t. V, p. 383-394, a défendu la cause de Jean Scot. Le procès ne paraît pas tranché d'une façon définitive. Cf. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9e édit., Berlin, 1905, p. 168-169, 181. La troisième question est celle-ci : jusqu'à quelle date Jean est-il resté à l'école du palais? Sur ce point, et sur la fin de la vie de Jean Scot, les renseignements sûrs font défaut. Ses poésies nous permettent de suivre sa trace jusqu'au temps de la mort de Charles le Chauve (877), peut-être jusqu'en 882. Le reste nous est inconnu.

Où l'histoire se tait, la légende prend la parole. Guillaume de Malmesbury, selon son habitude, en a ramassé et fondu ensemble vaille que vaille les récits épars et incohérents. *Gesta regum anglorum*, l. II, § CXXII; *De gestis pontificum anglorum*, l. V; *Epistola ad Petrum monachum de vita et scriptis Joannis Scoti*, *P. L.*, t. CLXXIX, col. 1084-1085, 1652-1653, 1668, 1771; t. CXXII, col. 91-92; cf. p. XXIV. Jean Scot aurait été appelé de la France en Angleterre par le roi Alfred le Grand; il aurait enseigné au monastère de Malmesbury (le monastère de Guillaume) et aurait été tué par ses élèves à coups de styles; sur son tombeau laissé sans honneurs aurait brillé une lumière merveilleuse, et il faudrait l'estimer martyr, comme le porte son épitaphe, en quatre vers (il y est nommé *sanctus sophista Joannes*), dont Guillaume donne le texte. La légende passa de Guillaume de Malmesbury dans une foule d'écrivains et même dans des martyrologes; elle se lit, à la date du 10 novembre, dans le supplément de Molanus au martyrologe d'Usuard, publié à Anvers, en 1583 (et non, comme on l'a dit, dans l'édition du martyrologe romain publiée, à Anvers, en 1586). Cf. encore A. du Saussay, *Martyrologium gallicanum*, Paris, 1636, p. 1225, et, parmi les écrivains récents, P. Vulliaud, dans *Entretiens idéalistes*, 25 mars 1910, p. 130. Si vraiment l'épitaphe transcrite par Guillaume de Malmesbury est aussi ancienne qu'il le prétend, il y a des chances pour qu'elle ait fourni le point de départ de la légende; les cas sont fréquents de légendes hagiographiques dues à l'épigraphie. Cf. H. Delehaye, *Les légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905, p. 94-97. Dans le *Johannes sophista* de l'inscription tombale on aura vu le célèbre Jean Scot Ériugène; pour en venir là — et l'explication qui suit est encore valable si, loin d'avoir été causée par l'inscription, la légende lui est antérieure — on l'aura confondu avec le Jean, moine et prêtre, que le roi Alfred fit venir de France et qu'il préposa à l'abbaye d'Ethelinge (Athelney), où les moines l'assassinèrent, et on aura transformé cet assassinat en une mort due aux poinçons à écrire de ses élèves, usant ainsi d'un thème classique en hagiographie, cf. H. Delehaye, *op. cit.*, p. 117-118; cette mort, à son tour, aura passé pour un martyre, comme dans des légendes de saints des premiers siècles; enfin on aura fixé sa fête au 10 novembre, jour anniversaire du martyre d'un Jean Scot, évêque en Esclavonie. Cf. Adam de Brême, *Gesta pontificum Hammaburgensis ecclesiæ*, c. XXXIX, CLXVII, CCVI, *P. L.*, t. CXLVI, col. 574, 595-596, 618; P. Piolin, *Supplément aux Vies des Saints et spécialement aux Petits Bollandistes*, Paris, s. d., t. III, p. 422. Voir, sur cette légende qui mériterait une étude approfondie, quelques indications dans Mabillon, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, Paris, 1680, t. VI, p. 506-513; [Paris], dans *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eucharistie*, édit. Migne, Paris, 1841, t. I, col. 1139-1150; N. Alexandre, *Historia ecclesiastica*, édit. Mansi, Venise, 1778, t. VI, p. 427-428.

II. Œuvres. — 1° *Traductions et commentaires.* — A la demande de Charles le Chauve, *meo Carolo*, disait-il, *P. L.*, t. CXXII, col. 1029, Ériugène traduisit les quatre ouvrages et les dix lettres du pseudo-Denys l'Aréopagite, qu'il regardait, avec ses contemporains, comme le disciple de saint Paul et l'apôtre de Paris, col. 1032. Le codex qu'il traduisit, et auquel il renvoyait les critiques pointilleux qui discuteraient son œuvre, était sans doute l'exemplaire offert, en 827, à Louis le Débonnaire par une ambassade de l'empereur de Constantinople, Michel le Bègue. Cf. H. Omont, *Manuscrit des œuvres de saint Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827*, dans la *Revue des études grecques*, Paris, 1904, t. XVII, p. 230-236. Ensuite, pour répondre aux désirs du même Charles le Chauve, il traduisit les *Ambigua* de saint Maxime le Confesseur, c'est-à-dire l'explication des passages difficiles de saint Grégoire de Nazianze, d'autant plus qu'elle jetait souvent de la lumière sur l'Aréopagite. Ayant bien vu que l'obscurité était l'écueil à redouter dans la lecture de Denys, cf. col. 1032, il entreprit un commentaire, *Expositiones*, de ces écrits, qui malheureusement nous est parvenu incomplet. Les *Expositiones in Mysticam theologiam*, *P. L.*, t. CXXII, col. 267-284, sont données à tort comme l'œuvre de Jean Scot. Cf. S. M. Deutsch, *Realencyklopädie*, t. XVIII, p. 87, d'après l'ouvrage (russe) d'A. Brilliantoff, *L'influence de la théologie orientale sur l'occidentale dans les œuvres de Jean Scot Érigène*, Saint-Pétersbourg, 1898, p. 34 sq. En outre (voir la bibliographie) ont été publiés partiellement des commentaires de Scot Ériugène sur Martianus Capella, d'après un manuscrit de Saint-Germain-des-Prés, à Paris. Récemment un Américain, E. Kennard Rand, a édité avec beaucoup de soin des gloses du même Scot sur les *Opuscula sacra* de Boèce; à vrai dire, les manuscrits ne désignent pas Scot comme l'auteur de ce commentaire, mais la critique interne autorise à les lui attribuer. Finalement, nous possédons des fragments d'un commentaire sur saint Jean et une homélie sur le prologue de cet Évangile.

2° *Autres œuvres.* — Nous avons d'Ériugène des œuvres plus personnelles que les traductions ou les commentaires. D'abord le *De prædestinatione*, qu'il écrivit à la demande d'Hincmar de Reims. Son ouvrage capital est le Περὶ φύσεως μερισμοῦ, *id est de divisione naturæ libri quinque*, important moins encore par son étendue que par la richesse du développement systématique de ses doctrines. On peut y rattacher, en supposant qu'il soit authentique, un court fragment du *Liber de egressu et regressu animæ ad Deum.* Il écrivit un certain nombre de brefs poèmes, pièces d'occasion, la plupart adressées à Charles le Chauve : il semble qu'Ériugène « ait, chaque année, aux principales fêtes de l'Église, notamment à Pâques, offert

au monarque un tribut de sa muse; car bon nombre de ses poèmes traitent ou du crucifiement, ou de la résurrection, ou de la descente de Jésus-Christ aux enfers, ou de la fête de Pâques. Le poète ne manque jamais d'y ajouter les vœux et les prières qu'il fait pour le roi; un de ces poèmes (*De Verbo incarnato*) est un cadeau de Noël. Ces poèmes ont, dans des proportions diverses, un intérêt réel...: c'est qu'en eux se reflète, quoique dans certains traits seulement, le système philosophique de l'auteur. » A. Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, Paris, 1884, t. II, p. 293-294.

3° *Œuvres perdues et douteuses.* — Diverses œuvres ont été attribuées à Ériugène, à bon droit ou faussement, qui n'ont pas été retrouvées jusqu'ici. Cf. H. J. Floss, *P. L.*, t. CXXII, p. XXIV-XXVII; Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 68-81; Th. Christlieb, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena*, Gotha, 1860, p. 81 sq.

Une question difficile, et encore pendante, est celle de la composition par Jean Scot Ériugène d'un traité sur l'eucharistie. Dans la controverse eucharistique suscitée par Bérenger de Tours, il fut souvent question d'un traité de ce genre, que tous, Bérenger, ses partisans et ses adversaires, regardaient comme l'œuvre de Scot. Voir t. II, col. 729-731. On s'est demandé s'il n'y avait pas eu là une confusion, et les opinions suivantes ont été soutenues : *a*) Jean Scot écrivit, sur l'eucharistie, un livre maintenant perdu; *b*) l'ouvrage écrit par Jean Scot est celui qui a été publié sous le nom de Ratramne de Corbie, le *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXXI, col. 125-170; *c*) cet écrit n'est pas de Jean Scot, mais bien de Ratramne; toutefois on le crut de Jean Scot pendant toute la controverse bérengarienne; *d*) Jean Scot est l'auteur du traité qu'on lui prêta, et ce traité nous l'avons dans le *De corpore et sanguine Domini* publié sous le nom de Silvestre II (Gerbert), *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179-188. Sur l'histoire de ces opinions, voir t. II, col. 730-731; cf. Hauck, dans *Realencyklopädie*, Leipzig, 1905, t. XVI, p. 467-468; S. M. Deutsch, dans *Realencyklopädie*, Leipzig, 1906, t. XVIII, p. 88; P. Baldini, *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 418. Que penser de tout cela? Remarquons, d'abord, qu'il faut éliminer du débat un texte publié par Ravaisson, *Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest*, Paris, 1841, p. 372 sq., et, d'après lui, par Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 325-327, qui ont cru pouvoir restituer à Jean Scot ce fragment, cf. Ravaisson, p. 119; Saint-René Taillandier, p. 72; comme ce fragment se rapporte à l'eucharistie, s'il était l'œuvre de Jean Scot, nous pourrions en conclure qu'il appartenait au livre sur l'eucharistie dont on l'a dit l'auteur. Le malheur est que Ravaisson et Saint-René Taillandier, comme l'observe H. J. Floss, *P. L.*, t. CXXII, p. XXII, ne se sont pas aperçus que ce fragment n'est autre chose qu'un morceau du traité connu sous le nom de Ratramne, c. LXXII-LXXVIII, *P. L.*, t. CXXI, col. 159-161. *a*) Il semble bien que Scot ait traité *ex professo* de l'eucharistie dans des pages que ne contiennent pas ses œuvres actuellement connues. Hincmar, *De prædestinatione*, c. XXXI, *P. L.*, t. CXXV, col. 296 (écrit en 860), signale ses doctrines contraires au dogme eucharistique, et le moine Adrevald, de Fleury, contemporain de Jean Scot, a écrit *De corpore et sanguine Christi contra ineptias Joannis Scoti*, *P. L.*, t. CXXIV, col. 947-954. Qu'Ériugène ait enseigné ces « inepties » dans un traité spécial, c'est possible et même vraisemblable; à la rigueur, il a pu les exposer dans la partie de ses commentaires sur le pseudo-Denys ou sur l'Évangile de saint Jean qui est perdue. *b*) Il n'est pas admissible que le *De corpore et sanguine Domini*, publié sous le nom de Ratramne, soit de Jean Scot; de Scot il n'a pas le style, les procédés, la manière, sans compter que les manuscrits anciens, dont l'un est du IX^e^ ou du X^e^ siècle, l'assignent à Ratramne. *c*) Il est possible que, dans la controverse bérengarienne, on n'ait pas eu en mains le traité de Scot sur l'eucharistie et qu'on lui ait prêté le traité de Ratramne. Sans imposer cette conclusion, ce que nous savons de la controverse ne l'exclut pas. Les passages difficiles du traité de Ratramne sont susceptibles d'une interprétation orthodoxe, si on les place dans leur contexte; mais on pourrait aisément y trouver des formules discutables et qui, surtout isolées du contexte, cadreraient assez bien avec les affirmations de Bérenger, de ses contradicteurs et des conciles qui le condamnèrent et, avec lui, l'écrit attribué à Scot dont Bérenger se réclamait. *d*) Il ne paraît pas légitime d'attribuer à Scot la paternité du *De corpore et sanguine Domini* qui figure dans les œuvres de Gerbert, et, moins encore, d'y voir la clef de toute la philosophie de Scot, comme l'a fait R. Astier, dans un mémoire lu au Congrès des sociétés savantes, le 4 avril 1902, et analysé dans le *Bulletin historique et philologique du Comité des travaux historiques et scientifiques*, Paris, 1902, p. 154-155. L'auteur du mémoire a trouvé, dans le *De corpore et sanguine Domini*, un extrait du *De divisione naturæ* de Jean Scot; il a soutenu que le style, mélangé de citations grecques, ainsi que les principes qui apparaissent dans cet opuscule : critique, idéalisme tempéré, confiance aveugle dans les forces de la raison, sont tout à fait de Jean Scot, et que les théories eucharistiques développées dans cet écrit concordent avec celles qui se lisent dans les œuvres de Jean Scot. Il paraît, au contraire, que le *De corpore et sanguine Domini* diffère plus, fond et forme, des œuvres de Jean Scot qu'il ne leur ressemble. C'est, à tout prendre, une apologie de Paschase Radbert; or, tout nous interdit, même en réduisant au minimum les erreurs eucharistiques de Scot, de le ranger à la suite de Paschase Radbert. Les ressemblances constatées par R. Astier s'expliquent fort bien et par le tour d'esprit de l'auteur du *De corpore et sanguine Domini* et par ce fait qu'il a connu et utilisé le *De divisione naturæ*. Ces observations auraient une confirmation importante si l'on devait admettre, comme le suppose Hauck, dans *Realencyklopädie*, Leipzig, 1906, t. XVIII, p. 344, que l'auteur du *De corpore et sanguine Domini* n'est pas Gerbert, mais un Allemand. Bref, jusqu'à meilleur informé, tout porte à croire qu'Eriugène a traité de l'eucharistie dans un ouvrage distinct de celui que nous lisons sous le nom de Ratramne ou, du moins, dans les parties perdues de ses commentaires sur le pseudo-Aréopagite ou sur saint Jean; il se peut, toutefois, que Bérenger et ceux qui ont combattu pour ou contre lui aient cru avoir le traité de Scot alors qu'ils avaient celui de Ratramne.

4° *Chronologie des œuvres et état du texte.* — On n'est pas en mesure d'établir définitivement la chronologie des œuvres de Jean Scot. Le *De prædestinatione* date de 851. L'écrit perdu sur l'eucharistie fut postérieur à 851 et antérieur à 860, car il semble visé dans le *De prædestinatione* écrit par Hincmar en 860; or, Hincmar se montre ému des affirmations de Jean Scot sur l'eucharistie, tandis que, en 851, il avait toute confiance en lui, et lui demandait son appui dans le débat sur la prédestination. A. Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, t. II, p. 287, pense que la traduction du pseudo-Denys fut le premier ouvrage composé par Ériugène à la cour de Charles le Chauve : « aussi le dédie-t-il au monarque comme l'offrande d'un étranger nouvellement arrivé, *advena Joannes*. » Cf. *P. L.*, t. CXXII, col. 1029. *Advena* désigne un étran-

ger, quelle que soit la date de son arrivée; du reste, le P. Jacquin, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, 1907, t. I, p. 678-684, a démontré que, dans la première période de son séjour en France, au moins jusqu'en 851, Scot n'a pas connu le pseudo-Denys : il a fixé aux années 858-860 la date de cette traduction. La traduction de saint Maxime et les *Expositiones* sur le pseudo-Denys ont dû suivre. Les *Expositiones* seraient postérieures au *De divisione naturæ*. Cf. H. J. Floss, *P. L.*, t. CXXII, p. XXIV. Le *De divisione naturæ* semble avoir été achevé avant 865; Jean Scot l'offre à Wulfade, son « frère dans le Christ et son collaborateur dans les études de la sagesse, » à Wulfade « dont les exhortations et l'industrie l'ont amené à commencer l'ouvrage et à le conduire à sa fin, » *P. L.*, t. CXXII, col. 1022; Wulfade devint archevêque de Bourges en 865, et il est à croire qu'Érigène lui aurait donné ce titre si la promotion à Bourges avait eu lieu quand il lui dédiait son travail. Le commentaire sur Boèce paraît être des dernières années de Scot. Cf. E. Kennard Rand, *Johannes Scottus*, Munich, 1906, p. 27. Les poésies s'échelonnent le long de sa résidence auprès de Charles le Chauve. Sur le reste, on est sans renseignements précis.

Nous n'avons pas, tant s'en faut, un texte satisfaisant des écrits d'Érigène. Nous ne possédons pas tous ses ouvrages, et de plusieurs de ceux qui nous sont parvenus, sans en excepter les œuvres importantes, par exemple, le commentaire sur saint Jean, des fragments seulement sont à notre disposition. Des découvertes, comme celles du commentaire sur Martianus Capella, malheureusement publié de façon partielle (voir à la bibliographie), et du commentaire sur Boèce, montrent quels trésors peuvent encore recéler les bibliothèques. D'autre part, le texte de la dernière édition des *Opera omnia*, celle de H. J. Floss, *P. L.*, 1853, t. CXXII, n'est pas irréprochable. La découverte, par exemple, d'un manuscrit du *De divisione naturæ*, le *codex Bambergensis*, presque contemporain, dans sa première partie, d'Érigène, et non utilisé par Floss, permet de toucher du doigt quelques-unes des défectuosités de l'édition Floss, et donc le besoin d'une édition scientifique. Cf. A. Schmitt, *Zwei noch unbenützte Handschriften des Johannes Scotus Erigena*, Bamberg, 1900; J. Dräseke, *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturæ libri V*, Leipzig, 1902, p. 3-7, 64. Voir encore L. Traube dans Rand, *Johannes Scottus*, p. X, et E. B[uonaiuti], dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1908, t. IV, p. 149.

III. Doctrines. — *1. les sources.* — « Une étude approfondie sur la philosophie de Scot reste à faire, » dit M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., 1905, Louvain, p. 185; c'est aussi vrai de sa théologie. Étant donné l'état du texte de Scot, cette étude était et reste extrêmement difficile, sinon impossible. Une des raisons pour lesquelles elle n'a pas été poussée aussi loin qu'on l'aurait pu, c'est que, jusqu'à ces dernières années, on ne s'était pas suffisamment préoccupé d'en rechercher les sources. La connaissance d'un auteur demande qu'on se mette dans sa perspective et dans celle de son siècle, qu'on se rende compte de ce qu'il doit à ses devanciers, de la mesure dans laquelle il s'en est servi, de la manière dont il les a compris, de sa part d'originalité personnelle. C'est ce qu'on a commencé de faire, grâce principalement à J. Dräseke.

1° *Sources grecques.* — Érigène est le plus grec des écrivains latins du IXe siècle. Il l'est même tellement, il se réclame des Grecs avec une telle insistance, il tranche si fort sur ses contemporains par sa connaissance du grec et sa culture philosophique et littéraire, toute imprégnée d'hellénisme, qu'on a jugé « impossible d'admettre qu'il se soit formé en Occident » et supposé que « ce néoplatonicien, tout à fait incompris des théologiens de l'Occident, était peut-être un oriental ou tout au moins qu'il avait fait un séjour en Orient, » et que par là s'explique sa personnalité extraordinaire. Cf. G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris, 1903, p. 199-200. Non, l'hellénisme d'Érigène n'est pas si accentué, et son néoplatonisme ne nous est venu de l'Orient que par l'intermédiaire des livres. Il put apprendre le grec en Irlande ou en Angleterre; on l'étudiait dans quelques monastères de Grande-Bretagne, depuis le temps de Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry (668-690), cf. J. Dräseke, *Johannes Scotus Erigena*, p. 9, et, « longtemps protégée contre les barbares par son éloignement même, l'Irlande avait gardé quelques dépôts de la science hellénique. » E. Egger, *L'hellénisme en France*, Paris, 1869, t. I, p. 50. Cf. B. Hauréau, *Singularités historiques et littéraires*, Paris, 1851; M. Roger, *L'enseignement des lettres classiques d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905. Qu'il ait su le grec mieux que ses contemporains, sans en excepter sans doute ses maîtres, cela prouve simplement qu'il eut un esprit pénétrant développé par un travail intense. Quoi qu'il en soit, le P. Jacquin, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, 1907, t. I, p. 674-685; cf. J. Dräseke, dans *Revue de philosophie*, Paris, 1909, t. IX, p. 645, note 2, a démontré que probablement « son étude directe des auteurs grecs est postérieure à son arrivée en France, » p. 678; que, au moment où il écrivit son *De prædestinatione* (851), il était « sous l'influence presque exclusive des auteurs latins et surtout qu'il n'utilisait pas les écrits aréopagitiques, » p. 676; que « les idées néoplatoniciennes qu'il émet à cette époque sont empruntées, dans leurs principes au moins, aux ouvrages de saint Augustin, » p. 683. L'initiation d'Érigène à la littérature grecque se fit peu à peu; la grande révélation lui vint du pseudo-Denys. Il ne cite pas un auteur grec dans le *De prædestinatione;* dans le *De divisione naturæ*, il cite Aristote, Platon, Ératosthène, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Basile, saint Jean Chrysostome, saint Épiphane, saint Grégoire de Nysse, saint Grégoire de Nazianze, le pseudo-Denys, saint Maxime le Confesseur. Cf. J. Dräseke, *Johannes Scotus Erigena*, p. 9-10, 27-63, 66-67, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, Leipzig, 1903, t. XLVI, p. 563-580; 1904, t. XLVII, p. 121-130, 250 sq.; dans *Theologische Studien und Kritiken*, Gotha, 1909, p. 530-576. N'en concluons ni qu'il a lu tous ces auteurs dans le texte original, ni que ceux qu'il a lus dans l'original il les a toujours parfaitement compris. Les écrits de l'antiquité grecque ne furent connus directement que d'un petit nombre de chrétiens occidentaux du moyen âge, surtout du IXe siècle. Cf. F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, p. 156-160; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 149-152. Érigène semble avoir lu dans l'original, avec le pseudo-Denys et saint Maxime, des traités de saint Épiphane et de saint Grégoire de Nysse. Ses traductions du grec sont défectueuses, et, même en admettant qu'il ait eu sous les yeux des manuscrits imparfaits, il est impossible de lui accorder une connaissance achevée des finesses de la belle langue grecque. En somme, il a connu le *Timée* de Platon par l'intermédiaire de la traduction et du commentaire de Chalcidius et aussi par Cicéron; il a été initié au néoplatonisme, non par la lecture de Plotin, de Proclus ou de tout autre philosophe de cette école, mais par celle de saint Augustin et du pseudo-Denys. Telles sont les limites de son hellénisme et de son néoplatonisme : loin de résulter

d'un contact direct avec les philosophes grecs, spécialement avec les néoplatoniciens, son système procède d'une traduction du *Timée*, du néoplatonisme de saint Augustin, et plus encore de celui du pseudo-Denys, et du travail de son esprit subtil, élevé et puissant.

2° *Sources latines.* — Ériugène utilise, dans le *De prædestinatione*, saint Augustin, cité près de soixante fois, saint Grégoire pape et saint Isidore, cités une fois seulement. Cf. le P. Jacquin, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. I, p. 681. Dans le *De divisione naturæ*, il cite Virgile, Pline l'ancien, Martianus Capella qu'il est le premier à mentionner (et par l'intermédiaire duquel il connaît Ératosthène et Ptolémée), saint Hilaire de Poitiers, Boèce (grâce à qui il connaît le Περὶ ἑρμηνείας d'Aristote et Pythagore), saint Jérôme, saint Ambroise, et, par-dessus tous, saint Augustin; avec Chalcidius, Cicéron lui a fait connaître le *Timée*. Cf. J. Dräseke, *Johannes Scotus Erigena*, p. 10-27; P. Duhem, dans la *Revue des questions scientifiques*, Louvain, 1910, t. LXVIII, p. 14-15. Dans le commentaire sur Boèce, il met à profit, comme toujours, surtout saint Augustin, mais encore saint Ambroise, saint Jérôme, saint Grégoire pape, Sédulius, Claudien Mamert, l'*Histoire tripartite*. Cf. E. Kennard Rand, *Johannes Scottus*, p. 6. Il ne paraît pas que Scot ait eu la connaissance de Macrobe, cf. P. Duhem, p. 15-16, 36, et c'est abusivement qu'on lui a attribué des extraits de Macrobe, *De differentiis et societatibus græci latinique verbi*, qui sont imprimés ordinairement à la suite des ouvrages de Macrobe.

3° *Sources hébraïques.* — Ériugène a-t-il connu l'hébreu? Il semble ne l'avoir pas connu ou ne l'avoir connu que peu. « Nous trouvons chez lui une citation syriaque (et il ne nous laisse pas ignorer qu'il l'emprunte à saint Basile), et quelques citations hébraïques. Il est clair que lui qui était si fier de sa connaissance du grec n'aurait pas manqué de se vanter de sa connaissance de l'hébreu, si elle ne se fût réduite à la connaissance de l'alphabet et de quelques mots empruntés à des auteurs grecs. Quand il cite la Bible, il accepte toujours le texte des Septante, même quand celui-ci ne traduit pas exactement le texte hébreu; il est donc clair qu'il ne savait pas l'hébreu. » G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, p. 194. On a supposé récemment que, plus encore que le pseudo-Denys, « la cabale fut la source inspiratrice » d'Ériugène. « Scot énonce quelquefois : *ut sapientes Hebræorum tradiderunt*. Le philosophe connaissait-il cette tradition par lui-même? J'en douterai, car souvent lorsque Scot cite une étymologie tirée de l'hébreu, il le fait d'après saint Jérôme ou en copiant tout simplement l'Aréopagite son maître... Néanmoins, si nous ignorons d'où la cabale lui était connue, c'est indéniable qu'il parle son langage, et fréquemment on trouve dans le *De divisione naturæ* un symbolisme identique au symbolisme cabalistique. » P. Vulliaud, dans *Entretiens idéalistes*, 25 mars 1910, p. 127, 128. Il y a là un filon à exploiter, d'autant plus que l'ésotérisme de la cabale a été certainement propagé et plus ou moins connu des chrétiens au IX^e^ siècle. Cf. t. II, col. 1275, 1277. Déjà J. Brucker, *Historia critica philosophiæ*, Leipzig, 1743, t. III, p. 621, 622, avait rapproché, assez sottement du reste, les doctrines d'Ériugène de la cabale. En tout état de cause, c'est dépasser la mesure que de voir dans la cabale la principale source de l'ériugénisme. Et il faut noter qu'Ériugène professe l'antisémitisme, et montre, dans

Judaicum pectus vitiorum plena vorago,

le dernier asile du démon vaincu par le Christ. *Versus*, II, I, *P. L.*, t. CXXII, col. 1234.

II. EXPOSÉ DES DOCTRINES. — 1° *La philosophie et la théologie, la foi et la raison.* — Cette question a inspiré de bonnes pages à G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris, 1903, surtout p. 51-69, 153-181; cf. H. Ligeard, dans la *Revue du clergé français*, 1^er^ juillet 1910, p. 7-12. — 1. *Identification entre la philosophie et la religion.* — La philosophie et la religion sont une seule et même chose. *Conficitur... veram esse philosophiam veram religionem, convertimque veram religionem esse veram philosophiam*, dit-il. *De prædestinatione*, c. I, *P. L.*, t. CXXII, col. 358. Cette idée est le point de départ de toute son œuvre, et elle est supposée partout. Traiter de la philosophie, ce n'est pas autre chose que *veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere.* — 2. *Comment on arrive à la connaissance de Dieu.* — L'âme possède trois mouvements : les sens, qui atteignent les phénomènes des choses sensibles; la raison, *ratio*, qui connaît Dieu en tant que cause des choses sans savoir ce qu'il est, *incognitum Deum definit secundum quod causa omnium sit;* l'intelligence, *intellectus, animus*, le νοῦς des Grecs, par laquelle l'âme dépasse sa propre nature, en s'élançant du point où la raison l'avait conduite, et s'élève jusqu'à Dieu, objet de cette connaissance pure qui est contemplation, vision, vision intellectuelle. Et ce n'est pas seulement par la vue des choses sensibles que l'âme s'élève à Dieu invisible; elle n'a qu'à rentrer en elle-même et à se considérer attentivement, elle y trouvera la trinité substantielle de la bonté divine qui *in motibus humanæ naturæ recte eos intuentibus arridet.* Ce moyen de parvenir à la connaissance de Dieu est le meilleur et presque le seul, *et hic maximus et pene solus gradus et ad cognitionem veritatis. De divisione naturæ*, l. II, c. XXIII-XXIV, XXXII, col. 572-580, 610-611. Cette intuition est le produit d'une faculté première qui préexistait aux données des sens et de la raison. En possession de Dieu, l'âme, passant de la voie ascendante à la voie descendante, enrichit la raison et les sens des lumières qu'elle a découvertes, c. XXIV, col. 573-574. — 3. *L'autorité : l'Écriture et les Pères.* — Cela étant, il n'y a pas à opposer la foi et la raison, la raison et la vraie autorité : *vera enim auctoritas rectæ rationi non obsistit, neque recta ratio veræ auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est.* Assez communément on pense que Jean Scot donne la prééminence à la raison sur la foi, et, à l'appui de cette opinion, on cite ce passage : *Rationem priorem esse natura... didicimus... Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nunquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas, quæ vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus data atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget.* Qu'est-ce à dire? Qu'Ériugène fait peu de cas de l'Écriture? Qu'il méprise les Pères? Non pas. Comme l'a remarqué le P. Jacquin, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, 1908, t. II, p. 747-748, ce passage du *De divisione naturæ*, l. I, c. LXIX, col. 513, doit être replacé dans son contexte, c. LXIV-LXIX, col. 509-513. Jean Scot commence par poser ce principe, c. LXIV, col. 509 : *Sacræ Scripturæ in omnibus sequenda est auctoritas*, et conclut, c. LXV, col. 510 : *Hæc de sequenda auctoritate solummodo sacræ Scripturæ in divinis maxime disputationibus sufficiunt.* Pas de réserves; la seule chose qu'il demande, c'est que l'on ne prenne pas dans un sens littéral les comparaisons ou les métaphores de l'Écriture. Puis il traite de la raison droite et de son accord nécessaire avec la véritable autorité, de la raison qui instruit les esprits

éclairés, de l'autorité qui guide les simples. Or, de quelle autorité s'agit-il? Des Pères, qui expliquent le sens de l'Écriture, c. LXVII, col. 511, des Pères (ici vient le passage du c. LXIX, sur l'antériorité de la raison et sur l'infirmité de l'autorité qui ne s'appuie pas sur la raison), qui, s'ils éclairent les simples sur le sens de l'Écriture, n'ajoutent aucune force à la vraie raison et qui peuvent même, dans tel ou tel cas, être en désaccord avec la vraie raison. Dans ce cas, ils ne constituent point la vraie autorité. *Nil enim aliud mihi videtur esse vera auctoritas nisi rationis virtute reperta veritas et a sanctis Patribus ad posteritatis utilitatem litteris commendata.* Ainsi nous avons, d'une part, l'Écriture qui s'impose à tous et toujours, et, d'autre part, la vraie raison, et la vraie autorité c'est-à-dire les Pères s'accordant avec la vraie raison. — 4. *La « vraie raison ».* — Évidemment, si par là Jean Scot entend la raison individuelle livrée à elle-même, à ses caprices et à sa faiblesse native, l'autorité des Pères est compromise sur toute la ligne et la foi est ébranlée. Telle n'est pas l'idée qu'il s'en forme. Le mot « raison » ne désigne pas la pensée individuelle abandonnée à ses forces, mais le second stade de l'ascension de l'esprit vers la vérité, les sens étant le premier stade et l'intelligence le stade ultime. La raison *hoc illud solummodo de Deo incognito quidem cognoscit quod omnium quæ sunt causa sit, et quod primordiales omnium causæ ab eo et in eo æternaliter conditæ sint, earumque causarum, quantum datur ei, intellectarum ipsi animæ, cujus motus est, cognitionem imprimit. De divisione naturæ*, l. II, c. XXIII, col. 576. Mais la raison n'arrive pas à ce résultat toute seule. Elle saisit la vérité divine dans des théophanies, ou manifestations de l'incompréhensible lumière de Dieu; elle la reçoit de l'intelligence, laquelle va, au-delà d'elle-même, jusqu'au Dieu caché, non point par sa puissance naturelle, car aucune substance créée ne peut naturellement atteindre Dieu immédiatement par elle-même, mais au moyen de la grâce, *hoc enim solius est gratiæ, nullius vero virtutis naturæ*, col. 576. La grâce est nécessaire à l'intelligence, qui communique ses clartés à la raison. Les théophanies sont l'œuvre de Dieu. *Ex ipsa igitur sapientiæ Dei condescensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione ejusdem naturæ ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania. De divisione naturæ*, l. I, c. IX, col. 449. Commencée dès cette vie, la théophanie ne s'accomplit entièrement que dans la vie future où se réalise la perfection de la béatitude. Mais elle ne s'ébauche et ne se consommera que dans les justes, *in his qui digni sunt.* Dieu s'incline vers nous par la grâce, nous nous élevons vers lui par l'amour. Cf. encore l. II, c. XXIII, col. 574, et *Comment. in Evang. sec. Joannem, P. L.*, t. CXXII, col. 334, sur les rapports entre la foi, l'action et la science. Bref, la « vraie raison », c'est, dans la doctrine érigénisté de la connaissance religieuse, la droite raison de l'homme munie du secours de la grâce divine. — 5. *La foi.* — Entre la vraie raison entendue de la sorte et la vraie autorité, entre la raison et la foi, on comprend, dès lors, qu'un conflit soit impossible, *ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est*, l. I, c. LXVI, col. 511. Théoriquement, l'entente s'impose. Mais que se passera-t-il dans la pratique? A-t-on le droit de se réclamer de la « vraie raison » à l'encontre, non pas d'un ou de plusieurs Pères dans un cas particulier, mais des Pères en général, à l'encontre de l'Écriture, à l'encontre de l'autorité de l'Église et de la foi catholique? Érigène ne le pense pas. S'il n'a pas traité la question *ex professo*, les textes épars dans son œuvre permettent de saisir sa pensée. Il cite continuellement les saints Pères et l'Écriture. Il dit : *Non enim nostrum est de intellectibus sanctorum Patrum dijudicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere. De divisione naturæ*, l. II, c. XVI, col. 548. Sur un point, important dans son système, il s'exprime de la sorte : *Nihil definire præsumimus, quoniam neque divinæ historiæ neque sanctorum Patrum qui eam exposuere certam de hoc auctoritatem habemus, atque ideo illam obscuritatem silentio honorificamus, ne forte, quæ extra nos sunt quærere conantes, plus cadere quam ascendere in veritatem nobis contingat*, l. V, c. XXXI, col. 941. Ayant reproduit une définition de Platon, il ajoute : *Sed quod auctoritate sacræ Scripturæ sanctorumque Patrum probare non possumus, inter cæteras naturarum speculationes, quoniam temerarium est, accipere non debemus*, l. IV, c. VII, col. 762. Il dit encore : *Sacræ siquidem Scripturæ in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet... Siquidem de Deo nil aliud caste pieque viventibus studioseque veritatem quærentibus dicendum vel cogitandum nisi quæ in sacra Scriptura reperiuntur...Quid enim de natura ineffabili quippiam a seipso repertum dicere præsumat præter quod illa ipsa de seipsa in suis sanctis organis, theologis dico, modulata est. De divisione naturæ*, l. I, c. LXIV, col. 509 (les théologiens désignent, dans ce texte, les Pères). Cf. également l. III, c. V, col. 635. Certes, ce langage est irréprochable. Il ne parle pas en moins bons termes de la nécessité de s'en tenir à la foi catholique, et un peu partout il y revient. « Dans ce livre, écrit-il en tête du *De prædestinatione, præf.*, col. 356-357, composé par votre ordre (il s'adresse à Hincmar de Reims et à Pardule de Laon) pour attester l'orthodoxie de votre foi, tout ce dont vous aurez reconnu la vérité, attachez-vous y et faites-en honneur à l'Église catholique; ce qui vous paraîtra faux, rejetez-le et pardonnez-le à notre faiblesse; et, si certaines opinions vous semblent douteuses, adoptez-les néanmoins jusqu'à ce que l'autorité vous ordonne ou bien de les repousser, ou bien, si elles sont vraies, d'y donner à jamais votre assentiment. » Il faut lire, c. I, col. 358-359, ce qu'il dit du rôle des hérétiques, très utiles pour réveiller les dormeurs et « stimuler les catholiques grossiers à rechercher la vérité et les catholiques spirituels à la mettre en lumière, » de telle sorte que la doctrine catholique soit défendue contre les embûches de l'hérésie, que les gens de bien veillent et soient prudents, et que soient déjouées les ruses du démon pour rompre l'unité de la foi. Voir encore *De divisione naturæ*, l. V, c. XL, col. 1021-1022; un passage des gloses sur Boèce, dans Rand, *Johannes Scottus*, p. 80, cf. p. 24, 72, 74; les textes recueillis par W. Turner, dans *The irish theological quarterly*, Dublin, octobre 1910, p. 391-401.

2° *La « nature ».* — La nature, ou φύσις, est, dans le langage de Scot, le nom général qui désigne tout ce qui est et tout ce qui n'est pas, *est igitur natura generale nomen, ut diximus, omnium quæ sunt et quæ non sunt. De divisione naturæ*, l. I, c. I, col. 441. La nature se divise en quatre espèces : 1. la nature qui crée et qui n'est pas créée; 2. celle qui est créée et qui crée; 3. celle qui est créée et qui ne crée pas; 4. celle qui n'est pas créée et qui ne crée pas. La première, c'est Dieu, incréé et créateur; la deuxième, ce sont les causes primordiales, les idées, par lesquelles il accomplit son œuvre; la troisième, c'est la création; la quatrième, c'est Dieu encore, considéré comme fin des choses; c'est Dieu en qui retournent toutes les choses qui procédèrent de lui. Scot consacre, quitte, du reste, à entremêler plus d'une fois les questions, aux trois premières les livres I-III du *De divisione naturæ*, et à la quatrième les livres IV et V. Dans ce cadre, qu'il a choisi, entrera tout naturellement l'exposé des questions qui appartiennent à la théologie spéciale. Il complétera l'analyse de ses idées relatives à la théo-

logie fondamentale, qui a été présentée en traitant de la raison et de la foi.

1. *La nature qui crée et qui n'est pas créée, ou Dieu.* — *a) La connaissance de Dieu.* — Il y a deux « très sublimes » parties de la théologie, nommées l'une καταφατική, l'autre ἀποφατική, par l'Aréopagite; la première affirme, la seconde nie, l. I, c. XIV, col. 461. La théologie négative, « s'apercevant que Dieu est au delà de ce monde, qu'il en est infiniment distant, le maintient dans ces régions supérieures. C'est là sa fonction. Elle empêche que l'esprit fini ne le fasse descendre de ces hauteurs, en croyant le comprendre trop aisément; elle s'oppose à ce que l'infini perde son rang suprême, ce qui arriverait si, en voulant le désigner, le définir, on l'enfermait dans une détermination; elle nie donc qu'il puisse être déterminé; elle nie qu'il soit, c'est-à-dire qu'il soit accessible à l'intelligence et exprimable par la parole. La théologie affirmative s'occupe surtout de Dieu en tant qu'il est cause : la cause s'exprime dans ce qu'elle produit, et c'est parce qu'elle étudie les effets que cette théologie peut affirmer quelque chose sur l'Être éternel; elle s'occupe du Dieu qui est une cause infinie, tandis que la théologie négative s'occupe du Dieu qui est l'infinie substance. Or, comme elle traite, non pas de la substance, dont le propre est d'être caché, mais de la cause dont la nature est de se révéler au dehors, c'est pour cela que ce Dieu caché, invisible, incompréhensible, lui sourit sous un tout autre aspect; et, si la première effrayait notre pensée en reculant son Dieu sur des hauteurs insondables, celle-ci la rassure, en déclarant que ce Dieu inaccessible cherche à être cherché, qu'il aime à être trouvé, qu'il vient lui-même au-devant de ceux qui le poursuivent. » Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 97-98. Cf. *De divisione naturæ*, l. I, c. XIV; l. II, c. XXX, col. 459-461, 599-600. Celle-ci emploie les termes consacrés par l'Écriture, elle alimente la vie des ignorants, elle fournit des armes contre les ennemis de la foi catholique, elle fournit une matière à louer et à bénir Dieu. Celle-là s'oppose à ce que les simples pensent indignement au sujet de la divinité et prennent dans un sens propre et littéral tout ce que l'Écriture dit de Dieu, l. I, c. XIII, LXVII, LXXIII; l. II, c. XXXV, col. 456, 511, 518, 614. Et, en dépit des apparences, ces deux théologies ne se contredisent pas; en disant « Dieu est vérité » ou « Dieu est sagesse », la seconde n'entend pas que la substance divine est proprement vérité ou sagesse, mais bien qu'elle peut être appelée sagesse ou vérité par l'application métaphorique au créateur d'un nom qui convient à la créature; en disant « Dieu n'est pas vérité » ou « Dieu n'est pas sagesse », la première affirme que la nature divine, incompréhensible et ineffable, n'est pas, à proprement parler, vérité ou sagesse, quoiqu'elle puisse métaphoriquement être appelée de la sorte, l. I, c. XIV, col. 461. — *b) La nature de Dieu.* — Interrogeons d'abord la théologie négative. Aucune parole ne peut désigner l'essence divine. Les mots « bonté », « vérité », « sagesse », etc., etc., ne sont que des métaphores transportées de la créature au créateur; à chacun d'eux, à chacune des idées qu'ils représentent, on peut opposer un terme, une idée contraires, par exemple, au bien s'oppose le mal, au vrai le faux, etc. Or, il n'existe rien qui puisse être en antagonisme avec Dieu. Ne disons pas qu'il est bon, vrai, sage; mais disons qu'il est plus que bon, plus que vrai, plus que sage; ne disons pas même proprement qu'il est Dieu, soit que θεός vienne de θεορῶ, je vois, soit qu'il dérive de θέω, je cours; mais disons qu'il est ὑπερθεός, plus que voyant, plus que courant. Ne disons pas qu'il est l'Être essentiel, mais qu'il est plus qu'essentiel. Ou plutôt disons qu'il n'est aucune des choses qui sont, mais plus que les choses qui sont, sans prétendre à définir d'aucune façon ce quelque chose de plus, l. I, c. XIV, col. 459-462. De même, les dix catégories d'Aristote ne conviennent point à Dieu, si ce n'est métaphoriquement, l. I, c. XIV-LXXVIII, col. 462-524. Dieu est ineffable. Il est incompréhensible. Si, dans le troisième stade de la connaissance, l'intelligence, aidée de la grâce, atteint Dieu d'une façon immédiate et le contemple, n'imaginons pas qu'elle contemple l'essence divine en elle-même; elle ne voit pas Dieu en lui-même, car nulle créature ne peut le voir ainsi, pas même les justes dans le ciel et les anges; mais elle le voit, comme les anges et les élus, dans des théophanies produites par Dieu en nous, qui peuvent être appelées Dieu, *non enim essentia divina Deus solummodo dicitur, sed etiam modus ille, quo se quodam modo intellectuali et rationali creaturæ, prout est capacitas uniuscujusque, ostendit, Deus sæpe a sacra Scriptura vocitatur, qui modus a Græcis theophania, hoc est Dei apparitio solet appellari*, et qui sont proportionnées à la sainteté des âmes et au don de la grâce, l. I, c. VII-VIII, col. 446-448. La suprême démarche de l'intelligence, de ce mouvement de l'âme purifiée par l'action, illuminée par la science, achevée par la théologie, est de comprendre que Dieu inconnu dépasse tout ce qui existe, et tout ce qu'on peut dire et concevoir, et tout ce qu'on ne peut dire ni concevoir, et qu'il faut nier de lui tout ce qui est et tout ce qui n'est pas, et que tout ce qu'on dit de lui ne se dit que par métaphores, l. II, c. XXIII, col. 574. « On ne peut définir Dieu qu'en niant ce qu'il n'est pas, et, plus on nie ainsi, plus on affirme. Dieu n'est donc rien, c'est-à-dire rien de ce qui est pour nous, rien de déterminé; et cette négation est l'affirmation la plus haute, toute détermination étant une négation véritable. Dieu n'est rien, et ce n'est pas là seulement une forme de notre pensée, c'est ainsi que Dieu se connaît lui-même, en sachant qu'il n'est rien, et que ce rien est supérieur à tout. » Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 105-106. Cf. *De divisione naturæ*, l. II, c. XXVIII-XXX, col. 586-599, surtout 587, 589, 597-598, 599. On comprend que le maître qui développe cette doctrine éprouve le besoin de rassurer son disciple : *ne turbere, sed magis bono animo esto*, l. II, c. XXVIII, col. 587, et se hâte de passer de cette théologie négative à la théologie affirmative que le disciple attend avec ardeur : *nunc vero de affirmativa quid explices ardens expecto*, l. II, c. XXX, col. 599. La théologie affirmative empêche que l'idée de Dieu soit tellement éloignée de l'homme que toute communication entre Dieu et l'homme soit interrompue. Elle prend les termes employés par l'Écriture, et, alors que la théologie négative les avait niés de Dieu, elle les affirme : Dieu est donc vrai, bon, sage, éternel, etc., ce qui n'implique pas que Dieu est réellement cela, mais que toutes choses, ayant leur cause en Dieu, peuvent être dites de Dieu, *omnia quæ sunt de ea* (l'essence divine) *prædicat, et ideo affirmativa dicitur, non ut confirmet aliquid esse eorum quæ sunt, sed omnia, quæ ab ea sunt, de ea posse prædicari suadeat, rationabiliter enim per causativa causale potest significari*, l. I, c. XIII, col. 458. Cf. c. LXVI, col. 510 : *Non autem irrationabiliter, ut sæpe diximus, omnia, quæ a summo usque deorsum sunt, de eo dici possunt quadam similitudine, aut dissimilitudine, aut contrarietate, aut oppositione, quoniam ab ipso omnia sunt quæ de eo prædicari possunt*, et c. LXXVIII, col. 524; l. II, c. XXX, col. 599. L'Écriture et la création, en ce sens, révèlent Dieu, et, dans la création, surtout l'âme de l'homme, qui est l'image de Dieu et porte l'empreinte de la Trinité divine. — *c) La Trinité.* — A lire certains passages de Jean Scot, parmi ses développements sur la ressemblance entre la Trinité et l'âme, l. I, c. XXIII-XXIX, col. 566-599, on croirait, par moments, qu'il tombe

dans le rationalisme théologique, et qu'il ne vise à rien moins qu'à donner une explication rationnelle du mystère. Mais, d'une part, ces textes sont empruntés, çà et là, à saint Augustin, et, d'autre part, Scot ne manque pas de rappeler que la théologie négative défend de prendre à la lettre les expressions relatives au dogme trinitaire. Tout ce que nous pouvons en dire, penser ou comprendre, n'est pas la vérité, mais vestiges ou théophanies de la vérité, l. II, c. XXXV, col. 614 : *neque enim talis unitas est trinitas qualis ab ulla creatura potest excogitari seu intelligi, seu aliqua phantasia, quamvis lucidissima et verisimillima, formari. Hæc enim omnia fallunt, dum in eis finis contemplationis ponitur. Siquidem plus quam unitas est et plus quam trinitas.* Et cependant, la théologie affirmative veut parler de la réalité mystérieuse, *ut quodam modo materiam habeamus laudandi eam, atque benedicendi*, semblable aux anges qui se couvrent de leurs ailes devant l'unité et trinité souveraine, sans jamais s'en détacher et sans jamais se détourner de la contemplation respectueuse et tremblante de ce qu'ils ne peuvent atteindre. — *d*) *La procession du Saint-Esprit.* — On sait que les Pères grecs et les Pères latins ont une manière différente d'envisager les processions divines, et qu'ils interprètent la même foi révélée avec des mots différents sans dissentiment dogmatique. Cf. F. Cavallera, dans les *Études*, 5 mars 1911, p. 689-691. Ériugène connaît la différence de leurs points de vue et de leurs formules, spécialement en ce qui regarde la procession du Saint-Esprit, l. II, c. XXXI, col. 601. Peut-être même, selon son habitude, penche-t-il du côté des Grecs. Mais il ne semble pas qu'on soit fondé à dire, avec Floss, *P. L.*, t. CXXII, p. XXII, et Hurter, *Nomenclator literarius theologiæ catholicæ*, Inspruck, 1903, 3e édit., t. I, col. 790, *eum si non reapse inclinatione tamen mentis a Photii partibus stetisse.* Cf. aussi Albers-Hedde, *Manuel d'histoire ecclésiastique*, Paris, 1908, t. I, p. 408. Ériugène dit explicitement, l. II, c. XXXIII, col. 611 : *Spiritum Sanctum ex Patre et Filio vel ex Patre per Filium procedere fides catholica nos præcipit confiteri.* Est-il intervenu dans le débat soulevé par Photius sur le *Filioque?* Rien ne le prouve. Dans le commentaire sur Boèce, qui paraît bien son œuvre, nous lisons un passage contre l'hérésie récente (*nuper orta est*) de Photius, cf. Rand, *Johannes Scottus*, p. 49; mais tout porte à croire que c'est une interpolation. Cf. Rand, p. 1, 24-26.

2. *La nature qui est créée et qui crée, ou les causes premières.* — C'est ici la théorie des idées divines ou de l'exemplarisme, exposée par Platon, reprise par les néoplatoniciens, saint Augustin, le pseudo-Denys, et, plus tard, sous une forme meilleure, par les scolastiques. Voir t. III, col. 2150-2163. Scot suit l'Aréopagite de près, non sans avoir des vues personnelles. Tout son système sur les causes premières et la création se déroule dans un commentaire sur le commencement de la Genèse, où l'allégorie se déploie largement. Ces causes premières, que les Grecs, nous dit-il, l. II, c. II, col. 528-529; cf. c. XXXVI, col. 615-616, nomment πρωτότυπα, c'est-à-dire premiers exemplaires, ou προορίσματα, c'est-à-dire prédestinations ou définitions, ou encore θεῖα θελήματα, c'est-à-dire volontés divines, ou enfin ἰδέαι, c'est-à-dire modèles, formes, idées, ce sont les essences primordiales, créées, avant toutes choses, par et dans la cause première, et par lesquelles les créatures ont procédé de cette première cause. La Trinité les précède, mais seulement dans l'ordre logique, et comme la cause précède l'effet; en réalité, elles sont coéternelles au Verbe, en qui Dieu éternellement les dépose; le Saint-Esprit les distribue, les ordonne (toutefois, les personnes divines n'ont qu'une nature qui leur est commune et, dans l'œuvre de chacune d'elles, toutes les trois sont présentes, l. II, c. XX-XXII, col. 554-568). Le Saint-Esprit en a fait sortir les genres, les espèces, les individus à l'infini. Ce sont la bonté subsistante, *per seipsam bonitas*, l'essence subsistante, la vie subsistante, etc., principes de tout ce qui existe, depuis la créature intellectuelle, qui est la plus proche de Dieu, jusqu'au plus bas degré des êtres, qui est la matière, l. II, c. XXXVI, col. 616. On le voit, sans étudier ici la question des universaux, il professe un véritable réalisme. Ailleurs, dans le commentaire sur Martianus Capella, il s'en est expliqué plus ouvertement, dans une glose d'une importance « qui sera reconnue par tous les historiens de la philosophie. C'est la profession de foi, c'est la confession du plus effronté réalisme. » B. Hauréau, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Paris, 1862, t. XX, 2e partie, p. 17 (Hauréau publie cette glose). Cf. son *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 172-173. Cf. toutefois Rand, *Johannes Scottus*, p. 19.

3. *La nature qui est créée et qui ne crée pas, ou la création.* — *a*) *La création.* — Toutes choses sont donc créées dans le Verbe. Comment s'opère cette création, et qu'est cette création? La Trinité créatrice, tout en précédant logiquement les causes premières, se constitue et existe dans la création dont elle est inséparable. Le monde est éternel. Dieu, c'est la source, les causes premières sont le lit du fleuve, les créatures sont les ondes qu'il roule. Ce qu'il y a dans la source passe, par les causes premières, à l'inépuisable variété des êtres. Tout ce qui a été créé l'a été par une ineffable diffusion de l'Être divin, *quæ ineffabilis diffusio et facit omnia, et fit in omnibus, et omnia est*, l. III, c. IV, col. 634. Mais ne sommes-nous pas en pleine contradiction? Presque tous les Pères s'accordent à voir dans la Bible que Dieu a tout créé de rien. Comment appeler éternel ce qui a commencé d'être? Comment toutes choses sont-elles éternelles à la fois et faites de rien, c'est-à-dire existantes avant d'être faites? Cf. l. III, c. V, col. 636. Ériugène répond, d'abord, qu'il faut maintenir l'éternité de la création, que Dieu ne la précède que d'une antériorité logique, car en Dieu il n'y a pas d'accidents; or, *si tempore præcederet, accidens ei secundum tempus facere universitatem foret*, l. III, c. VIII, col. 639. Que le monde soit et éternel et créé, il ne faut pas en être surpris, puisque Dieu aussi est tout à la fois éternel et créé, demeurant en lui-même parfait et plus que parfait, et séparé de tout, et courant à travers toutes choses, faisant toutes choses, devenant tout en toutes choses, l. III, c. IX, XII, XV, col. 643, 661, 666. Entre plusieurs textes il allègue Joa., I, 3, 4, soit qu'on lise avec saint Augustin : *quod factum est in ipso vita erat*, soit, ajoute-t-il, qu'il faille lire : *quod factum est in ipso*, et ensuite : *Vita erat*, dans une autre phrase, *sic enim multos Græcorum codices invenimus distinctos.* Puis, il explique la création *ex nihilo* en ce sens que Dieu était quand les créatures n'existaient pas, en ce que, existant éternellement dans les causes premières et, comme telles, connues de Dieu seul, les créatures ont commencé en quelque sorte quand elles ont apparu avec leurs accidents de quantité, de qualité, etc., qu'elles reçoivent dans le temps et qui les manifestent, l. III, c. XV, col. 665-666 (important); cf. c. XVI, col. 669. Précisons davantage. Dans la création *ex nihilo*, le *nihilum*, c'est Dieu lui-même, *qui solus negatione omnium quæ sunt proprie innuitur, quia super omne, quod dicitur et intelligitur, exaltatur, qui nullum eorum quæ sunt et quæ non sunt est, qui melius nesciendo scitur*, l. III, c. XXII, col. 686-687. En effet, comment Dieu crée-t-il le monde tout entier dans le Verbe? Il voit les choses et, pour lui, voir, c'est créer.

Or, il ne voit pas une nature autre que la sienne; avant la création, il n'y avait rien que lui-même; il se voit donc et il se crée lui-même; la créature est éternelle en Dieu, qui est son fondement nécessaire, et Dieu est créé dans la créature, car c'est par elle qu'il devient visible, intelligible. *Non duo a seipsis distantia debemus intelligere Deum et creaturam, sed unum et idipsum. Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, seipsum manifestans, invisibilis visibilem se faciens..., et omnia creans in omnibus creatum, et factor omnium factus in omnibus, et æternus cœpit esse, et immobilis movetur in omnia, et fit in omnibus omnia*, l. III, c. XVII, col. 678. A diverses reprises, dans le dialogue, le disciple a poussé des cris d'effroi, et le maître lui-même a connu le saisissement du vertige. Il déclare que, pour s'élever à ces hauteurs, il faut un esprit pur et dégagé des imaginations terrestres et la grâce que le Christ est venu nous rendre par son incarnation. Ces idées, Érigène les expose peu ou prou dans tous ses écrits. Cf., par exemple, un long passage du commentaire sur l'Évangile de saint Jean, publié par B. Hauréau, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1906, t. XXXVIII, 2e partie, p. 412-413 (texte meilleur que celui de *P. L.*, t. CXXII, publié d'après Ravaisson). — *b) La création inférieure.* — Deux points seulement sont à noter. Scot explique par l'allégorie les six jours de la création. Il ne dissimule pas que saint Basile prend à la lettre des passages de ce récit; mais il pense que Basile *deiferum, superna gratia illuminatum*, parlant *homiliariter* à son peuple, a voulu se mettre à la portée de ses auditeurs et leur a exposé comme créé successivement ce que Dieu avait fait en une fois et simultanément. De même Moïse, ne pouvant raconter à la fois et simultanément ce que Dieu avait réalisé du coup, a distribué en six jours l'œuvre divine, l. III, c. XXXI, col. 708-709. Tout en allégorisant avec intempérance, Scot étale ses connaissances scientifiques. Sa physique n'est pas sans intérêt, cf. P. Duhem, dans la *Revue des questions scientifiques*, Louvain, 1910, t. LXVIII, p. 23-30, et son astronomie est extrêmement remarquable. « Le philosophe de Charles le Chauve va bien plus loin que les sages de l'antiquité dont il s'inspirait; ce ne sont pas seulement, selon lui, Vénus et Mercure qui accomplissent leurs révolutions autour du soleil; ce sont aussi Mars et Jupiter; seules, les étoiles fixes, Saturne, le soleil et la lune tournent autour de la terre. Sauf en ce qui concerne Saturne, c'est le système de Tycho-Brahé que nous voyons s'introduire ainsi en l'astronomie médiévale, et cela avant la fin du IXe siècle. Jusqu'à Tycho-Brahé aucun astronome ne poussera, dans cette voie, aussi loin que Jean Scot Érigène. » P. Duhem, p. 35-36. Sur la question des antipodes, cf. Rand, *Johannes Scottus*, p. 19-23. — *c) L'homme.* — Entre le monde intellectuel, qui s'épanouit dans le plus sublime des anges, et le monde sensible, qui descend jusqu'à la plus infime des créatures sans raison, il y a la nature humaine, qui tient de l'un et de l'autre, l. I, c. IV, V, col. 443-445. L'homme doit se définir non pas : « un animal raisonnable », mais : *notio quædam intellectualis in mente divina æternaliter facta;* cette définition ne s'arrête pas aux accidents, elle va droit à la substance, et la saisit en Dieu, l. IV, c. VII, col. 768. Centre de la création, résumé de l'univers, l'homme en est le médiateur et le sauveur, *humana siquidem natura in universitate totius conditæ naturæ tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata est, et in ipsum reversura, et per ipsum salvanda*, l. IV, c. V, col. 760. Son âme est l'image de la Trinité. La seule différence est que la Trinité divine est incréée et qu'elle est Dieu par l'excellence de son essence, tandis que la trinité de l'âme est créée par celle dont elle est l'image, et n'est Dieu que par la largesse de la grâce divine. Toutes les autres différences résultent du péché, l. II, c. XXIX, col. 598. Le corps mortel, l'âme se l'est adjoint après le péché, comme un instrument fabriqué, en quelque sorte, à son image. Avant le péché, le corps de l'homme était spirituel et immortel, tel qu'il sera après la résurrection. Tout ce qui demeure immuable dans le corps appartient à sa condition primitive; tout ce qui est changeant et divers a été surajouté à la suite de la faute. Les différences innombrables dues aux combinaisons multiples des quatre éléments, susceptibles d'accroissement et de diminution, forment le corps matériel, vêtement du corps spirituel, intérieur, primitif, forme identique, universelle, commune à tous, l. II, c. XXIX; l. IV, c. XII, col. 598, 800-801. Il s'ensuit qu'avant le péché la génération humaine n'existait pas, pas plus qu'elle n'existe parmi les anges, l. IV, c. XII, col. 799. La distinction des sexes n'existait pas davantage, comme elle n'existera pas dans le ciel, l. II, c. V; l. IV, c. IX, XII, XIV, XVI, XXIII, col. 522-533, 777, 799, 807, 817, 846-848; cf. *Comment. in Evang. sec. Joannem*, col. 310. Avant le péché, l'homme avait naturellement tout pouvoir et toute science, l. IV, c. IX, col. 777-778. — *d) La chute.* — Par le péché l'homme fut incapable de retourner à Dieu et d'y ramener la création. Le péché a sa cause dans l'abus de la liberté de l'homme, liberté qu'il n'a point perdue par sa chute, l. V, c. XXXVI, col. 975. Cf. *De prædestinatione*, c. VI-VII, col. 380-385; *Expositiones super Hierarchiam cælestem sancti Dionysii*, c. VIII, col. 204. Entre la création et la chute il n'y eut pas d'intervalle. Ce moment que nous plaçons avant la chute, et que nous nommons innocence, paradis, n'a pas existé, n'est qu'un moment logique. Si un seul instant l'homme avait été dans le paradis, il serait nécessairement arrivé à la perfection, et, ayant goûté la perfection, il n'aurait pu la perdre. Le paradis n'est autre chose que la nature humaine. Au lieu de se tourner vers Dieu, l'homme s'est tourné vers lui-même; c'est le péché d'orgueil, et c'est la chute, l. II, c. XXV; l. IV, c. XX, XXIII, col. 582, 838, 848. Quant aux causes de l'abus du libre arbitre, Érigène proteste qu'elles lui échappent : *causas autem illicitæ abusionis atque perversæ cupiditatis si quis vult invenire, sollicitus quærat; ego autem securus sum, incunctanter perspiciens, quod nemo eas potest reperire*, l. V, c. XXXVI, col. 976. Cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Vienne, 1874, t. I, p. 280, note. C'est que le mal n'a pas de cause; le mal, en tant que mal, n'est rien, l. IV, c. XVI; l. V, c. XXXI, XXXVI, col. 828, 944, 976. La source du mal est donc, comme le mal qui n'est rien, quelque chose aussi qui n'est pas, savoir une absence de la volonté, une défection, une désertion, un dérèglement de la raison.

4. *La nature qui n'est pas créée et qui ne crée pas, ou Dieu considéré comme la fin des choses.* — Érigène se déclare tellement terrifié par la difficulté du sujet qu'il lui semble quitter une mer sûre et sans naufrages pour entrer dans un océan périlleux où se brisent les vaisseaux, l. IV, c. II, col. 743-744. — *a) Dieu fin de la création.* — Les flots des créatures, sortis de Dieu et s'épanchant par le lit des causes premières, *iterum per sacratissimos naturæ poros occultissimo meatu ad fontem suum redeunt*, l. III, c. IV, col. 632. Cf. l. III, c. XIX, col. 683 : (*Deus*) *in omnia proveniens facit omnia, et fit in omnibus omnia, et in seipsum redit, revocans in se omnia, et, dum in omnibus fit, super omnia esse non desinit.* Toutes choses, dans la nature, retournent vers leur point de départ. Principe et fin sont les aspects différents d'une même idée, et le mot τέλος les exprime l'un et l'autre. Le principe et la fin de l'homme, c'est sa cause, c'est Dieu. C'est vers Dieu

et en Dieu qu'il retournera, l. V, c. III-VII, col. 865-876. Les étapes de ce retour seront les suivantes : la dissolution du corps matériel, sa résurrection, sa transfiguration en un corps spirituel, le retour de l'homme dans les causes premières, le mouvement de la nature humaine et des causes premières en Dieu, *erit enim Deus omnia in omnibus, quando nihil erit nisi solus Deus* — ce qui ne veut pas dire que la substance des choses créées périra, mais qu'elle sera changée en mieux, par son retour ineffable à son état primitif; car, *si omne quod pure intelligit efficitur unum cum eo quod intelligitur, quid mirum si nostra natura, quando Deum facie ad faciem contemplatura sit, in his qui digni sunt, quantum ei datur contemplari, in nubibus theoriæ ascensura, unum cum ipso et in ipso fieri possit?* l. V, c. VIII, col. 876. Ce retour de la création en Dieu devait se faire par le moyen de l'homme; en péchant, l'homme est devenu incapable de remplir son rôle de médiateur, de sauveur. Mais le Christ vient prendre sa place; Dieu revêtu de la nature humaine, il ramènera à Dieu et l'humanité et la création tout entière qui est enfermée dans l'homme, l. IV, c. XX, col. 836. — *b) L'œuvre du Christ.* — La doctrine rédemptrice d'Érigène est une des parties les meilleures de sa théologie. Ce serait aller un peu loin que de dire, avec J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 287, qu'elle « n'est pas viciée par l'hétérodoxie trop fréquente de l'auteur; » cf. les réserves d'E. B[uonaiuti], dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, Rome, 1908, t. IV, p. 148, note 1, qui signale les attaches de cette doctrine avec la théorie de la réintégration finale de tous les hommes. Mais il est incontestable que la sotériologie érigénisteprésente, tant dans sa conception que dans son développement, un caractère de puissance et de grandeur trop rares parmi ses contemporains, » Rivière, p. 287; cf., p. 448-449, les vues d'Érigène dans la question des droits du démon. — *c) L'eucharistie.* — Le sommeil d'Adam et la création d'Ève sont, pour Érigène, comme pour saint Augustin, l'image de la mort du Christ et de la naissance de l'Église : *mortuo Christo percutitur latus ut profluant sacramenta quibus formatur Ecclesia, sanguis enim est in consecrationem calicis, aqua vero in consecrationem baptismatis*, l. IV, c. XX, col. 836. Si nous possédions son écrit sur l'eucharistie, nous saurions la manière dont il entendait cette *consecratio calicis*. Les quelques passages de ses œuvres qui se réfèrent à l'eucharistie, *Exposit. sup. Hierarchiam cælestem*, c. I; *Comment. in Evang. sec. Joannem*, fragm. I; *De divisione naturæ*, l. V, c. XX, XXXVIII, col. 140, 311, 894, 993, et que S. M. Deutsch, *Realencyklopädie*, t. XVIII, p. 88, considère comme exprimant une présence purement symbolique du Christ dans l'eucharistie, « conformément à la manière de voir de l'Aréopagite, » ne sont peut-être pas aussi nets et probants que cela. Celui qui est le plus conforme à la manière de voir de l'Aréopagite, col. 140; cf. la note de Floss, col. 141-142, montre que Scot voit dans l'eucharistie plus qu'un mémorial, plus qu'un symbole, puisqu'il dit : *inque nostræ naturæ interiora viscera sumimus ad nostram salutem, et spirituale incrementum, et ineffabilem deificationem.* Au besoin, les autres passages pourraient s'entendre bien, dans le sens indiqué par Floss, p. XXII. Voir aussi t. II, col. 735, et tenir compte des textes cités par J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, t. I, p. 311. L'ubiquité même que Jean Scot prête au corps glorifié du Christ, *De divisione naturæ*, l. V, c. XXXVIII, col. 992, 994, ne serait pas un obstacle absolu à la présence réelle, puisqu'il admet que, à l'instar des anges qui, tout en n'ayant pas des corps matériels mais spirituels, apparaissent aux sens humains, *nec tamen phantastice sed veraciter*, le corps glorifié du Christ, non plus matériel mais spirituel, put apparaître véritablement aux apôtres après la résurrection, étant le même corps qui était né de Marie et avait souffert sur la croix, mais de mortel devenu immortel, d'animal spirituel et de terrestre céleste. Toutefois, la phrase d'Hincmar contre la doctrine eucharistique de Scot, le traité d'Adrevald contre ses « inepties » — selon la remarque de J. Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 633; trad. A. Degert, Paris, 1903, t. V, p. 468, Adrevald attache une particulière importance à ce que ceux qui communient indignement reçoivent également le corps du Christ — le rôle qu'on lui attribue dans la controverse bérengarienne, obligent à admettre que l'enseignement de Scot sur l'eucharistie ne fut pas irréprochable et que, tout au moins, il se servit de formules ambiguës et dangereuses. — *d) La prédestination.* — Scot ne touche guère à la prédestination dans le *De divisione naturæ*. Le traité que, à la demande d'Hincmar, il consacra à cette question, s'insère aisément dans le système que le *De divisione naturæ* développe. Gotescalc avait admis une double prédestination des élus au bonheur éternel et des réprouvés à la damnation. Ce fut le point de départ de discussions où s'engagèrent presque tous les théologiens du temps. Jean Scot chercha le principe de solution de la controverse dans la distinction entre la théologie négative et la théologie affirmative. « A tous ces esprits confiants aveuglément dans leurs formules » il venait dire, « avec les néoplatoniciens, que tous les vocables que nous employons en parlant de Dieu n'ont forcément qu'une valeur métaphorique... Si donc le langage humain est obligé de parler de prescience et ensuite de prédestination, ce ne sont pourtant pas deux actions distinctes dans la réalité de Dieu, et finalement la prédestination, c'est Dieu même. » G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, p. 155. Le langage autorise à dire que la prescience divine embrasse les biens et les maux, tandis que la prédestination ne s'étend qu'aux biens. Mais c'est là une pure manière de parler; prescience et prédestination s'identifient avec la substance divine une. Il n'y a donc qu'une prédestination, rien ne pouvant être double en Dieu, et c'est la prédestination des justes. Il ne saurait y avoir une prédestination *ad pœnam;* pas plus que le péché, qui est une simple négation, la peine du péché n'est quelque chose de réellement existant; c'est simplement le déplaisir du pécheur qui n'a pu atteindre son but, l'absence de la béatitude ardemment désirée, mais en vain. Le péché se punit lui-même; le pécheur se prépare lui-même sa misère. Si Érigène a le mérite de maintenir, contre Gotescalc, que Dieu veut le salut de tous, qu'il ne prédestine pas les réprouvés au châtiment sans qu'il y ait de leur faute, que le péché provient de la liberté de l'homme, il a le tort de rejeter toute distinction virtuelle entre les attributs divins et de ne pas reconnaître que le péché peut être prévu par Dieu et le châtiment du péché prévu et prédestiné, que la peine, tout en ayant un caractère négatif en tant que privation de Dieu, est formellement la manifestation de la justice divine. Çà et là, dans ce traité, pointent d'autres erreurs qui s'épanouiront en frondaisons luxuriantes dans le *De divisione naturæ*. Il est faux cependant, quoi qu'on en ait dit, cf., par exemple, Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 52, qu'il y affirme la fin des peines de l'enfer. Il déclare, au contraire, qu'elles seront éternelles, et les fait consister dans l'absence de la béatitude, et dans le tourment du feu, qui ne sera autre que le feu qui est le quatrième élément du monde, *ita videlicet ut idem ipse ignis omnibus corporibus fiat gloria quo damnandis animabus intrinse-*

cus iniquitate propria extrinsecus cumulabitur pœna, c. XVI, XVII, XIX, col. 417, 426, 436-437. — *e) Le retour en Dieu.* — Dissolution des corps, résurrection, transfiguration du corps en esprit, de l'esprit dans les causes premières, des causes premières en Dieu, tels seront les degrés de l'ascension de l'homme et, en lui, de la création entière. Le Christ s'est revêtu de la nature humaine, parce qu'elle résume et renferme toute la création, et afin de rapporter à son Père la création sauvée et purifiée. Ce n'est pas le monde, tel qu'il est aujourd'hui, qui revivra en Dieu; celui-là disparaîtra. Tout ce qui a été fait dans le temps et dans l'espace doit périr. C'est ainsi que disparaîtra la distinction des sexes. Mais la substance des choses ne périra point. C'est dans ses causes que le monde subsiste véritablement; les corps que nous voyons ne sont qu'une ombre de cette substance qui est dans les causes premières. Les substances sont demeurées dans les causes, et les causes dans le Verbe; c'est dans ces substances et dans ces causes que le monde ressuscitera, et, transfiguré, retournera à Dieu. *De divisione naturæ*, l. V, c. VII-VIII, XIV, XVII-XVIII, XX, XXIII-XXV, col. 874-881, 885-887, 888-890, 892-897, 899-910. Faut-il en conclure que l'individualité humaine s'évanouira, confondue avec Dieu et absorbée en lui? Non. L'air subsiste quand il devient tout lumineux; le fer subsiste quand, plongé dans le feu, il semble de la flamme; à s'élever aux formes supérieures les formes inférieures ne sont pas détruites, mais elles sont sauvées et elles ont plus de subsistance en devenant une même chose avec elles, l. V, c. VIII, col. 879. Des natures différentes peuvent s'unir sans se confondre; les facultés de notre âme, les lampes placées dans une église, les voix qui forment un chœur, produisent, sans se confondre, de l'unité, l. V, c. IX-XIII, col. 881-885, et c. XX, col. 893-894 : *universalis creatura creatori adunabitur, et erit in ipso et cum ipso unum. Et hic est finis omnium visibilium et invisibilium, quoniam omnia visibilia in intelligibilia, et intelligibilia in ipsum Deum transibunt mirabili et ineffabili adunatione, non autem, ut sæpe diximus, essentiarum aut substantiarum confusione aut interitu.* — *f) La vie future.* — L'humanité tout entière doit retourner en Dieu. *Nonne consequens erit nullam æternam mortem miseriæ, nullam impiorum pœnam remansuram?* se demande Érigène, l. V, c. XXVII, col. 921. Il répond qu'en effet le mal, que Dieu n'a pas fait, et le châtiment du mal seront abolis et effacés de la création, qu'il s'agisse du démon ou de l'homme coupable, l. V, c. XXVII-XXVIII, col. 921-935. S'il en est ainsi, qu'est-ce que les supplices dont parle l'Écriture? Pour le comprendre, il importe de se débarrasser des grossières idées du peuple : ni il n'y aura des châtiments matériels, ni un endroit, situé sous la terre, où ces tourments seront infligés. Le supplice sera dans les consciences. L'humanité tout entière retournera dans son état primitif. C'est là le paradis. Tous réunis dans le paradis, les élus y seront en pensée, proches du Christ par l'amour, bienheureux, déifiés, sans pouvoir toutefois s'élever jusqu'à Dieu et devenir une même chose avec Dieu, car cela le Christ, tête de l'Église, se l'est réservé, l. V, c. XXV, col. 911, pendant que les réprouvés se sentiront loin de lui par leur pensée mauvaise. Se rendre compte qu'ils sont loin du Christ, loin de Dieu, c'est le jugement. Demeurer loin de lui par la pensée et par la direction de ses actes, c'est l'enfer. Les descriptions d'un enfer matériel qu'on trouve dans les Pères ne sont que des manières de s'exprimer qui s'imposaient à eux, afin d'avoir prise sur des auditeurs charnels, l. V, c. XXXVII, col. 986. Or, les supplices des impies n'empêcheront pas le retour de l'humanité en Dieu. L'humanité *tota in omnibus est et tota in singulis;* comme le soleil traverse les souillures sans y ternir sa lumière, elle n'est pas obscurcie par les ténèbres des pécheurs; les fautes de l'individu ne l'entachent pas, et pareillement elle n'est pas atteinte par les peines infligées à ces fautes; Dieu maintiendra dans la pureté la nature, qui est son œuvre et qui ne peut être un mal; il laissera s'accomplir la punition de la volonté déréglée du pécheur, c'est-à-dire de ce qui n'est rien, *quoniam in numero eorum quæ a conditore omnium substituta sunt non sunt*, l. V, c. XXXI, col. 942, 948. En somme, le mal sera détruit dans la nature humaine, mais le souvenir du mal restera toujours, et, par là, le châtiment, dans la conscience des impies, l. V, c. XXXI, col. 948. Il n'est donc pas exact de dire, comme on le fait parfois, qu'Érigène supprime finalement l'éternité des peines. Sa pensée se développe du chapitre XXVII au chapitre XXXIII; tel texte isolé pourrait laisser des doutes, mais l'ensemble des développements et la marche des idées ne permettent pas l'indécision : la nature, telle qu'il l'explique, échappera au mal et à ses suites; les méchants seront toujours punis. Tout cela est bien mystérieux; *at si, in his omnibus, non solum humana, verum etiam angelica deficit ratio et intelligentia, patiens esto, divinæque virtuti incomprehensibili locum da eamque silentio honorifica*, l. V, c. XXXIII, col. 950.

III. APPRÉCIATION. — 1° *L'hétérodoxie d'Érigène.* — 1. *Est-il hérétique, rationaliste?* — Le rationalisme de Scot est presque un des lieux communs de l'histoire de la philosophie. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 153, 154, l'appelle « un très libre penseur..., dont le nom doit être inscrit le premier sur le martyrologe de la philosophie moderne, » et déclare, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Paris, t. XX, 2e partie, p. 18, que, « avant d'être chrétien, il est libre penseur, il est philosophe. » Ce jugement a fait loi; il se trouve, sous des formes diverses, dans une foule de livres. On le base, quand on prend la peine de le motiver, sur les textes où Scot confond la philosophie et la religion et accorde à la raison le primat sur l'autorité. Que penser de cette manière de voir? Remarquons, d'abord, que ni Scot ni personne au moyen âge n'a été, au sens strict du mot, l'apôtre de la libre-pensée; et lui, et ceux qui ont spéculé le plus aventureusement, acceptaient la foi et entendaient lui rester fidèles, sauf à l'interpréter de façon inexacte. Cf. Gaume, *La Révolution*, t. VIII, *Le rationalisme*, Paris, 1857, p. 27; Rand, *Johannes Scottus*, p. 23. A cela s'ajoute que les textes qu'on allègue ne prouvent pas qu'il ait été rationaliste. Sans doute il assimile la philosophie et la religion; il ne songe pas à voir en elles deux disciplines hétérogènes et distinctes comme nous sommes habitués à les considérer. Mais Scot, s'il a insisté plus qu'aucun autre de ses contemporains sur cette conception philosophico-religieuse, ne l'a pas inventée; « elle se présente à nous comme une forme de pensée, héritée des âges précédents, et s'imposant même à leur insu, dans toutes les manifestations de leur activité, aux esprits de ce temps; là où elle n'est pas clairement exprimée et facilement saisissable..., elle se retrouve toujours à l'état diffus, pour ainsi dire. » G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, p. 57. Cf. toute la IIe partie de cet ouvrage, p. 49-100, et, pour la période postérieure, G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, p. 182-185. La confusion était fâcheuse, elle eut des résultats regrettables, elle en eut tout particulièrement dans l'œuvre de Jean Scot; mais il est impossible de la taxer de rationalisme au sens courant de ce terme. De même qu'il ne distingue point entre l'objet de la philosophie et celui de la foi, il ne distingue pas non plus « entre le travail de la raison

pure et le rôle de la volonté d'une part, non plus qu'entre l'œuvre de l'homme et celle de Dieu; l'âme tout entière, collaborant avec la grâce divine, s'élève dans la connaissance religieuse qui est à la fois la connaissance philosophique. » G. Brunhes, *op. cit.*, p. 173. En cela encore, il se conformait à ses devanciers. C'était une habitude ancienne de considérer la nature de l'homme, non pas telle qu'elle est par ses principes constitutifs, mais telle qu'elle sortit des mains de Dieu, revêtue de la justice originelle et enrichie de la grâce, et d'envisager le travail commun de ces agents divers : intelligence et volonté de l'homme, grâce divine, dans leur unité vivante, sans se préoccuper beaucoup des forces de la nature humaine livrée à elle-même. Toutefois Scot, tout en étudiant d'ordinaire l'homme concret, historique, tel que Dieu le créa, muni de la nature et doté de la grâce, ne méconnaît pas la différence entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel et ne conteste pas, quoi qu'en dise Schwane, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 441; trad. A. Degert, t. V, p. 168, « l'absolue nécessité de la grâce pour cette élévation de l'homme à l'état surnaturel. » Pour s'en convaincre, il suffira de citer, entre plusieurs autres, ce passage du *De divisione naturæ*, l. V, c. XXIII, col. 904, où, ayant dit que la déification n'est donnée qu'à la nature humaine et à la nature angélique, et, dans ces natures, aux bons seulement, il poursuit : *donum gratiæ neque intra terminos conditæ naturæ continetur, neque secundum naturalem virtutem operatur, sed superessentialiter et ultra omnes creatas naturales rationes effectus suos peragit.* Nous avons vu, par ailleurs, que les textes de Scot sur le rôle de l'autorité et de la raison n'ont pas une portée rationaliste, et qu'il parle en chrétien convaincu de la nécessité d'adhérer à la foi catholique. Il se croit si bien le défenseur de la foi qu'il multiplie les invectives contre Gottschalk « l'hérétique » et ce qu'il appelle *secta diabolici dogmatis*. Certes, il a confiance dans la raison, c'est un esprit audacieux et, comme s'exprime Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 65, « audacieux naturellement, par la seule pente de son génie. » Il tient en haute estime la dialectique, venue de Dieu, pense-t-il, cf. G. Robert, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XII^e siècle*, p. 91; il en use et en abuse. En tête de son *De prædestinatione*, par exemple, il inscrit ces paroles provocantes, c. I, col. 357 : *Quadrivio regularum totius philosophiæ quatuor omnem quæstionem solvi*, qu'il atténue, dès ce premier chapitre, col. 358, en disant qu'il va détruire les dogmes des hérétiques *veris rationibus sanctorumque Patrum auctoritate*, et, dans tout le traité, en se servant des Pères et de l'Écriture; mais ses adversaires, Prudence de Troyes, *De prædestinatione contra Joannem Scotum*, c. I, et *recapitulatio*, *P. L.*, t. CXV, col. 1011-1015, 1352-1353, et Florus de Lyon, *Liber adversus Joannem Scotum*, c. I, *P. L.*, t. CXXIX, col. 104, ne voient pas ces atténuations ou les estiment insuffisantes, et lui reprochent d'accorder trop aux philosophes au détriment de ce qui est dû à l'Écriture et aux Pères. La critique n'est pas sans fondement. Scot interprète à sa façon et tire à soi l'Écriture; il allégorise avec une audace que rien n'arrête. Sous prétexte que l'Écriture et les Pères s'accommodent à l'intelligence grossière des lecteurs ou des auditeurs, il se débarrasse plus d'une fois des textes qui le gênent. Et il tombe dans de nombreuses et de lourdes erreurs. Scot est hétérodoxe. Mais il n'a pas soutenu avec obstination des erreurs condamnées par l'Église; il n'est pas hérétique. Cf. W. Turner, *Was John the Scot a heretic?* dans *The irish theological quarterly*, octobre 1910, p. 391-401.

2. *Est-il panthéiste?* — Que Jean Scot soit panthéiste, c'est une chose assez communément admise. Voir, par exemple, l'exposé de ses doctrines par C. Schmidt, *Précis de l'histoire de l'Église d'Occident pendant le moyen âge*, Paris, 1885, p. 68-71, ou par A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 7^e édit., Paris, 1905, p. 205-211, tendant à démontrer qu'elles procèdent de l'émanatisme de l'école d'Alexandrie. B. Hauréau, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1906, t. XXXVIII, 2^e partie, p. 413, souligne de la sorte un passage de Scot : « Il n'est guère possible de se dire plus résolument et plus naïvement panthéiste. » Dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Paris, 1862, t. XX, 2^e partie, p. 18, il avait écrit : « Le réalisme vraiment panthéiste de Jean Scot... vient directement d'Alexandrie..., de Proclus, » et, dans son *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 151, il l'avait nommé : « cet autre Proclus, à peine chrétien ». Il serait facile d'apporter des citations de ce genre sans nombre. A première vue, ce langage paraît justifié. Les formules d'apparence panthéistique abondent dans les œuvres de Scot. Il dit et redit, de mille façons, que toutes choses sortent de Dieu, qu'elles sont dans les idées divines, que les idées sont en Dieu, tirées de Dieu, et Dieu même, qu'elles sont dans le Verbe et engendrées avec lui, que Dieu est l'être de toutes choses, que toutes choses, issues de Dieu, retourneront en lui. N'est-ce point l'expression franche du plus rigoureux panthéisme? Quand on y regarde de près, on conçoit des doutes. On se rend compte, d'abord, que ces formules, et d'autres semblables, sans en excepter les plus hardies, il les emprunte, pour la plupart, à des écrivains orthodoxes, surtout au pseudo-Aréopagite, et que des écrivains orthodoxes les ont employées après lui. Voir t. III, col. 2074-2075, 2153-2163; t. IV, col. 434, 1118-1127, 1161-1162, 1191-1192, 1195; P. Rousselot, *Pour l'histoire de l'amour au moyen âge*, Munster, 1908, p. 33. Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite traduites du grec*, Paris, 1845, p. CXLVII, a émis cette idée banale, mais trop souvent tombée dans l'oubli, que les propositions d'Ériugène, « comme celles de Denys, comme celles de tous les livres et de tous les hommes, ne doivent pas être appréciées isolément et en dehors du système total dont elles font partie, et où elles trouvent leur signification définitive et leur valeur complète. » A être replacées dans l'ensemble du système ériugéniste, ces formules donnent-elles l'impression de contenir le panthéisme? Saint-René Taillandier, dont le livre est ancien et présente des lacunes, mais qui a traité de Scot d'une manière si intelligente, ne le pense pas. *Scot Érigène*, p. 188-200, 208-216, 238-241. Quand Scot parle de l'union dernière avec Dieu, il s'applique « à maintenir la permanence de la personne humaine... On a pu remarquer les comparaisons qu'il emploie pour faire comprendre cette ineffable union, ces comparaisons du fer qui disparaît dans la flamme, de l'air qui disparaît et pourtant subsiste toujours dans la lueur du soleil qui l'inonde... Lorsque..., dans son langage hardi, il parle de la *processio* des êtres hors de Dieu..., il proclame le principe chrétien de la volonté divine...; dans cette volonté il voit la bonté, l'amour...; le créateur, dans sa bonté, appelle le monde du néant à l'existence... Enfin, quand il montre ce Dieu, ce courant de l'être et de la vie, traversant toutes choses, animant, soutenant, enveloppant tout, il rappelle sans cesse que jamais il n'y a de confusion entre le créateur et la créature, » p. 191, 192. Scot professe le réalisme et n'évite pas tous les écarts du réalisme; quand il affirme que toute l'humanité retournera en Dieu, parce que la nature humaine est une, simple, indivisible, et qu'il est impossible de faire deux parts en elle, d'un côté les élus, de l'autre les maudits, il semble bien proche du panthéisme.

Mais voici qu'il précise que ce qu'il appelle la nature humaine, ce quelque chose d'universel qu'il y a dans l'homme, qui est commun à tous les hommes, qui est un, simple, indécomposable, « ne se confond pas avec l'individu de manière à abolir toute distinction de personne au sein de la substance unique..., il proclame très clairement la distinction de l'universel et du particulier, du genre et de l'individu, de l'humanité et de l'homme; il reconnaît des peines pour les méchants et des récompenses pour les justes, bien que d'ailleurs chez les uns et chez les autres l'universel ne souffre pas, n'éprouve ni joie ni douleur, et demeure parfaitement immuable. » Saint-René Taillandier, p. 215. N'oublions pas l'insistance avec laquelle il affirme et défend la liberté humaine, dont le panthéisme ne saurait s'accommoder. Plus encore que les textes relatifs à Dieu et à la création, la théorie d'Érigène sur la théologie affirmative et la théologie négative exclut le panthéisme. La théologie affirmative s'occupe de Dieu en tant que cause; elle le voit donc tout près de nous, présent et agissant en toutes choses, confondu presque avec son œuvre. Mais cette théologie n'exprime pas la réalité véritable. La théologie négative nous apprend qu'en réalité Dieu est inconnaissable, si élevé au-dessus de nous, si distant, qu'il est, à proprement parler, inaccessible, que toutes nos paroles n'expriment l'ineffable d'aucune manière, que tout l'élan de notre pensée ne l'atteint d'aucune façon. Nous sommes aussi loin que possible du panthéisme. Dieu apparaît tellement transcendant que la conclusion devrait être qu'il n'existe pas pour nous. Avec cela, il faut reconnaître que le système de Scot se hérisse de formules incohérentes et contradictoires, que la pensée est obscure, sinueuse, embroussaillée, que souvent on se croirait en route vers un panthéisme radical ou même en plein panthéisme. Mais, quelles que soient les ambiguïtés ou les défaillances de détail, il ne semble pas que le fond du système soit du panthéisme. Cf. G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, p. 170-171.

3. *L'agnosticisme.* — C'est ici l'erreur fondamentale d'Érigène, celle, sans doute, qui explique les autres et d'où elles proviennent. Entre la théologie négative et la théologie affirmative il coupe les ponts. Nous ne savons rien de Dieu. Non seulement nos mots humains n'expriment pas toute la réalité divine, ils ne l'expriment aucunement. Ils sont purement métaphoriques. Ils sont commodes, ils sont utiles, ils empêchent la pensée de Dieu de se volatiliser dans notre esprit, ils aident aux exigences de la vie religieuse, ils alimentent la piété, ils fournissent un moyen de défense contre l'hérésie; mais c'est tout. Érigène n'a aucune notion de l'analogie telle que l'expliquera saint Thomas, et les passages où le pseudo-Aréopagite christianise les théories néoplatoniciennes et leur enlève leur caractère agnostique il ne paraît pas les avoir aperçus. Dès lors, les formules dogmatiques ne peuvent être un frein à l'ardeur de spéculer; leur relativisme foncier met à l'aise. Il n'y a pas de raison pour ne pas pratiquer une exégèse aventureuse, pour ne pas donner une explication philosophique des dogmes chrétiens. Sous prétexte que la théologie négative constitue une sauvegarde respectueuse pour le dogme, et que l'Écriture et les Pères, s'adressant à des esprits grossiers, ont adopté un langage grossier comme eux, on raffine sans contrainte, on subtilise tranquillement, on va de l'avant avec audace. De là toutes les erreurs d'Érigène, depuis sa prétention — qui est commune à tous les agnostiques décidés à rester chrétiens, et qui a reparu dans le modernisme — à atteindre Dieu d'une façon immédiate, jusqu'à cette explication des peines éternelles qui ne les supprime pas entièrement mais qui les dénature et, par moments, laisse planer de l'indécision sur leur existence. Voir *P. L.*, t. CXXII, col. 51-88, un exposé détaillé, mais où tout n'est pas incontestable, des erreurs d'Érigène.

2° *Les mérites d'Érigène.* — Érigène est un puissant esprit. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 150, et dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Paris, 1862, t. XX, 2e partie, p. 7, l'appelle un « homme extraordinaire ». Darboy, *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite traduites du grec*, Paris, 1845, p. CXLIV, le compare à « une pyramide, chargée de caractères hiéroglyphiques », placée « au seuil du moyen âge », et A. Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, 7e édit., Paris, 1905, p. 205, « à ces cônes volcaniques, émergeant tout d'un coup d'une plaine absolument uniforme ». Ces comparaisons quelque peu emphatiques ont, du moins, ceci de vrai qu'Érigène tranche parmi ses contemporains. Il est le penseur le plus original de son temps. Le P. Jacquin, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, 1907, t. I, p. 685, a bien marqué l'importance du *De divisione naturæ* en le qualifiant de la sorte : « œuvre contestable sans doute, mais vigoureuse, au demeurant la seule synthèse philosophique et théologique du haut moyen âge ». Érigène n'est pas, tant s'en faut, un philosophe irréprochable; il a pressenti les destinées de la philosophie, et, non point par ses exemples, mais par l'élan qu'il a donné, par l'ampleur de ses expositions, par certains côtés de sa méthode, par la puissance de ses constructions spéculatives, il a préludé aux travaux des grands scolastiques. « Les deux directions de la philosophie du moyen âge, la scolastique et le mysticisme, se rattachent à lui, » dit Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 202, la scolastique dans le sens restreint que nous venons d'indiquer, le mysticisme en ce qu'il a comme révélé l'œuvre du pseudo-Denys, qui devait avoir une influence considérable sur la pensée du moyen âge. Sur l'usage de la traduction du pseudo-Denys au moyen âge, spécialement par saint Thomas, cf. B.-M. de Rossi (*de Rubeis*), dans *P. G.*, t. III, col. 72-75. Mystique et philosophe, il a dévié; mais il a montré la route à de plus sages que lui. Ce n'est pas seulement à la connaissance du pseudo-Aréopagite qu'il initie le moyen âge, c'est, un peu, à celle des Pères grecs et, en général, de la culture hellénique. Très intelligent, très ouvert, il connaît tout ce qu'on peut savoir de son temps, il avance sur ses contemporains et même, parfois, sur les siècles qui vont suivre; de l'avis d'un juge aussi éclairé que P. Duhem, en astronomie il arrive, comme d'un bond, au système de Tycho-Brahé. En outre, il a du style. « C'est un lettré dont certaines pages, par la facilité et l'ampleur, rappellent Cicéron et sont plus nourries que les meilleures des humanistes de la Renaissance, » d'après F. Picavet, dans *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, Paris, 1896, t. CXLV, p. 658-659, cf. p. 663-664; *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, p. 144, cf. p. 147. Parler d'humanisme, c'est beaucoup dire, quand il s'agit d'un écrivain du IXe siècle. Cf. Rand, *Johannes Scottus*, p. 6, 16. Mais incontestablement il y a, dans l'œuvre d'Érigène, de la vie, de la fermeté, et, çà et là, de l'éclat, de la fraîcheur, de la poésie; au cours du dialogue entre le maître et le disciple, fréquemment le ton s'élève, l'émotion apparaît, et il n'est pas rare que la spéculation aride se transforme en une ardente prière. Notons enfin qu'Érigène a enrichi le vocabulaire philosophique et théologique. Tous les mots qu'il a créés n'ont point paru de bonne frappe. Quand, par exemple, il nous dit, *De divisione naturæ*, l. III, c. XVI, *P. L.*, t. CXXII, col. 668, que les

anges sont *quasi eggigi*, c'est-à-dire auprès de Dieu, *eggis* (ἐγγύς) *siquidem græce dicitur juxta*, la trouvaille n'est pas heureuse et le mot est mal venu. Mais d'autres vocables, forgés par lui, ont eu plus de réussite. C. Huit, *Le platonisme au moyen âge*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, Paris, 1889, nouv. série, t. XXI, p. 38, note 3, relève, d'après Eucken, « parmi ses créations, *existentia*, *supermundanus*, *supernaturalis*, *intuitus rationis*, et, parmi les expressions propres à son système, *explicatio*, *processio*, *convolutio*, etc. »

3° *Ériugène est-il le « père de la scolastique »* ? — C'est là une de ces formules qui se répètent couramment et qui demandent à être bien comprises. D'abord, il faudrait s'entendre sur la notion de la philosophie scolastique. Si l'on n'identifie pas la philosophie scolastique et la philosophie médiévale, si, conformément à la thèse brillamment soutenue par M. de Wulf, on admet que la philosophie scolastique est « une *synthèse* où toutes les questions que se pose la philosophie sont traitées, où toutes les réponses sont harmonisées, se tiennent et se commandent, » Ériugène, loin d'être le père de la scolastique, doit être appelé « le père des antiscolastiques. Sa philosophie contient en germe toutes les tendances qui, jusqu'à la fin du XII^e siècle, viendront enrayer la doctrine scolastique. » M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2^e édit., Louvain, 1905, p. 127, 160, cf. p. 179; et *Introduction à la philosophie néo-scolastique*, Louvain, 1904, p. 33, 60-61, 73, 95. Se refuse-t-on à accepter la thèse de M. de Wulf, comme l'a fait le P. Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1904, t. V, p. 429-431; cf. la réponse de M. de Wulf, p. 716-720, et la réplique du P. Jacquin, p. 720-724? Ce n'est qu'en usant de distinctions qu'il sera légitime de qualifier Ériugène de père de la scolastique. Il l'est en ce sens que, le premier des écrivains du moyen âge, il a attribué à la philosophie cette importance que les scolastiques lui reconnaîtront. Il a indiqué une direction dans laquelle tous les scolastiques se sont engagés. Aussi est-il naturel que les historiens de la philosophie datent de lui les commencements de la scolastique. Cf. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, p. 161; C. Bäumker, *Die europäische Philosophie des Mittelalters*, dans *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (*Die Kultur der Wissenschaft*), Berlin, 1909; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. I. Il ne l'est pas par une influence doctrinale directe. Son système reste en dehors du grand courant de la pensée du moyen âge. Il a rendu des services par sa traduction du pseudo-Aréopagite; ses idées personnelles n'ont eu qu'une action restreinte ou néfaste. Il y a plus : si inférieurs qu'ils lui fussent, si médiocres qu'aient été les résultats de leur activité intellectuelle, quelques-uns des contemporains d'Ériugène, un Raban Maur, un Alcuin, un Prudence de Troyes, furent en avance sur lui; pendant qu'il maintenait la confusion entre la philosophie et la théologie, eux, à travers les incertitudes et les maladresses d'une spéculation inexpérimentée, distinguaient entre les connaissances dues à la raison naturelle et celles qui proviennent de la révélation divine, inaugurant de la sorte une nouvelle et féconde période et préludant à des progrès qui devaient s'affirmer magnifiquement dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Cf. W. Turner, *Erigena and Aquinas*, dans *The catholic University bulletin*, Washington, 1897, t. III, p. 340-344. A ce point de vue, Scot « a été en retard sur son temps et son milieu. » G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, p. 181. En toute hypothèse, même en lui faisant la part très large, on ne saurait accepter qu'avec les réserves qui précèdent cette phrase d'É. Gebhart, *L'Italie mystique*, 1890, p. 57 : « Les deux grandes directions de la vie intellectuelle partent l'une de saint Augustin, l'autre de Scot Érigène. »

IV. Influence. — 1° *Les contemporains.* — Nous avons vu que le pape Nicolas I^er demanda à Charles le Chauve que la traduction de l'Aréopagite par Jean Scot Ériugène fût soumise au Saint-Siège, d'autant plus que l'auteur passait pour un homme de grande science, *sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur*. Sur quoi portaient ces rumeurs? Le pape avait-il des échos de la poésie d'Ériugène injurieuse pour Rome et les papes, qui termine la traduction du pseudo-Denys, *P. L.*, t. CXXII, col. 1194? C'est douteux. Il est plus probable que Nicolas I^er avait entendu parler des théories d'Ériugène sur l'eucharistie ou sur la prédestination. Il est sûr que ces théories lui valurent des attaques de ses contemporains. Adrevald, moine de Fleury, écrivit contre ses « inepties » eucharistiques; ses doctrines en matière de prédestination furent vivement combattues par Florus et saint Remi de Lyon, par saint Prudence de Troyes, par Hincmar, et son traité *De prædestinatione* fut condamné par les conciles de Valence (855) et de Langres (859). Très durs pour Ériugène, le concile de Valence, can. 6, stigmatisait *ineptas quæstiunculas et aniles pene fabulas Scotorumque pultes puritati fidei nauseam inferentes*, Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. VIII, col. 138; cf Bossuet, *Relation sur le quiétisme*, XI, 10, dans *Œuvres*, édit. Lachat, Paris, 1864, t. XX, p. 170, et celui de Langres, can. 4, le déclarait non seulement étranger à la théologie, mais tout à fait ignorant de cette philosophie qui lui valait les éloges arrogants de certains, *ut arroganter a quibusdam jactatur*. Labbe et Cossart, col. 690. Sur toute cette question du prédestinianisme, voir t. I, col. 2527-2530. Ces derniers mots prouvent que Scot avait des admirateurs. Nous sommes moins renseignés sur eux que nous ne le souhaiterions. Nous savons que de Rome, et du voisinage de ce Nicolas I^er qui se montra ému de la traduction de l'Aréopagite, vint, à cause de cette même traduction, à Charles le Chauve une lettre très louangeuse pour Jean Scot. L'auteur en était Anastase le bibliothécaire. Il y disait : *Mirandum est quomodo vir ille barbarus, qui, in finibus mundi positus, quanto ab hominibus conversatione, tanto credi potuit alterius linguæ dictione longinquus, talia intellectu caperę in aliamque linguam transferre valuerit : Joannem innuo Scotigenam, virum quem auditu comperi per omnia sanctum. Sed hoc operatus est ille artifex Spiritus qui nunc ardentem pariter et loquentem fecit. P. L.*, t. CXXII, col. 1027-1028. Charles le Chauve paraît être resté fidèle à Jean Scot. Heiric d'Auxerre, né en 841, mort vers 877, se rattache à l'école philosophique de Scot. « D'après une tradition, peu certaine, il est vrai, du X^e siècle, Heiric aurait été l'élève de l'Irlandais Elias, évêque d'Angoulême, lequel, toujours d'après cette tradition, aurait eu lui-même Ériugène pour maître. Cette tradition n'est point invraisemblable en tant qu'Heiric se montre effectivement très versé dans la philosophie de Jean Scot. » A. Ébert, *Histoire générale de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. Aymeric et Condamin, t. II, p. 315, cf. p. 319-320. « Dans un texte depuis longtemps célèbre, mais qui a été emprunté, comme on le sait, par Hauréau, à Jean Scot, Heiric exprime, en termes énergiques et convaincus, une doctrine qui est l'antécédent du *Cogito, ergo sum.* » F. Picavet, *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, p. 184. Heiric s'inspire tout particulièrement de Scot, dans ses gloses sur Martianus Capella. Cf. Rand, *Johannes Scottus*, p. 15-18, 83-84. Enfin nous savons que l'école palatine, du

temps de Jean Scot, compta parmi ses élèves cet Hérifroid de Chartres, qui devint évêque d'Auxerre en 887, et y encouragea les études. Cf. A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Chartres, 1895, p. 15.

2° *La suite du moyen âge.* — La question de l'influence doctrinale de Jean Scot dans la suite du moyen âge a attiré, ces derniers temps, l'attention des historiens de la philosophie. Elle a sérieusement progressé; mais il reste beaucoup à faire avant d'aboutir à des conclusions complètes. Les résultats des récentes études ont été présentés par le P. Jacquin, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, 1907, t. I, p. 749-753; 1908, t. II, p. 768; 1910, t. IV, p. 104-106. Deux faits dominent cette histoire : la condamnation du traité de Scot sur l'eucharistie aux conciles de Rome (1050), de Verceil (1050) et de Paris (1051), et la condamnation du *De divisione naturæ* par le pape Honorius III (23 janvier 1225). L'influence de Scot s'exerça, durant cette période, et sur les orthodoxes et sur les hétérodoxes. Parmi les orthodoxes, il y a lieu de citer Remi d'Auxerre († vers 908), qui l'utilise plusieurs fois dans son commentaire sur Martianus Capella (voir, pour toute cette question, à la bibliographie); Gerbert († 1003) ou l'auteur, quel qu'il soit, du *De corpore et sanguine Domini* publié sous son nom, qui reproduit un passage du *De divisione naturæ*; Fulbert de Chartres († 1029), qui s'inspire de lui dans son enseignement; le mystérieux personnage connu sous le nom d'Honorius Augustodunensis (d'Autun ?), qui, vers le milieu du XII^e^ siècle, vulgarise les idées du *De divisione naturæ*; Hugues de Saint-Victor († 1141), qui met largement Scot à profit; Isaac de Stella († vers 1169), qui a des expressions d'origine ériugéniste; Alain de Lille († 1202), qui, dans ses divers ouvrages, semble dépendre de lui; Garnier de Rochefort († après 1200), qui nomme Scot dans un de ses sermons; Hélinand († 1229), qui cite la *Hiérarchie céleste* du pseudo-Denys d'après la traduction de Jean Scot. Les centres d'influence paraissent avoir été Auxerre (Heiric, Hérifroid, Remi), Chartres, peut-être l'ordre de Cîteaux. Il est intéressant de constater qu'à Ériugène se rattache toute une lignée d'une orthodoxie incontestable, où se distingue surtout l'admirable Hugues de Saint-Victor. Mais ce serait exagérer que de prétendre, avec Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 225, cf. p. 216-226, que Jean Scot est « l'aïeul légitime » de tous les mystiques « réguliers » du moyen âge, depuis saint Bernard jusqu'à Gerson, en passant par Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure. Saint Anselme, quoi qu'on en ait dit, tout en se rencontrant avec Scot « pour certaines idées détachées et pour l'allure même de la recherche, est bien éloigné de le suivre. » J. Dräseke, *Sur la question des sources d'Anselme*, dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1909, t. IX, p. 645. Les hétérodoxes, de leur côté, trouvèrent leur compte dans les écrits de Scot. Quoi qu'il faille penser de l'orthodoxie de Scot lui-même, il est facile de tirer de ses œuvres les pires erreurs. On n'y manqua point. C'est ce que remarque Albéric des Trois-Fontaines, à propos des amalriciens : *qui verba* (le *De divisione naturæ*) *bene forsitan suo tempore prolata et antiquis simpliciter intellecta, male intelligendo, perverlebant et ex eis suam hæresim confirmabant*, dans *Monumenta Germaniæ historica, Scriptores*, Hanovre, 1874, t. XXIII, p. 915. Jean Scot était en honneur dans le milieu chartrain. Bérenger de Tours, élève de Fulbert, se réclama continuellement de lui dans la controverse sur l'eucharistie, pendant que les adversaires de Bérenger protestaient contre le crédit qu'il accordait à Scot, et que les conciles de Rome et de Verceil et celui de Paris condamnaient le livre de Scot. Voir t. II, col. 724. Abélard prit pour base de sa doctrine sur Dieu le symbolisme agnostique de Scot Ériugène. Voir t. IV, col. 1169. Bernard de Chartres professe une sorte de panthéisme qui s'apparente avec les théories de Scot. Ses disciples, Bernard Sylvestris, où de Tours — s'il est vraiment un personnage distinct de Bernard de Chartres — et Gilbert de la Porrée († 1154), continuent la tradition, et il faut en dire autant d'un autre disciple de Bernard, Thierry de Chartres († 1148), qui « prépare son compatriote Amaury de Chartres. » A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 259. Amaury de Chartres, ou de Bène, transporta, en les aggravant, les idées de Scot du terrain de la métaphysique sur celui de la morale. Les documents mettent en lumière le rapport d'Amaury avec Ériugène. Amaury fut condamné au concile de Latran (1215), après l'avoir été au concile de Paris (1210). Le concile de Latran se borne à réprouver ses erreurs, sans les indiquer. Le cardinal Henri de Suse (*Hostiensis*), mort en 1271, *Lectura sive apparatus super quinque libris Decretalium*, Rome, 1512, fol. 5, et dans Denifle-Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 107, note 1, dit : *Impii Almarici dogma istud colligitur in libro magistri Joannis Scoti, qui dicitur peri physion, i. e. de natura. Quem secutus est ille Almaricus de quo hic loquimur.* Il ajoute que le livre de Scot avait été condamné, à Paris, *per magistros*, et que ses erreurs avaient été exposées, par Odon, cardinal-évêque de Frascati (*tusculanus*), *a quo et habemus hanc doctrinam.* Odon avait été chancelier de l'université de Paris. Les trois articles mentionnées par Henri de Suse, à savoir *quod omnia sunt Deus; quod primordiales cause, que vocantur ydee, i. e. forma sive exemplar, creant et creantur; quod post consummationem seculi erit adunatio sexuum sive non erit distinctio sexus*, se lisent dans le *De divisione naturæ*. Voir t. I, col. 937-939; cf. C. U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1850, t. III, p. 194-199; W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, Leipzig, 1874, t. I, p. 166-168, 179-184; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif au XIV^e^ siècle*, Paris, 1899, p. 32-38. On a remarqué que le titre du livre de David de Dinan (ou Dinant) qui fut condamné avec Amaury, le *De tomis*, ou « Des divisions », rappelle celui du principal écrit d'Ériugène. Voir t. IV, col. 158, cf. col. 159, et W. Preger, p. 185, 187. Que ce soit indûment ou non, que ce soit ou non en comprenant bien Ériugène, cf. Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 238, il n'est donc pas douteux que le panthéisme d'Amaury et de David n'ait été rattaché à l'auteur du *De divisione naturæ*. Et nous savons, par une bulle d'Honorius III (23 janvier 1225), *P. L.*, t. CXXII, col. 439-440, et Denifle-Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, t. I, p. 106-107, adressée aux archevêques et évêques *ad quos litteræ istæ pervenerint*, et spécialement à ceux d'Angleterre, que le *De divisione naturæ* fut condamné, à Paris ou à Sens, dans un concile tenu par l'archevêque de Sens et ses suffragants, que ce livre était possédé *in nonnullis monasteriis et aliis locis, et claustrales nonnulli et viri scholastici, novi tamen forte plus quam expediat amatores, se studiosius lectione occupant dicti libri, gloriosum reputantes ignotas proferre sententias.* Le pape leur ordonnait de recueillir tous les exemplaires de ce livre et de lui envoyer, *si secure fieri possit*, tout ce qu'on aurait trouvé, *solemniter comburendum*, sinon, de le brûler eux-mêmes publiquement. Joachim de Flore, condamné au concile de Latran, en même temps qu'Amaury et David, mais pour ses erreurs trinitaires, non pour sa théorie des trois règnes — celui du Père dans l'Ancien Testament, celui du Fils dans le Nouveau Testament, celui du Saint-Esprit dans un âge nouveau et définitif, qui allait commencer, et qui durerait jusqu'à la fin des temps — par laquelle il se rapproche des amal-

riciens, sans toutefois avoir été en relations avec eux, Joachim de Flore dépendrait, ainsi qu'Amaury, de Scot Ériugène dans cette conception des trois âges ou des trois révélations successives, d'après É. Gebhart, *L'Italie mystique*, Paris, 1890, p. 57-62. Cf. *Moines et papes*, Paris, 1896, p. 15. A vrai dire, les textes allégués n'établissent guère cette dépendance; tout ce qu'on peut accorder, c'est que les idées de Scot sur la troisième révélation, celle du Paraclet, qui aura lieu dans l'Église du ciel et qui est donnée d'avance un peu aux purs, *nunc ex parte inchoata in primitiis contemplationis*, *Expositiones super Hierarchiam cælestem S. Dionysii*, l. II, *prol.*, *P. L.*, t. CXXII, col. 266, travaillées, élargies et transposées, ont pu devenir les rêves dangereux d'Amaury de Chartres ou de Joachim de Flore. On pourrait encore « attribuer à l'influence du néoplatonisme, remis en vigueur par Scot, et répandu par des théologiens qui s'inspirent de lui comme Amaury de Bène », sauf peut-être à le dénaturer, les nombreuses hérésies panthéistes du moyen âge, sans en excepter les plus immorales. A ce point de vue, la philosophie d'Ériugène « agit puissamment sur la conscience religieuse. Les sectes ignorantes souvent ne surent pas d'où leur venaient les idées autour desquelles elles se ralliaient. L'historien doit en signaler l'origine, » dit H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIV^e^ siècle*, p. 31, qui, pour ce motif, consacre à bon droit à Ériugène le 1^er^ chapitre de son livre. Jusqu'à un certain point, toute l'hétérodoxie du moyen âge procède, directement ou par des voies détournées, de Jean Scot Ériugène. De même que de Joachim de Flore, pieux, candide et saint, dévoué de cœur à l'Église, mais téméraire et courant les plus périlleuses aventures sans se douter du danger, sortit le joachimisme hérétique et poussant jusqu'au délire la haine contre l'Église, de même d'Ériugène, quelque sincère que semble avoir été son désir de garder la foi catholique, sont venues, dans une certaine mesure, la plupart des hérésies médiévales, en telle sorte que, si l'on identifiait la philosophie scolastique avec la philosophie orthodoxe, Ériugène devrait être proclamé le « père de l'antiscolastique ».

3° *Les temps modernes.* — Dans cette période, nous avons à enregistrer une nouvelle condamnation de Jean Scot par l'Église. L'Anglais Thomas Gale (*Galæus*) ayant publié, en 1681, à Oxford, une édition du *De divisione naturæ* et de la traduction des *Ambigua* de saint Maxime, cette édition fut mise à l'index, par un décret du 3 avril 1685, inséré dans toutes les éditions de l'*Index librorum prohibitorum*, et maintenu dans l'édition nouvelle publiée par ordre de Léon XIII, Rome, 1900, p. 123. Un grand nombre de philosophes hétérodoxes, surtout parmi les panthéistes, ont exposé des idées qui rappellent çà et là celles de Scot, mais sans qu'ils paraissent avoir subi son influence directe. B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 151, lui attribue « la gloire d'avoir, au IX^e^ siècle, devancé Bruno, Vanini, Spinosa, Schelling et Hegel, les plus résolus, les plus téméraires des logiciens. » Cf., en ce qui regarde Hegel et Schelling, Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, p. 265-276. Des catholiques ont cru pouvoir établir la parfaite orthodoxie de Scot Ériugène : tels F. A. Staudenmaier, *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, Francfort-sur-le-Main, 1834, et C. B. Schlüter, dans la préface de son édition du *De divisione naturæ*, Munster, 1838, laquelle préface est reproduite dans *P. L.*, t. CXXII, col. 101-126. Il y a plus : des catholiques, non pas toujours d'une doctrine très sûre (voir, pour Baader, t. II, col. 1), tels que Frédéric de Schlegel et François de Baader, ont regretté que la scolastique ne se soit pas attachée de plus près aux enseignements ériugénistes. Cf. Schlüter dans *P. L.*, t. CXXII, col. 111. Récemment, P. Vulliaud esquissait une apologie d'Ériugène; il concluait, *Entretiens idéalistes*, 25 mars 1910, p. 129-130 : « Je n'hésite pas à déclarer, pour ma part, que, si on avait pris cet homme éminent pour maître, la face du monde intellectuel changeait, » et, après avoir rappelé que son nom figura dans certains martyrologes et qu'il en a disparu, il disait que cette auréole supprimée « l'admiration la lui rend. » On aura noté, au passage, les ressemblances entre l'ériugénisme et le modernisme condamné par l'encyclique *Pascendi*. Dans l'un et l'autre système, l'agnosticisme est le point de départ. Tout en déniant à la raison le pouvoir de rien connaître de la nature de Dieu, le modernisme, comme Ériugène, enseigne que l'âme atteint Dieu d'une façon immédiate. Comme Ériugène encore, le modernisme se plaît dans des formules qui, si elles ne sont pas franchement panthéistes, ont souvent une saveur de panthéisme et sont capables de faire soupçonner de panthéisme ceux qui les emploient. Enfin, Ériugène n'a pas professé en propres termes l'évolutionisme dogmatique; mais, en fait, de son agnosticisme il a tiré le relativisme des formules dogmatiques, et, par la manière dont il a expliqué certains dogmes, par exemple, celui des peines de la vie future, il a montré que, pour lui, les formules dogmatiques sont purement symboliques, que, pendant que le vulgaire les prend telles quelles, le savant a le droit de les entendre dans un sens raffiné, sous réserve du respect social qui leur est dû, pour autant que l'Église les aura jugées aptes à traduire la conscience commune et jusqu'à ce qu'elle ait réformé ce jugement. C'était frayer les voies à l'évolutionisme moderniste. Tant il est vrai que le modernisme n'est pas nécessairement chose moderne !

I. ŒUVRES. — La traduction du pseudo-Denys a été publiée d'abord par Marsile Ficin, Strasbourg, 1503; la 1^re^ édition du *De prædestinatione* par le janséniste Mauguin, *Veterum auctorum qui nono sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, Paris, 1650, t. I, p. 103 sq.; la 1^re^ édition du *De divisione naturæ* et de la traduction de saint Maxime par Thomas Gale (*Galæus*), Oxford, 1681; la 1^re^ édition de l'homélie sur le prologue de saint Jean, des fragments du commentaire sur saint Jean, et de quelques poésies, par Ravaisson, dans *Rapports sur les bibliothèques des départements de l'Ouest*, Paris, 1841, p. 372 sq. (Saint-René Taillandier, *Scot Érigène*, Strasbourg, 1843, p. 299-324, 329-331, a réédité ces textes; nous avons vu que le fragment sur l'eucharistie, attribué à Scot par Ravaisson et par Saint-René Taillandier, fait partie du traité de Ratramne); la première édition des *Expositiones super Ierarchiam cælestem sancti Dionysii*, par H. J. Floss, *P. L.*, t. CXXII, 1853 (nous avons vu que les *Expositiones seu glossæ in Mysticam theologiam*, publiées également par Floss, ne sont pas de Jean Scot). En même temps Floss a publié les œuvres entières de Jean Scot alors connues, c'est-à-dire toutes les œuvres qui viennent d'être indiquées, ainsi qu'un fragment du *Liber de egressu et regressu animæ ad Deum*, édité d'abord par C. Greith, *Spicilegium Vaticanum*, Frauenfeld, 1838, p. 80 sq., et quelques poésies éditées par A. Mai, *Classicorum auctorum e codicibus Vaticanis editorum*, Rome, 1834, t. V, p. 426 sq. Nous avons vu que l'édition Floss, très précieuse, n'est point parfaite. Le texte est à améliorer et à compléter. J. Dräseke, *Johannes Scotus Erigena*, Leipzig, 1902, p. 29-32, a donné un fragment du *De divisione naturæ*, d'après un manuscrit meilleur que ceux que Floss a utilisés. L. Traube, dans *Monumenta Germaniæ historica. Poetæ latini ævi carolini*, Berlin, 1896, t. III, p. 527-556, a donné une excellente édition des poésies. B. Hauréau, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Paris, 1862, t. XX, 2^e^ partie, p. 8-39, a publié du commentaire d'Ériugène sur Martianus Capella les gloses sur le IV^e^ livre, c'est-à-dire sur la dialectique, et, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1906, t. XXXVIII, 2^e^ partie, p. 412-413, un texte meilleur que celui de Floss d'un fragment de l'homélie sur le prologue de saint Jean. E. Kennard Rand, *Johannes Scottus*, dans *Quellen und*

Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters de L. Traube, Munich, 1906, t. I, 2e cahier, p. 30-80, a publié une très bonne édition du commentaire d'Érigène sur Boèce.

II. Sources. — 1° *Les condamnations de l'Église.* — Lettre de Nicolas Ier sur la traduction du pseudo-Denys (861), *P. L.*, t. CXXII, col. 1025-1026, et, avec une variante importante, dans Yves de Chartres, *Decretum*, part. IV, c. CIV, *P. L.*, t. CLXI, col. 289-290; cf. t. CXIX, col. 1119; t. CXXIV, col. 1025-1026. Condamnation des doctrines sur la prédestination par les conciles de Valence (855) et de Langres (859), Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. VII, col. 138, 690; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 325. Nous n'avons pas les actes des conciles de Rome (1050), de Verceil (1050) et de Paris (1051), qui condamnèrent le livre de Scot sur l'eucharistie; ces condamnations nous sont connues par Bérenger et les écrivains qui combattirent contre lui. Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. IX, col. 1052-1063. La condamnation du *De divisione naturæ* par le concile de la province de Sens nous est connue par la bulle d'Honorius III (1225), qui se lit dans *P. L.*, t. CXXII, col. 439-440; P. Pressutti, *Regesta Honorii papæ III*, Rome, 1895, t. II, p. 300; Denifle-Châtelain, *Chartularium universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, t. I, p. 106-107, et qui porte une condamnation solennelle contre ce livre. Voir toutes les éditions de l'*Index librorum prohibitorum*, à partir du 3 avril 1685, date du décret de la mise à l'index de l'édition de Scot par Gale. — 2° *Les adversaires de Jean Scot.* — Dans la controverse sur la prédestination, saint Prudence de Troyes, *De prædestinatione contra Joannem Scotum*, *P. L.*, t. CXV, col. 1009-1366; Florus de Lyon, *Adversus Joannis Scoti Erigenæ erroneas definitiones liber*, *P. L.*, t. CXIX, col. 101-250; saint Remi de Lyon, *De tribus epistolis liber*, c. XXXIX-XL, col. 1051-1055 (il y cite, col. 1052, un fragment de la lettre de Pardule de Laon disant qu'il a demandé à Scot d'écrire sur la prédestination); Hincmar de Reims, *De prædestinatione posterior dissertatio*, c. XXXI, *P. L.*, t. CXXV, col. 296-297. Dans la controverse eucharistique, au IXe siècle, Adrevald de Fleury, *De corpore et sanguine Christi contra ineptias Joannis Scoti*, *P. L.*, t. CXXIV, col. 947-954, et, au XIe siècle, les adversaires de Bérenger de Tours; voir, pour la bibliographie, t. II, col. 740-741; les principaux textes sont groupés dans Labbe et Cossart, *Sacrosancta concilia*, Paris, 1671, t. IX, col. 1052-1062. — 3° *Les admirateurs et les disciples de Jean Scot.* — Lettre d'Anastase le bibliothécaire, *P. L.*, t. CXXIX, col. 739-741, et t. CXXII, col. 1025-1030; saint Heiric d'Auxerre, cf. Rand, *Johannes Scottus*, p. 15-18, 83-84; Remi d'Auxerre, cf. Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9e édit., Berlin, 1905, p. 173-175 (Heiric et Remi), et Rand, *Johannes Scottus*, p. 85-106 (publie, p. 99-106, des fragments des gloses de Remi sur Boèce); Gerbert, ou l'auteur, quel qu'il soit, du *De corpore et sanguine Domini*, *P. L.*, t. CXXXIX, col. 179-188, emprunte, c. VII, col. 185, un passage au *De divisione naturæ*, *P. L.*, t. CXXII, col. 749; Fulbert de Chartres, cf. A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, p. 118-119; Bérenger de Tours, voir t. II, col. 729-730, 740; Honorius Augustodunensis (d'Autun?) vulgarise le *De divisione naturæ* dans sa *Clavis physicæ* (ouvrage inédit); cf. J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*, Kempten, 1906, p. 64 sq.; et, dans son *De scriptoribus ecclesiasticis*, l. III, c. XII, *P. L.*, t. CLXXII, col. 222, place Jean Scot environ trois siècles avant sa date véritable; Hugues de Saint-Victor utilise Scot dans ses *Commentariorum in Hierarchiam cælestem sancti Dionysii Areopagitæ libri X*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 923-1154, et dit de lui, *Eruditionis didascalicæ*, l. III, c. II, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 765 : *Theologus apud Græcos Linus fuit, apud Latinos Varro, et nostri temporis Joannes Scotus*; Alain de Lille, *P. L.*, t. CCX, s'inspire de Scot; cf. M. Baumgartner, *Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12 Jahrhunderts dargestellt*, Munster, 1896; de même Isaac de Stella, *Epistola de anima*, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1875-1890; Garnier de Rochefort, *Sermo IX in die Epiphaniæ*, *P. L.*, t. CCV, col. 627. — Nous avons vu les textes d'Albéric des Trois-Fontaines, du cardinal Henri de Suse, de Guillaume de Malmesbury, etc. Cf. encore, pour la suite, les *Testimonia* reproduits de l'édition de Gale, *P. L.*, t. CXXII, col. 89-94; cf. p. XXIV-XXVII.

III. Travaux. — Mabillon, *Acta sanctorum ordinis sancti Benedicti*, Paris, 1680, t. VI, p. XLIV-XLVIII, LXIV-LXVII, 506-513; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1740, t. V, p. 416-429; N. Alexandre, *Historia ecclesiastica*, édit. Mansi, Venise, 1778, t. VI, p. 425-428; F. A. Staudenmaier, *Johannes Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, Francfort-sur-le-Main, 1834, t. I (seul paru); anonyme, *De Johanne Scoto Erigena commentatio*, Bonn, 1835, et dans *P. L.*, t. CXXII, col. 1-88; X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, Paris, 1840, t. I, p. 13-15, 28-75, 84-88, 213-217; Saint-René Taillandier, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, 1843, et dans *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Paris, 1875, p. 460-463; H. Ritter, *Geschichte der Philosophie*, Hambourg, 1844, t. VII, p. 206-296; F. Monnier, *De Gothescalci et Johannis Scoti Erigenæ controversia*, Paris, 1853; T. Christlieb, *Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena*, Gotha, 1860; J. Huber, *Johannes Scotus Erigena*, Munich, 1861; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mayence, 1864, t. I, p. 31-128; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, t. I, p. 148-175, et *Commentaire de Jean Scot Érigène sur Martianus Capella*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale et autres bibliothèques*, Paris, 1862, t. XX, 2e partie, p. 1-39; J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Vienne, 1874, t. II, p. 231-232, 264-314; H. Reuter, *Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter*, Berlin, 1875, t. I, p. 51-64, 277-279; A. Ébert, *Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelallers im Abendlande*, Leipzig, 1880, t. II, p. 257-267; trad. J. Aymeric et J. Condamin, Paris, 1884, t. II, p. 285-295; A. Clerval, *Les écoles de Chartres au moyen âge du Ve au XVIe siècle*, Chartres, 1895; F. Picavet, *Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot*, dans *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques. Compte rendu*, Paris, 1896, t. CXLV, p. 644-669, reproduit dans *Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales*, Paris, 1905, p. 136-150; Brilliantoff, *Vlijanie vostotschnago bogoslovia na sapadvoje w'proisvedeniach Joannes Scotus Erigena* (*L'influence de la théologie orientale sur l'occidentale dans les œuvres de Jean Scot Érigène*), Saint-Pétersbourg, 1898; H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1899, p. 19-39; J. Dräseke, *Johannes Scotus Erigena und dessen Gewährsmänner in seinem Werke De divisione naturæ libri V*, Leipzig, 1902, et divers articles de revue qu'il indique dans la *Revue de philosophie*, Paris, 1909, t. IX, p. 638, note; 643, note; 645, note 2; G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris, 1903; Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, 9e édit., Berlin, 1905, p. 160-170; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 2e édit., Louvain, 1905, p. 179-185; S. M. Deutsch, dans *Realencyklopädie*, Leipzig, 1906, t. XVIII, p. 86-100; P. Baldini, *Scoto Erigena e la filosofia religiosa nel IX secolo*, dans *Rivista delle scienze teologiche*, Rome, 1906, t. II, p. 413-431; E. Kennard Rand, *Johannes Scottus*, Munich, 1906; le P. Jacquin, *Le néoplatonisme de Jean Scot; Le rationalisme de Jean Scot; L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIIIe siècle*, dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Kain, 1907, 1908, 1910, t. I, p. 674-685; t. II, p. 747-748; t. IV, p. 104-106; M. Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, t. I, *Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des XII Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau, 1909; J. Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik auf Grund der Quellen dargestellt und kritisch gewürdigt*, Heidelberg, 1909; P. Duhem, *La physique néoplatonicienne au moyen âge*, dans la *Revue des questions scientifiques*, Louvain, 1910, t. LXVIII, p. 12-36; P. Vulliaud, *Scot Érigène*, dans *Les entretiens idéalistes*, Paris, 25 mars 1910, p. 113-130; L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 247-249, 280-281, 289-292. Voir, en outre, les autres travaux mentionnés au cours de cet article, et ceux qui sont indiqués par Ul. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1903-1904, col. 2491-2492; par Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit*, p. 161-162; par S. M. Deutsch, dans *Realencyklopädie*, t. XVIII, p. 86-87.

F. Vernet.

ERMENGAUD, abbé de Saint-Gilles de Nimes de 1179 à 1195 environ, composa contre les vaudois un

traité qui a pour titre : *Opusculum contra hæreticos qui dicunt et credunt mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta sed a diabolo.* Il fut édité par Gretser dans son ouvrage : *Trias scriptorum adversus Waldensium sectam. Ebraudus Bethunensis, Bernardus abbas Fontis Calidi, Emengaudus*, in-4°, Ingolstadt, 1614. Il est reproduit dans *P. L.*, t. CCIV, col. 1235-1272.

Fabricius, *Bibliotheca latina mediæ ætatis*, in-8°, 1858, t. II, p. 518; *Gallia christiana*, in-fol., Paris, 1739, t. VI, col. 489; *Histoire littéraire de la France*, in-4°, Paris, 1820, t. XV, p. 38; Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. XIV, p. 807-808; Hurter, *Nomenclator*, 3e édit., Inspruck, 1906, t. II, col. 175.

B. HEURTEBIZE.

ERMITES. Voir ANACHORÈTES, t. I, col. 1134 sq.

ERREUR. Il sera successivement question : 1° de l'erreur doctrinale; 2° de l'erreur qui est un empêchement de mariage.

I. ERREUR DOCTRINALE. — I. Au point de vue philosophique. II. Au point de vue de la foi. III. Au point de vue des contrats.

I. L'ERREUR AU POINT DE VUE PHILOSOPHIQUE. — 1° *Définition.* — L'erreur et la vérité sont deux contraires, ainsi que l'explique saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XVII, a. 4 : *Utrum verum et falsum sint contraria? Respondeo quod verum et falsum opponuntur ut contraria et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt.* Il faut donc d'après l'adage : *contrariorum eadem est ratio*, chercher la définition de l'erreur dans la définition même de la vérité. Or, la vérité se définit communément : « l'équation ou l'accord entre la pensée et son objet. » En conséquence, l'erreur peut se définir : « le désaccord positif entre la pensée et son objet. » Nous disons : « désaccord positif » afin de distinguer l'erreur de la simple ignorance. En effet, l'ignorance n'est qu'un désaccord négatif, c'est-à-dire un défaut d'accord entre la pensée et son objet. « Autre chose est une lacune dans la représentation intellectuelle et dans le jugement sur cet objet — ce qui constitue l'ignorance — et autre chose est une représentation qui diffère de l'objet et qu'on juge toutefois être semblable à l'objet, ce qui constitue l'erreur ou la fausse science. » Castelein, *Cours de philosophie, Logique*, Bruxelles, 1901, p. 229 sq. L'erreur et l'ignorance supposent toutes deux un défaut de connaissance : mais l'erreur est un jugement faux, et affirme ce qui n'est pas ou bien nie ce qui est, tandis que l'ignorance s'abstient de toute affirmation. Cf. Jaffre, *Cours de philosophie*, Lyon, 1878, p. 75.

On ne saurait donc admettre la définition de l'erreur donnée par Cousin, *Fragments philosophiques*, Préface : « L'erreur est une vérité incomplète, » car il n'y a pas de moyen terme entre l'équation de l'intelligence avec son objet, en quoi consiste la vérité, et le désaccord de l'intelligence avec son objet, en quoi consiste l'erreur; *sicut verum consistit in adæquatione rei et intellectus, ita falsum consistit in eorum inadæquatione.* S. Thomas, *Quæst. disp., De veritate*, q. IV, a. 10. Sans doute, la vérité peut être dite incomplète en tant que l'intelligence humaine n'épuise point toute la cognoscibilité de son objet : en effet, cette connaissance compréhensive n'est pas donnée aux créatures et reste l'apanage exclusif de l'intelligence divine. Cependant cette vérité incomplète ne saurait être confondue avec l'erreur. Pour que la vérité existe, il n'est pas nécessaire que l'accord soit établi entre l'intelligence et son objet, épuisé sous tous ses rapports de cognoscibilité, mais considéré seulement sous le rapport qui est visé par l'intelligence *sub eo respectu quo intellectus rem attingit;* de sorte que, dans l'hypothèse se vérifiera toujours la vérité complète en tant que vérité formelle. L'erreur, au contraire, aura lieu, lorsque l'intelligence créera entre le sujet et l'attribut un rapport qui ne sera pas exact. Cf. Ginebra, *Elementos de filosofia*, Santiago de Chili, 1887, p. 57.

On distingue trois sortes de vérités : la vérité logique, celle que nous avons définie plus haut et qui consiste dans l'accord de la pensée avec son objet; la vérité métaphysique, qui peut être considérée par rapport à l'intelligence divine, et par rapport à l'intelligence créée. En regard de l'intelligence divine, les choses sont dites vraies, sous la relation de cognoscibilité en tant qu'elles sont conformes à l'intelligence divine qui les connaît toutes actuellement, et sous la relation de dépendance dans l'ordre idéal, en tant qu'elles sont ce qu'elles sont, c'est-à-dire en tant qu'elles possèdent leur être créé à l'image de cet exemplaire premier et parfait qui est l'intelligence divine : c'est ainsi que saint Augustin a pu dire que « la vérité est ce qui est. » *Soliloq.*, l. II, c. VI, n. 10. Cf. S. Thomas, *Quæst. disp., De veritate*, q. I, a. 10. En regard de l'intelligence créée, les êtres sont dits vrais, sous la relation de simple cognoscibilité, c'est-à-dire par rapport à l'intelligence spéculative, en tant qu'ils possèdent une aptitude à être connus de cette même intelligence : ainsi, nous disons d'une matière que c'est de l'or vrai, si elle contient tous les éléments qu'elle doit contenir pour être de l'or et être connue comme telle par notre intelligence. Sous la relation de dépendance dans l'ordre idéal, c'est-à-dire par rapport à l'intelligence pratique, les choses artificielles sont vraies en tant qu'elles se rapportent à l'intelligence créée qui les a conçues, comme à leur exemplaire secondaire. On distingue enfin la vérité morale, ou véracité, qui n'est pas autre chose que l'accord de la parole avec la pensée, ou encore la conformité des actions morales avec le dictamen de la conscience.

Or, on peut se demander si la fausseté, ou l'erreur, qui, comme nous l'avons observé, est l'opposé de la vérité, existe, comme celle-ci, au triple point de vue logique, métaphysique et moral. Au point de vue logique, l'erreur, nous l'avons dit, se définit : « le désaccord de la pensée avec son objet », et nous entrerons bientôt plus avant dans son analyse. Au point de vue moral, l'erreur se rencontre également : c'est le mensonge, qui peut se définir : « le désaccord de la parole avec la pensée », ou encore, la difformité de nos actions morales, en regard du dictamen de la conscience. Voir MENSONGE. Mais, au point de vue métaphysique, l'erreur n'existe pas, à proprement parler ou selon la nature des choses, et aucun être ne peut être dit faux par lui-même. En effet, si nous considérons les choses par rapport à l'intelligence divine, nous voyons que toutes sont ontologiquement vraies, parce que toutes sont conformes à l'intelligence divine, qui, en tant qu'infinie, les connaît comme elles existent et comme elles peuvent être. En outre, toutes les choses, réelles ou simplement possibles, sont une imitation de la divine essence et existent dans l'intelligence divine, comme dans leur exemplaire parfait. La fausseté ou l'erreur ontologique serait donc un défaut de conformité avec les idées divines. Mais ce défaut de conformité prouverait, en Dieu, ou un défaut de sagesse, en tant qu'il n'aurait pas su réaliser ses idées, ou un défaut de puissance, en tant qu'il n'aurait pu réaliser ce qu'il connaissait. On objectera qu'il existe, dans la nature, des monstres qui ne peuvent être dits en harmonie avec les idées divines : il suffit de répondre que ces monstres ne rentrent point directement dans le plan de l'intelligence divine, mais procèdent d'un défaut des causes secondes; d'ailleurs, ces monstres, en tant qu'ils représentent, en eux-mêmes, une réalité,

répondent parfaitement aux idées divines, encore qu'ils ne répondent point aux idées d'une chose parfaite, mais seulement aux idées d'une chose imparfaite, dont l'anomalie résulte de l'obstacle même qui intervient par le fait des causes secondes. Cf. Willems, *Institutiones philosophicæ*, Trèves, 1906, p. 445. Mais que dire du mal moral ou du péché? Voir ce mot. Il ne semble pas que l'intelligence divine puisse en être l'exemplaire auquel il soit rapporté. Nous répondrons qu'il faut distinguer deux choses dans le péché : ce qui, en lui-même, est être et réalité, c'est-à-dire l'acte physique, et le défaut lui-même; or, le péché, en tant qu'il est une réalité, doit être dit conforme aux idées divines, et rentre ainsi dans la vérité ontologique; au contraire, en tant qu'il est formellement un défaut, il n'est pas même un être, puisque le défaut est la privation de l'être; or, s'il n'est pas un être, il n'est pas étonnant qu'il ne possède point la propriété de l'être qui est la vérité; que si le péché est envisagé, dans sa totalité, en tant qu'acte humain pris avec son défaut, nous accordons que la vérité ne lui appartient pas, et c'est pour cela que dans la sainte Écriture, Ps. IV, 3, le péché est appelé un « mensonge », tandis que faire la vérité est la même chose que bien agir. En outre, au péché s'applique l'observation que nous avons déjà faite, à savoir, qu'il est connu actuellement par l'intelligence divine, et qu'à ce titre il peut être dit « vrai ».

Si maintenant nous examinons les choses par rapport à l'intelligence créée, nous nous plaçons ou bien au point de vue de l'intelligence spéculative, ou bien au point de vue de l'intelligence pratique. Si nous envisageons les choses au point de vue de l'intelligence spéculative, toutes doivent être dites vraies par elles-mêmes, *per se*, car toute chose possède, en elle-même, une réalité, qui fait qu'elle peut être connue et mise ainsi en harmonie avec l'intelligence créée; en outre, si l'intelligence créée leur est appliquée d'une manière régulière, les choses peuvent y provoquer la connaissance d'elles-mêmes. Cependant, accidentellement, *per accidens*, les choses peuvent être dites fausses, en tant qu'elles peuvent être l'occasion d'une erreur pour l'esprit, soit à cause d'une similitude (c'est ainsi que l'étain peut se confondre avec l'argent, et être appelé un « faux argent »), soit à cause de la tromperie des hommes (fausse monnaie), soit dénominativement (*attributive, ex falsitate logica* : faux dieux, fausse religion). Par rapport à l'intelligence pratique, les choses peuvent être dites ontologiquement fausses, si elles ne sont pas conformes à la règle morale d'après laquelle elles devaient être faites. Cependant il est évident que les choses sont dites fausses par rapport à notre intelligence, non pour la réalité propre qu'elles possèdent, mais plutôt pour ce qu'elles ne sont pas, et pour la réalité qu'elles devraient posséder ou qu'elles paraissent avoir; c'est ainsi que l'étain peut être dit un faux argent, sans être pour cela un faux étain. En outre, la fausseté n'est pas inhérente aux choses comme un élément positif, mais elle est plutôt la négation ou la privation d'une perfection, c'est-à-dire un simple être de raison, *ens rationis*. Cf. Willems, *op. cit.*, p. 446.

Mais revenons à l'*erreur logique*, qui est en somme l'erreur *proprement dite*, et poussons plus avant son analyse, en étudiant d'abord quel en est le sujet.

2° *Sujet de l'erreur.* — Étant donné que la vérité et l'erreur sont contraires, et que les contraires visent toujours le même sujet, il s'ensuit que nous devons rechercher le sujet de l'erreur dans le sujet même de la vérité, c'est-à-dire, avant tout, dans l'intelligence. Tel est le principe général établi par saint Thomas, *Sum. theol.*, Iª, q. XVII, a. 1 : *Cum verum et falsum opponantur, opposita autem sunt circa idem, necesse est ut ibi prius quæratur falsitas, ubi primo veritas invenitur, hoc est in intellectu.* En effet, la vérité ne peut se concevoir que par rapport à l'intelligence, de même que la bonté ne peut exister que par rapport à la volonté. Il découle de là que le sujet propre et direct, *proprium et per se*, de la vérité, et conséquemment de l'erreur, n'est pas autre que l'intelligence. Le sujet premier de la vérité sera donc l'intelligence divine, dont les idées exemplaires sont le modèle parfait d'après lequel toutes choses existent. Mais, dans ce sujet premier, nous ne saurions rencontrer l'erreur, puisque celle-ci ne peut procéder du fait des causes secondes qui viennent déranger le plan de l'intelligence divine. Cf. S. Thomas, *loc. cit.* Quant au sujet secondaire de la vérité, accessible celui-ci à l'erreur, il faut le trouver dans l'intelligence humaine, qui, connaissant dans les choses les idées exemplaires de l'intelligence divine, cherche à s'y conformer, et, parfois, se met en opposition avec elles. En outre, d'une manière analogue, *analogica ratione*, les choses elles-mêmes, qui sont ainsi connues par l'intelligence, peuvent être dites sujet de la vérité, et aussi de l'erreur, en tant qu'elles constituent l'objet matériel de nos connaissances; mais, comme le fait observer saint Thomas, *loc. cit.*, ce n'est toujours que par rapport à l'intelligence que les choses peuvent être dites vraies ou fausses, en sorte que, si aucune intelligence n'existait, aucune vérité, ni aucune erreur, ne serait possible. Ainsi donc, la vérité subjective, et l'erreur également, se trouve dans l'intelligence, comme dans sa cause principale, et dans les actes de l'intelligence, comme dans sa cause instrumentale. Or, ces actes de l'intelligence sont au nombre de deux, à savoir : 1° l'idée ou la représentation; 2° le jugement, car, en somme, le raisonnement et le syllogisme rentrent dans le jugement. Nous allons donc nous demander si ces deux actes de l'intelligence peuvent constituer le sujet de l'erreur.

L'erreur logique consiste, nous l'avons dit, dans le désaccord de l'intelligence avec son objet. Or, ce désaccord peut être négatif, si la connaissance de l'intelligence n'embrasse pas tout son objet, ou positif, si la connaissance attribue à son objet une chose qui ne lui convient pas. Mais il va sans dire que nous ne voulons point parler ici de l'erreur négative, qui se rencontre, en effet, dans toute connaissance humaine; et c'est seulement de l'erreur *positive* qu'il peut être question. A son tour, l'erreur positive est *parfaite* ou *imparfaite :* la première attribue à l'objet matériel ce qui ne lui appartient pas; d'où il suit que la connaissance est alors subjectivement et objectivement erronée; la seconde n'attribue rien à l'objet matériel ni ne nie rien de lui; et, dans ce cas, la connaissance est seulement erronée subjectivement, n'étant que l'effet ou la cause matérielle d'un faux jugement.

Tout d'abord, la vérité logique, et conséquemment aussi l'erreur, ne peut exister parfaitement que dans le jugement. En effet, l'intelligence atteint proprement et parfaitement la vérité lorsque non seulement elle est conforme avec son objet, mais encore lorsqu'elle connaît que son concept est en harmonie avec la chose qu'il représente. Or, l'intelligence ne peut réaliser ce but qu'autant qu'elle affirme le rapport d'identité de la chose avec sa représentation elle-même. Mais l'acte par lequel une idée est ainsi rapportée à son objet est précisément un jugement. Il n'y a donc à proprement parler de vérité ou d'erreur que dans le jugement. L'idée, prise en elle-même, ne peut ainsi être ni vraie ni fausse : elle ne devient vraie ou fausse que lorsque l'intelligence la rapporte à un objet avec lequel elle s'accorde ou ne s'accorde pas, c'est-à-dire, en somme, lorsque l'esprit forme un jugement.

Cependant la vérité logique se trouve dans la simple idée, de quelque manière, c'est-à-dire d'une

manière imparfaite, en sorte que l'intelligence, par cet acte de la pensée, puisse atteindre la vérité, sans pour cela connaître son objet, en tant qu'il est vrai. En effet, l'idée, par elle-même, représente l'essence des choses; d'où il résulte qu'elle doit être conforme avec cette essence même, c'est-à-dire qu'elle possède, en quelque sorte, la vérité. Mais, comme par l'idée seule l'intelligence ne connaît pas sa convenance avec son objet, il s'ensuit que la vérité logique ne saurait appartenir proprement et parfaitement à cette simple représentation, sans qu'intervienne l'acte du jugement.

Toutefois, si, dans un certain sens, la vérité se rencontre dans la simple appréhension de l'esprit, ou dans l'idée, l'erreur n'y existe point par elle-même, *per se*, ou directement. Car aucune faculté ne peut se tromper touchant son objet propre; mais l'intelligence, par la simple idée, perçoit l'essence des choses, ce qui constitue d'ailleurs son objet propre. Il faut donc conclure que l'idée, prise en elle-même, n'est pas accessible à l'erreur, et qu'on doit réprouver l'opinion de ceux qui, avec le philosophe Laromiguière, *Leçons de philosophie*, Paris, 1835, leçon x, t. II, p. 298, pensent que les idées sont tantôt vraies et tantôt fausses. Mais si nous disons que l'idée, par elle-même et par sa nature, ne peut être sujet de l'erreur, nous ne nions pas qu'accidentellement, *per accidens*, elle ne soit parfois erronée, en raison même d'un jugement qui s'y trouve accidentellement impliqué. Or, cela peut avoir lieu de deux manières : d'abord, d'une façon occasionnelle, lorsque l'idée devient l'occasion d'un jugement faux; c'est ainsi que l'idée d'un centaure peut fournir l'occasion de ce jugement : les centaures existent; ensuite, d'une façon présupposée, en tant que l'idée apparaît comme le fruit d'un jugement faux qui a été porté antérieurement, et qu'elle peut également devenir la cause matérielle d'un jugement erroné subséquent. — Ce que nous avons dit de l'idée peut également se dire de la sensation : une sensation, en effet, ne saurait être erronée par elle-même; elle est nécessairement ce qu'elle doit être, étant donnés l'action de l'objet extérieur et l'état de nos organes; l'erreur ne peut donc résider que dans l'interprétation de la sensation, ce qui, en définitive, est un jugement. En outre, la sensation peut être dite erronée d'une manière accidentelle, *per accidens*, en tant qu'elle peut servir d'occasion à un jugement faux : telle est, par exemple, la vue d'un bâton droit qui, immergé partiellement dans l'eau, donne l'illusion d'être brisé; encore que cette sensation soit vraie, puisque l'objet auquel elle se trouve rapportée est bien l'apparence d'un bâton brisé, elle peut induire l'intelligence à juger faussement que le bâton est en réalité divisé en deux parties.

Ainsi donc, le véritable sujet de l'erreur est le jugement; et l'erreur peut se définir d'une manière plus précise : « un désaccord positif entre nos jugements et leur objet ». En effet, le jugement suppose essentiellement la comparaison d'un sujet avec un attribut, desquels il affirme la convenance ou l'opposition; or, en établissant cette comparaison, ou, pour mieux dire avec saint Thomas, en « composant » ou en « divisant » le sujet et l'attribut, l'esprit peut facilement se tromper et conclure à une affirmation erronée. *Loc. cit.*, a. 3. Aussi bien « l'expérience atteste que nous nous trompons de trois manières sur la réalité ou la vérité des choses : 1° en attribuant à un sujet une note qu'il n'a pas; ou 2° en niant de lui une note qu'il a; ou enfin 3° en transportant à l'ordre réel le sujet lui-même, quand celui-ci n'existe que dans l'ordre idéal. Or, dans ces trois cas, il y a désaccord entre la pensée et son objet, et ce désaccord se vérifie dans un jugement. Donc l'erreur est constituée par un pareil désaccord, et elle se trouve dans le jugement. » Castelein, *op. cit.*, p. 232. Observons toutefois qu'en disant que l'erreur est dans le jugement seul, nous opposons au jugement l'idée, mais non le raisonnement, qui n'est pas autre chose qu'un ensemble de jugements. En outre, nous n'entendons point dire que le jugement soit par lui-même, et par sa nature, sujet de l'erreur, car, autrement, il faudrait conclure que l'intelligence se tromperait vis-à-vis de son objet propre et formel qui doit toujours être la vérité, ou au moins l'apparence de la vérité; et il faudrait ainsi supposer un désordre essentiel dans la nature humaine. Si donc le jugement devient sujet de l'erreur, c'est seulement par accident et en vertu d'une cause étrangère à l'intelligence qui fait que celle-ci croit voir la vérité là où elle n'est qu'apparente et n'existe pas en réalité. Cf. Willems, *op. cit.*, p. 116 sq. Nous verrons plus loin quelles sont les causes qui peuvent influencer ainsi notre esprit, au point de l'induire en erreur et de provoquer des jugements erronés.

3° *Degrés.* — L'erreur, ainsi que la vérité, peut être examinée dans son objet formel et dans son objet matériel. L'objet *formel* de la vérité et de l'erreur est ce qui la constitue dans son caractère propre et distinctif d'être ou vérité ou erreur. Or, le propre de la vérité est d'être un accord, une équation entre la pensée et son objet, tandis que le propre de l'erreur est d'être un défaut d'équation, un désaccord positif entre la pensée et son objet. L'objet *matériel* de la vérité et de l'erreur, c'est toute l'extension des notes que l'esprit perçoit, et sur lesquelles porte cette équation ou ce désaccord. En outre, la vérité et l'erreur peuvent être considérées *subjectivement*, c'est-à-dire en raison de la fermeté plus ou moins grande de l'assentiment vrai ou erroné de l'intelligence.

Ces remarques préliminaires étant faites, nous disons que la vérité n'admet pas de degrés dans son objet formel, parce que l'équation qui la constitue est indivisible, mais elle admet des degrés dans son objet matériel, parce que, dans l'acte de sa perception, l'intelligence peut se mettre en équation et en accord avec plus ou moins de notes de son objet, selon le degré même de sa compréhension; enfin la vérité, subjectivement prise, admet, elle aussi, des degrés selon le mode divers dont elle existe dans les différents actes de l'esprit qui sont la simple appréhension ou l'idée, le jugement et le raisonnement, car, tandis que la vérité logique n'existe qu'imparfaitement dans l'idée, elle existe d'une manière parfaite dans le jugement et le raisonnement. Quant à l'erreur, elle a des degrés dans son objet matériel et dans son objet formel, ainsi que subjectivement prise. En effet, tout d'abord, l'erreur a des degrés dans son étendue, c'est-à-dire qu'elle peut affecter plus ou moins de notes de l'objet qui est connu; elle a également des degrés dans son intensité, c'est-à-dire que, par rapport aux mêmes idées, elle peut être plus ou moins grande ou intense, et le désaccord positif de l'esprit peut constituer un éloignement plus ou moins grand de l'équation elle-même qui est la vérité : par exemple, dire de Pierre qu'il est un être sans raison, ou bien qu'il est simplement malade, etc. Enfin l'erreur, subjectivement prise, comporte aussi des degrés selon que l'assentiment faux de l'intelligence est plus ou moins ferme, et qu'ainsi l'erreur est plus ou moins difficile à guérir, par exemple, en raison de la vivacité de l'esprit, du caractère, des motifs ou des circonstances. Cf. Castelein, *op. cit.*, p. 241; Willems, *op. cit.*, p. 119 sq.

4° *Différentes espèces.* — Dans l'acte du jugement et dans le raisonnement, l'erreur peut provenir du *fond* ou de la *forme*. L'erreur vient du fond lui-même, lorsqu'on prend pour vraies et pour certaines des pré-

misses qui sont erronées ou douteuses; elle vient, au contraire, de la forme, lorsque, d'une manière consciente ou inconsciente, on tire des prémisses une conclusion qui n'en devrait pas découler logiquement. Dans le premier cas, le nom propre du faux raisonnement est celui d'*argument erroné*. Dans le second cas, le faux raisonnement est un *paralogisme*, ou encore un *sophisme*. Le paralogisme, à le prendre rigoureusement, est un faux raisonnement dont nous sommes nous-mêmes les dupes et avec lequel nous restons dans la bonne foi, tandis que le sophisme suppose, dans son acception usuelle, la mauvaise foi et l'intention de tromper. Mais, le plus souvent, on donne indifféremment les noms de faux argument ou de sophisme à tout raisonnement qui ne conclut pas logiquement à une proposition soit certaine, soit probable, et connue comme telle.

On rejettera d'abord la division des sophismes que proposent certains logiciens en *sophismes du cœur* et *sophismes de l'esprit*. Car « tout sophisme, s'il est un raisonnement et non une simple affirmation sans preuve même apparente, est un sophisme de l'esprit, que la cause première en soit d'ailleurs dans l'esprit ou dans le cœur. » E. Boirac, *Cours de philosophie*, Paris, 1907, p. 473.

Or, on peut distinguer les sophismes en deux grandes classes, d'après l'ancienne logique, à savoir : les sophismes de *diction* et les sophismes de *pensée*, selon que l'erreur du raisonnement vient des mots qui l'expriment, ou des idées et des jugements dont il se compose.

Les principaux sophismes de mots sont l'*équivoque* et l'*amphibologie*. L'équivoque provient de l'ambiguïté des termes, et consiste à prendre le même mot dans des sens différents. Voir col. 386. L'amphibologie résulte de l'ambiguïté des constructions grammaticales, et introduit une confusion dans la proposition elle-même. Parmi les sophismes de diction on peut ranger également le sophisme dit *passage du sens divisé au sens composé et vice versa*, *fallacia compositionis et divisionis*, qui consiste à attribuer simultanément à une chose des propriétés qu'elle ne peut avoir que simultanément, ou, au contraire, rapporter à une époque différente des choses qui ne sont vraies que réunies et considérées ensemble; le sophisme de l'*étymologie*, qui consiste à raisonner des choses selon l'étymologie des noms, comme si ces noms étaient nécessairement l'expression exacte de la nature des choses; le sophisme de l'*abstraction réalisée*, qui consiste à prendre pour des êtres concrets les qualités et relations des choses; et le sophisme de *distinctions verbales*, qui consiste à distinguer des choses en réalité identiques, mais vis-à-vis desquelles le langage possède plusieurs termes distincts pour les exprimer.

Les sophismes de pensée peuvent également être divisés en deux classes : les sophismes d'*induction* et les sophismes de *déduction*.

Les sophismes d'induction sont au nombre de trois, à savoir : 1° le *dénombrement imparfait;* 2° l'*ignorance de la cause;* 3° la *fausse analogie*. Le *sophisme du dénombrement imparfait*, *enumeratio imperfecta*, ou encore, sophisme de « l'induction par simple énumération », a lieu lorsqu'on attribue à tous les membres d'un corps les qualités ou les défauts observés dans un petit nombre. Le *sophisme de l'ignorance de la cause*, *non causa pro causa*, consiste à prendre pour cause ce qui n'est pas cause, mais seulement un antécédent plus ou moins constant; il se vérifie donc lorsqu'on rattache un fait à un autre fait qui, encore qu'il l'ait précédé, ne l'a cependant pas produit. *Post hoc, ergo propter hoc;* ceci est venu après cela, donc cela a produit ceci. La *fausse analogie* consiste à conclure d'une chose à une autre, à cause d'une certaine ressemblance accidentelle, et malgré une différence essentielle.

Les sophismes de déduction sont, pour ne citer que les principaux, le *sophisme de conversion*, le *sophisme d'opposition*, la *pétition de principe*, l'*ignorance de la question*, et le *sophisme de l'accident*. Le *sophisme de conversion* le plus fréquent consiste à convertir simplement une proposition universelle affirmative : par exemple, tous les hommes sont mortels, donc tous ceux qui sont mortels sont des hommes. Le *sophisme d'opposition* le plus fréquent se vérifie lorsqu'on conclut de la fausseté d'une proposition à la vérité d'une proposition contraire : par exemple, il est faux que tout homme soit menteur, donc aucun homme n'est menteur. La *pétition de principe* a lieu quand on pose comme certain ce qui est précisément en question, et ce qu'il s'agit de démontrer : par exemple, l'aimant attire l'acier parce qu'il a une vertu attractive. A la pétition de principe se rattache le *cercle vicieux* qui consiste à prouver une proposition par une autre, laquelle ne peut elle-même se prouver que par la première. L'*ignorance de la question* consiste à prouver autre chose que ce qui est en question; autrement dit, ce sophisme déplace la question en prouvant une proposition autre que celle qu'il s'agit de démontrer. Le *sophisme de l'accident* consiste à passer de l'accident à l'absolu; et par ce sophisme on attribue à une chose, absolument et sans restriction, une qualité qui ne lui est qu'accidentelle.

Tels sont les principaux sophismes, dont Stuart Mill a proposé une classification, en les appelant *sophismes d'inférence*. Il les distingue d'autres sophismes qu'il appelle *sophismes d'inspection*, ou sophismes *a priori*, et auxquels nous donnerons simplement le vieux nom de *préjugés*. Il faut entendre par là « certaines maximes courantes généralement acceptées comme des dogmes que l'on ne discute plus, dont, par suite, on ne se défie plus, et qui n'en sont pourtant pas moins des assertions erronées, ou, pour le moins, équivoques. » Cf. Mercier, *Cours de philosophie*, Louvain, 1902, t. I, n. 141. Or, il existe des préjugés dans tous les domaines : les uns sont spéculatifs, les autres pratiques; les uns se rapportent à la vie individuelle, d'autres à la famille, et d'autres à la société; les uns se rencontrent dans les sciences, d'autres en philosophie, et d'autres en religion.

Bacon, *Novum organum*, l. I, 38-70, énumère à sa façon les préjugés et les erreurs qui en résultent. Selon lui, ce sont des « fantômes », ou des « idoles », auxquels on sacrifie la vérité, et il les divise en quatre classes : fantômes de la tribu; fantômes de la caverne; fantômes du forum; fantômes du théâtre. Les fantômes de la tribu comprennent les erreurs qui ont leur source dans la faiblesse de la nature humaine en général. Les fantômes de la caverne désignent les erreurs qui sont propres à chaque homme en particulier, et qui proviennent de son éducation, de ses habitudes et des circonstances. Les fantômes du forum embrassent les erreurs qui naissent des relations des hommes entre eux, et particulièrement des langues mal établies ou mal comprises. Les fantômes du théâtre s'étendent aux erreurs d'école et aux fausses doctrines enseignées dans les sciences ou la philosophie. Cette division des préjugés, on le voit, est assez originale, mais reste vague et peu précise. Cf. Jaffre, *op. cit.*, p. 76.

Voici, en somme, les principaux préjugés qui intéressent plus spécialement le domaine de la philosophie : 1° Poser en principe que l'*ordre logique* doit correspondre à l'*ordre ontologique*, « les idées aux choses ». C'est là un dogme préconçu dont le panthéisme a fait son point d'appui. 2° Rejeter comme *faux* ce qui paraît *inconcevable* ou même simplement *inima-*

ginable. C'est en vertu de ce préjugé que l'on niait jadis l'existence des antipodes. 3° Confondre ce qui paraît *inexplicable* avec ce qui est *faux* ou *absurde.* C'est sur une confusion de ce genre que se basent les rationalistes pour rejeter les mystères. 4° Répudier *a priori* un ou plusieurs moyens de connaître, et déclarer alors inconnaissable, d'une manière absolue, ce qui échappe au seul moyen de connaissance que l'on a arbitrairement réservé. C'est ainsi que les rationalistes répudient par une fin de non-recevoir arbitraire toute révélation surnaturelle, comme si l'évidence intrinsèque, que la nature a mise à la portée de notre raison limitée, était le seul moyen de connaître la vérité. 5° Dans la philosophie de la nature se rencontrent également beaucoup de préjugés très répandus : par exemple celui-ci : « la nature procède toujours par les voies les plus courtes. » 6° Enfin dans l'ordre politique et social existent également mille préjugés, entre autres ceux qui ont été introduits par le « contrat social » de Jean-Jacques Rousseau et par la Révolution française : par exemple, les suivants : l'homme naît naturellement bon; ou encore, l'homme a droit à une liberté illimitée, et, par conséquent, l'autorité est l'ennemie de la liberté, etc. Cf. Mercier, *op. cit.*, p. 141.

5° *Causes.* — On peut distinguer deux sortes de causes qui peuvent concourir à la genèse de l'erreur : l'une médiate et occasionnelle, dans la première phase de l'erreur, c'est-à-dire avant le jugement, et l'autre immédiate et formelle qui se rencontre dans le jugement lui-même.

Si nous considérons l'erreur dans son origine médiate, ou dans sa première phase, avant le jugement, où elle a son siège et sa forme propre, nous ne lui découvrons pas une cause essentielle, mais seulement une occasion accidentelle. C'est une *tendance de notre esprit à former, à associer, ou à objectiver nos idées sous des influences troublantes.* Il existe, en effet, dans l'esprit, une tendance, ou une influence désordonnée, qui le prédispose à associer ou à objectiver nos idées dans des conditions vicieuses, c'est-à-dire dans des conditions où ces idées ne seront pas formées, associées ou objectivées selon la réalité même des choses représentées par ces idées. Notre intelligence obéit à cette tendance dès que les images dont les idées sont tirées, ou les souvenirs d'idées antérieures, atteignent un degré suffisant de vivacité. Or, cette vivacité dans les représentations sensibles ou intellectuelles, isolées ou associées, ne peut pas correspondre à la réalité des choses ainsi représentées. Car l'intuition, soit sensible, soit intellectuelle, des choses peut se faire sous des influences troublantes, aussi bien internes qu'externes, en raison du vice accidentel du milieu, ou du manque d'attention de nos facultés qui s'appliquent trop incomplètement à leur objet, en sorte que la première impression des choses, ou le travail de l'imagination qui en groupe les images, ou le travail de l'intelligence qui forme et en considère les idées, ne peut s'accomplir d'une façon normale. De là, un trouble qui retarde et entrave le jugement; de là, une formation vicieuse de nos idées, premiers éléments de nos jugements; de là, enfin, une première cause d'erreur. En outre, notre tendance spontanée à associer soit les images, soit les idées, comme elles se présentent en bloc, ou encore à les associer d'une manière qui réponde à nos passions ou à l'influence d'idées antérieures, peut amener des associations d'idées qui ne sont point conformes aux relations réelles des choses. Enfin, toute représentation vive, dans l'intelligence ou même dans l'imagination, tend par sa nature à s'objectiver; si donc une telle tendance n'est pas corrigée ou arrêtée par une représentation d'idée ou d'image contraire, ou par un jugement de la raison, que l'on peut appeler « pouvoir ou acte d'inhibition », il pourra en résulter une foule de représentations erronées; c'est ce qui explique l'hallucination, ou l'impression de réalité produite par nos rêves, alors que le pouvoir d'inhibition de la raison se trouve paralysé. Telle est la cause accidentelle, médiate et occasionnelle, de l'erreur. Ce n'est d'abord pas une cause essentielle, ni nécessitante, car, autrement, il faudrait reconnaître un désordre essentiel dans la nature humaine, qui doit, en effet, subordonner, comme des instruments, les facultés inférieures aux facultés supérieures, et il faudrait nier que l'intelligence soit, par sa nature et par son essence, ordonnée à la vérité, qui est son objet propre. Ensuite, cette cause d'erreur est seulement médiate, car, nous l'avons dit, l'erreur ne se rencontre formellement que dans le jugement, et, seul, un acte du jugement peut en être la cause immédiate. Enfin, cette cause est simplement une cause occasionnelle, parce que « si cette tendance à former, à associer et à objectiver nos idées d'une manière parfois irrégulière, était pour le jugement une cause effective ou absolument déterminante d'erreur, il faudrait admettre que l'erreur, autant que la vérité, serait l'objet propre de l'intelligence; car l'acte propre de l'intelligence dans la poursuite de son objet propre est le jugement, et, dans l'hypothèse faite, ce jugement pourrait être absolument déterminé à prendre l'erreur pour la vérité. » Castelein, *op. cit.*, p. 233.

La cause *immédiate* et *formelle* de l'erreur existe donc dans le *jugement*, car, seul, le jugement lui donne sa forme propre qui est la fausse interprétation d'une idée ou d'une sensation et le désaccord positif entre la pensée et son objet. Toutefois le jugement ne saurait être déterminé à l'erreur d'une manière nécessaire, c'est-à-dire par sa nature et par les conditions essentielles de son acte, car l'intelligence étant faite pour le vrai, son acte normal et régulier, qui est le jugement, doit la conduire au vrai. L'erreur ne peut donc être qu'accidentelle dans l'acte du jugement. Elle provient d'un mode vicieux qui affecte l'exercice du jugement et qui n'est pas autre qu'une précipitation à interpréter les idées, ou les sensations, sans les avoir suffisamment contrôlées, dans leur origine et dans leurs divers éléments. Or, cette précipitation du jugement dérive d'une *influence de la volonté.* En effet, lorsque des idées, ou des sensations, se présentent à son regard, l'intelligence est excitée et inclinée à les juger, en vertu de cette loi que toute faculté tend à entrer en acte quand l'objet de son acte est présent. Or « cette excitation peut être influencée par la volonté, et cela de deux façons que bien des philosophes ne distinguent pas suffisamment. D'abord, par le pouvoir qu'exerce la volonté libre sur notre attention : elle peut diriger notre attention, l'accentuer, la prolonger, la détourner sur d'autres aspects ou d'autres idées, et ainsi elle prédispose notre intelligence à juger mal des idées imparfaitement considérées. Pascal a très bien mis en relief ce pouvoir direct de la liberté sur l'attention, et, par là, son pouvoir indirect sur nos jugements. Ensuite la volonté peut, dans l'ordre des idées qui lui présentent son bien réel ou apparent, stimuler plus énergiquement l'intelligence dans son acte d'adhésion et rendre celui-ci plus intense et plus résolu. » Castelein, *op. cit.*, p. 231. Ainsi donc la cause immédiate de l'erreur est *le jugement volontairement précipité*, ou, du moins, que la volonté a laissé se précipiter, alors qu'elle pouvait, à un certain moment, l'empêcher ou le corriger, par un acte d'inhibition, ou d'examen, de la raison réfléchie. Toutes les causes particulières qu'on assigne ordinairement à l'erreur n'influent vraiment que par l'intermédiaire de cette cause générale, à savoir, de cette précipitation volontaire du jugement. Telle est l'*ignorance*, qui, sans être l'erreur, est bien le champ où germe l'erreur, pré-

cisément parce qu'on n'en prend pas conscience, mais qu'on veut juger quand même, alors qu'on ne sait pas ou qu'on ne sait qu'imparfaitement. Tels sont les *sens* qui nous transmettent souvent des impressions plus ou moins altérées par les conditions du milieu extérieur ou par l'état de nos organes. Telle est surtout l'*imagination*, ouvrière infatigable d'erreur qu'on a appelée la « folle du logis ». Telle est aussi la *parole* de nos semblables qui peut nous suggérer et nous inculquer des idées fausses. Telle encore l'*habitude* qui, en reproduisant sans cesse les mêmes sensations ou les mêmes idées, finit par leur communiquer la force de s'imposer à l'esprit, etc. Or, ces diverses causes ne deviennent, en définitive, des sources d'erreur, qu'autant que l'esprit ne réfléchit pas et que la volonté l'incline à juger d'une façon anormale qui ne répond pas à la réalité des choses.

Cette intervention nécessaire de la volonté dans la genèse du jugement erroné démontre assez l'influence que peuvent également exercer nos *dispositions morales* pour nous détourner de la vérité. Voici comment Stuart Mill, *Logique*, l. V, c. I, a. 3, explique le rôle que jouent parfois les dispositions morales à propos de l'erreur : « Les sources d'erreur morales peuvent être rapportées à deux classes principales : l'indifférence pour l'acquisition de la vérité et les inclinations, dont la plus commune est celle qui nous fait abonder dans le sens de nos désirs, quoique nous soyons presque autant portés à accueillir indûment une conclusion désagréable, si elle est de nature à mettre en branle une passion forte. Les personnes d'un caractère craintif et timide sont les plus disposées à croire les choses les plus propres à les alarmer. C'est même une loi psychologique, déduisible des lois plus générales et de la constitution morale de l'homme, qu'une forte passion nous rend plus crédules à l'égard de l'existence des objets capables de l'exciter. Mais les causes morales des opinions, quoique les plus puissantes de toutes chez la plupart des hommes, ne sont que des causes éloignées : elles n'agissent pas directement, mais par l'intermédiaire des causes intellectuelles, avec lesquelles elles sont dans ce même rapport qu'en médecine les causes prédisposantes avec les causes excitantes, etc. »

6° *Remèdes.* — Un principe qui découle de tout ce que nous avons dit, c'est que l'erreur n'est pas une nécessité physique pour notre intelligence et qu'on peut ainsi, *à la rigueur*, toujours l'*éviter*. Cependant nous ne nions point que l'erreur ne soit parfois *moralement nécessaire*, c'est-à-dire qu'elle ne puisse, en certains cas, être difficilement évitée, et cela en raison de l'éducation ou du genre de vie qui empêchent beaucoup d'hommes de réfléchir et de s'appliquer les remèdes qui s'imposent.

Quels sont ces remèdes de l'erreur? S'il s'agit des *préjugés*, le remède sera l'étude sérieuse, car l'étude chasse l'ignorance qui est la source de nombreux jugements précipités et préconçus. S'il s'agit des *sophismes* proprement dits, le préservatif sera la connaissance et l'usage des méthodes rationnelles de la logique : on s'habituera à définir et à mettre les raisonnements en forme, car la définition met de la clarté dans les idées, et la méthode syllogistique produit l'ordre dans l'esprit. S'il s'agit enfin des *erreurs* en général, il faudra s'accoutumer à suspendre son jugement, tant qu'on n'aura pas suffisamment examiné et trouvé les preuves; se tenir en garde contre l'influence de l'autorité, de l'habitude, de l'imagination, des passions, en un mot, de toutes les causes déterminantes de l'erreur; enfin, s'exercer à ne juger et raisonner que des choses parfaitement connues, en réservant toujours une part suffisante à l'inconnu.

Bossuet, *Connaissance de Dieu*, c. I, n. 16, résume en quelques mots vigoureux les causes de l'erreur, et, par là même, en vertu du principe que les contraires se guérissent par les contraires, il en suggère les remèdes : « La cause de mal juger, dit-il, est l'inconsidération qu'on appelle autrement la précipitation. Précipiter son jugement, c'est juger avant d'avoir connu. Cela nous arrive ou par orgueil, ou par impatience, ou par prévention. »

II. Au point de vue de la foi. — A ce point de vue, l'erreur peut s'entendre dans un sens général, de toute doctrine en désaccord avec les vérités de la foi, et elle comprend ainsi également les thèses hérétiques, les thèses proches de l'hérésie, et même les thèses simplement téméraires, ou bien, dans un sens spécial, comme censure théologique particulière, voir Censure, et elle désigne l'erreur proprement dite, ou les thèses erronées, et les thèses proches de l'erreur.

L'hérésie est une erreur libre et obstinée contre la foi, chez celui qui avait déjà reçu le bienfait de la foi. Aussi bien, l'hérésie se consomme d'abord dans l'intelligence, et elle est, en conséquence, une véritable « erreur », mais sa cause formelle réside dans la volonté, et c'est un acte de cette faculté qui constitue sa malice, en sorte que c'est une erreur « libre », ou mieux délibérée; enfin « l'obstination » dans l'erreur est un élément nécessaire de l'hérésie, et c'est même ce qui en fait la malice spécifique. Il faut, en outre, pour qu'il y ait hérésie proprement dite, que l'erreur soit contraire directement et immédiatement à une vérité révélée, et proposée d'une manière certaine par l'Église, comme objet de foi. Voir Hérésie.

« L'erreur » strictement dite, ou la thèse « erronée », est opposée à une vérité qui n'est pas formellement révélée, en elle-même, mais qui est conclue évidemment d'un dogme par la raison, en sorte qu'elle se trouve contraire au dogme seulement d'une façon médiate, à savoir, par l'intermédiaire d'une autre vérité légitimement déduite d'une vérité révélée. Faisons d'ailleurs observer que celui qui soutient une thèse erronée est également dit « suspect d'hérésie » et est présumé lui-même hérétique. Cf. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg en Brisgau, 1910, t. I, n. 417.

La proposition est « proche de l'hérésie », si le dogme lui-même auquel elle est dite contraire n'est pas absolument hors de doute, parce que la définition de l'Église n'est pas tout à fait évidente, ou si cette opposition avec le dogme n'est pas pleinement manifeste, ou encore, si la vérité qu'elle combat est seulement « proche de la foi ». Bien plus, on n'a pas coutume de censurer une proposition de cette note de « proche de l'hérésie », si déjà elle n'est pas en même temps et d'une manière certaine « erronée » au sens expliqué plus haut.

Une thèse est dite « proche de l'erreur », si elle est opposée à une vérité qui, avec une grande probabilité, est conclue d'une doctrine révélée.

Enfin, la proposition est « téméraire », si elle est contraire à l'enseignement communément reçu dans l'Église, sans qu'elle s'appuie d'ailleurs sur des arguments sérieux.

III. Au point de vue des contrats. — L'erreur peut affecter plus ou moins le consentement dans les contrats selon qu'elle atteint directement la substance du contrat lui-même, ou, ce qui revient au même, rejaillit sur la substance du contrat, ou bien, porte seulement sur des accidents; selon qu'elle est antécédente, incidente ou concomitante; enfin, selon qu'elle est simple, ou qu'elle procède du dol et de la fraude.

L'erreur porte sur la substance du contrat, ou rejaillit sur la substance du contrat, lorsqu'elle vise l'objet même du contrat ou sa nature; lorsqu'elle intéresse l'espèce du contrat, par exemple, donation au lieu de

vente; enfin, lorsqu'elle porte sur une qualité de la chose, qui est voulue avant tout, et même plutôt que la chose elle-même, prise dans sa nature. L'erreur peut être, en outre, antécédente et donner cause au contrat; ou bien elle peut n'être qu'incidente; ou, enfin, si la volonté se comporte indifféremment touchant l'objet du contrat, à propos duquel il y a eu erreur, celle-ci est dite simplement concomitante. Enfin, l'erreur peut se compliquer, dans son origine, de dol ou de fraude, de la part d'un des contractants; ou bien elle peut exister sans qu'il y ait eu aucune fraude chez l'un ou l'autre contractant.

Or : 1° toute erreur portant directement sur la substance, ou rejaillissant sur la substance du contrat, rend invalide le contrat lui-même; en effet, le consentement manque alors directement son objet, et fait ainsi complètement défaut; peu importe d'ailleurs que, si l'erreur avait été connue, le consentement aurait eu lieu quand même, car, dans les contrats, il faut toujours considérer ce qui est fait et non ce qui aurait été fait. 2° L'erreur qui ne rejaillit pas sur la substance du contrat, mais donne pourtant cause à celui-ci, rend invalides, ou au moins résiliables au for de la conscience, les contrats gratuits, mais non les contrats onéreux, pour lesquels il faut simplement se conformer aux dispositions des lois positives. Cf. Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XVII, n. 33. La raison est que, dans les contrats gratuits, une erreur antécédente peut plus facilement affecter la substance du consentement, puisque alors l'objet lui-même est supposé venir de la seule libéralité du contractant. Au contraire, dans les contrats onéreux, où la part d'obligation est la même de chaque côté, il est juste que, pour l'erreur d'une partie, l'autre partie ne supporte pas le dommage de la nullité du contrat. Toutefois, d'après Lessius, *loc. cit.*, la partie qui est dans l'erreur ne serait pas tenue, au for de la conscience, à l'accomplissement du contrat si la chose était encore intacte, pourvu qu'elle compensât vis-à-vis de l'autre partie contractante le dommage qui pourrait en résulter. En outre, si l'erreur qui a donné cause au contrat procédait du dol ou de la fraude de la part d'un des contractants, le contrat lui-même serait résiliable aux dépens du fraudeur. Cf. Lessius, *loc. cit.*, n. 29.

3° L'erreur qui ne rejaillit pas sur la substance du contrat, ni ne donne cause au contrat, ne rend ni invalide ni résiliable le contrat lui-même.

Mais que dire en particulier de l'erreur touchant la personne avec laquelle s'effectue le contrat, ou bien touchant le motif du contrat, ou enfin, touchant la détermination de la chose dans le contrat? 1. Si l'erreur porte sur la personne elle-même avec laquelle s'effectue le contrat, elle doit être, en principe, tenue pour substantielle dans les contrats gratuits, mais non dans les contrats onéreux, à moins que la personne ne constitue la matière même du contrat, comme nous le verrons bientôt à propos du mariage. Voir ERREUR, EMPÊCHEMENT DE MARIAGE. 2. Si l'erreur vise le motif du contrat, ou bien ce motif se trouve seulement impulsif, et alors l'erreur ne fait rien au contrat si ce n'est pour le contrat gratuit qu'elle peut rendre résiliable; ou bien le motif est vraiment déterminant et final, et, dans ce cas, l'erreur rend invalide ou résiliable le contrat, même onéreux, pourvu toutefois que le motif en question ait été manifesté à l'autre partie contractante. 3. Si l'erreur porte sur la détermination ou la désignation qui a été faite de la chose dans le contrat, ou bien l'erreur concerne la qualité, et alors le contrat n'est pas invalide, à moins que l'erreur ne rejaillisse sur la substance; ou bien l'erreur vise la quantité, et, de nouveau, il faut distinguer deux cas : ou la chose a été désignée d'une manière purement démonstrative, c'est-à-dire, en premier lieu, la chose elle-même, et ensuite, de façon seulement secondaire, la quantité, par exemple : tel terrain, situé à tel endroit, et mesurant 1000 mètres carrés; dans ce cas, l'erreur sur la quantité ne change rien au contrat, en sorte que toute la chose est due, malgré que la quantité puisse être supérieure à la désignation; ou bien la chose a été désignée d'une manière taxative, c'est-à-dire d'abord la quantité, et ensuite la chose elle-même, par exemple, 1000 mètres carrés de terrain; et, dans ce cas, l'erreur sur la quantité modifie l'obligation du contrat, en sorte que l'excédent en plus de la quantité désignée n'est pas dû, à moins que d'après les circonstances il n'en appert autrement de l'intention du contractant. Cf. Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 1263, 1279; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, Rome, 1904, t. I, n. 1047.

S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XVII; Bossuet, *Traité de la connaissance de Dieu*, c. I, n. 16; Stuart Mill, *Logique*, l. V, c. I, a. 3; Jaffre, *Cours de philosophie*, Lyon, 1878, p. 75 sq.; Ginebra, *Elementos de filosofia*, Santiago de Chili, 1887, p. 57; Castelein, *Cours de philosophie, Logique*, Bruxelles, 1901, p. 229, 231, 232, 241; Mercier, *Cours de philosophie*, Louvain, 1902, t. I, n. 141; Willems, *Institutiones philosophiæ*, Trèves, 1906, p. 119 sq., 445 sq.; Boirac, *Cours de philosophie*, Paris, 1907, p. 473.

Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. XVII, n. 29, 33; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, Rome, 1896, part. I, n. 48 sq.; E. Berardi, *Praxis confessariorum*, Faenza, t. II, n. 520; Clément Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, Rome, 1904, t. I, n. 1046 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. I, n. 417, 1261 sq., 1279.

E. VALTON.

II. ERREUR, EMPÊCHEMENT DE MARIAGE. — I. L'empêchement d'erreur en général. II. L'empêchement d'erreur à propos de la condition servile.

I. L'EMPÊCHEMENT D'ERREUR EN GÉNÉRAL. — 1° *Notions préliminaires.* — L'erreur, nous l'avons dit, col. 435, est une fausse science, *falsa rei apprehensio*, et réside dans l'intelligence, comme dans son sujet, qui se forme de la chose une idée, ou mieux, un jugement inexact, tandis que l'ignorance est un défaut de science, et ne comporte aucune idée positive touchant son objet.

Or, outre les divisions de l'erreur, que nous avons signalées à propos des contrats en général, à savoir : l'erreur substantielle, qui affecte la substance même du contrat ou l'objet essentiel du consentement, et l'erreur accidentelle qui porte seulement sur des accidents, l'erreur antécédente ou celle qui donne cause au contrat, et l'erreur simplement incidente, ou concomitante, voir col. 446, nous observerons, à propos du contrat de mariage, trois grandes classes d'erreur, à savoir : l'erreur de fait, qui peut porter sur la personne elle-même, ou sur ses qualités; l'erreur de droit, qui peut porter sur l'objet formel du mariage et le droit mutuel que se donnent les époux touchant les relations charnelles, ou bien sur les propriétés essentielles du contrat matrimonial, telles que son indissolubilité ou son unité qui comprend également la fidélité conjugale; et l'erreur, tantôt de droit, tantôt de fait, touchant la validité du mariage lui-même, c'est-à-dire quand l'un des contractants juge que son mariage est nul à cause d'un empêchement qu'il suppose exister alors qu'il n'en est rien en réalité.

Mais, avant d'étudier l'empêchement d'erreur dans le mariage proprement dit, nous allons examiner les effets de l'erreur dans les fiançailles.

2° *L'erreur dans les fiançailles.* — Si l'erreur porte sur la personne elle-même, ou sur sa condition servile, ou bien sur une qualité de la personne qui aurait été recherchée par le contractant comme une condition *sine qua non*, ou enfin sur une qualité qui rejaillirait sur la substance du contrat, en sorte que l'erreur se transformerait en une erreur sur la personne, dans

tous ces divers cas, il faudrait conclure à l'invalidité des fiançailles. Car toutes ces erreurs constituent un empêchement dirimant pour le mariage lui-même, donc, cela vaut à plus forte raison des fiançailles.

Mais, hors les cas sus-mentionnés, l'erreur touchant la qualité de la personne ne peut avoir pour effet de rendre invalides les fiançailles, soit que cette erreur ait été simplement concomitante, soit qu'elle ait donné cause au contrat, soit même qu'elle ait procédé du dol et de la mauvaise foi de l'un des contractants, car étant donné même que, si elle avait connu la vérité, la partie intéressée n'aurait pas consenti au contrat des fiançailles, en fait, pourtant, elle a donné son consentement, et, dans les contrats, nous l'avons déjà observé, il ne faut pas considérer ce que le contractant aurait fait, dans telle ou telle hypothèse, mais bien ce qu'il a fait en réalité.

Cependant, faut-il admettre, dans l'espèce, un cas de résiliation pour le contrat des fiançailles? Tous les auteurs reconnaissent que l'erreur sur la qualité de la personne, si elle a véritablement donné cause au contrat, encore qu'elle n'invalide point, dès le principe, les fiançailles, peut être, pour la partie qui en est la victime, une cause légitime de solliciter la résiliation de l'engagement, une fois que la vérité lui est apparue. Au contraire, si ladite erreur a été simplement concomitante, en sorte que, nonobstant la vérité connue, la partie intéressée aurait donné quand même son consentement, les fiançailles restent fermes et ne peuvent être résiliées. Observons d'ailleurs que, même dans le premier cas, si la partie contractante qui a été victime de l'erreur se trouve exonérée de son obligation, elle ne perd pas, pour cela, le droit de maintenir son consentement. Mais toute la difficulté consiste à savoir dans quel cas l'erreur sur la qualité de la personne doit être regardée comme donnant cause au contrat, et quand est-ce que la partie victime de l'erreur se trouve ou non dans cette disposition que, même si elle avait connu la vérité, elle aurait donné son consentement. Or, nous n'avons pas d'abord à examiner la question au point de vue du for interne, où la solution ne peut dépendre que de la conscience; et, pour ce qui est du for externe, la chose doit être laissée à la prudence du juge, auquel il appartient de peser les diverses circonstances pour voir s'il peut, avec une probabilité suffisante, s'en remettre à la déclaration de la partie intéressée. A titre d'exemple, on peut indiquer, avec la plupart des canonistes, quelques cas où l'erreur sur la qualité peut être tenue comme ayant donné cause au contrat. Ainsi quand le fiancé pense que sa future est vierge, alors qu'elle a déjà été corrompue, même par violence, son erreur peut être regardée, en principe, comme ayant donné cause au contrat, et il a le droit d'en solliciter la résiliation, car on ne doit pas présumer qu'il ait voulu se fiancer avec une personne déjà possédée par un autre. On ne devrait cependant pas en dire autant de la femme, si son fiancé avait déjà péché avant les fiançailles, et son erreur, si elle existait, devrait être tenue pour simplement concomitante, à moins que l'homme n'ait déjà eu des enfants d'une autre femme, ou qu'il n'ait entretenu des relations de concubinage avec elle, ou qu'il ne soit vraiment de mœurs perdues, car alors on pourrait présumer qu'une fiancée honnête n'aurait point voulu s'unir à un tel homme. De même, si une partie contractante avait pensé se fiancer avec une personne de convictions religieuses, ou bien elle-même serait établie dans ces convictions, et alors son erreur pourrait être considérée comme ayant donné cause au contrat; ou bien, au contraire, elle serait également antireligieuse, et, dans ce cas, il faudrait examiner la question de plus près, etc. Cependant, une certitude absolue de l'erreur ne saurait être requise pour que puisse cesser l'obligation des fiançailles et il suffit parfois d'un soupçon sérieusement probable ou fondé pour obtenir la résiliation du contrat. Cf. S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, Ratisbonne, 1847, l. VI, n. 865, 878; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1885, l. IV, tit. I, n. 6; Gasparri, *De matrimonio*, Paris, 1904, t. I, n. 139 sq.

3° *L'erreur au sujet du mariage.* — 1. *L'erreur de fait.* — L'erreur de fait peut exister, dans le mariage, avons-nous dit, ou bien touchant la personne, ou bien touchant la qualité.

a) L'erreur touchant la personne, soit qu'elle soit antécédente ou concomitante, invincible ou vincible, rend le mariage invalide, pour défaut de consentement, et elle doit ainsi être tenue pour substantielle. En effet, la substance du mariage comporte une personne présente et déterminée. D'où il suit que celui qui contracte mariage avec Marthe, croyant que c'est Marie, n'a vraiment pas l'intention de contracter avec la première, et ne contracte pas en réalité, encore que, s'il avait connu la vérité, il n'en aurait pas moins contracté. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXX, q. I, a. 2; Sanchez, *De matrimonio*, Nuremberg, 1706, l. VII, dist. XVIII, n. 12; Pirhing, *Jus canonicum*, Dillingen, 1722, l. IV, tit. I, n. 160; Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, Salzbourg, 1716, l. IV, part. III, c. II, n. 166; Schmalzgrueber, *Sponsalia et matrimonium*, Ingolstadt, 1726, l. IV, tit. I, n. 440. Notons, en passant, qu'il n'en va pas ainsi pour les autres sacrements, par exemple, le baptême et la confirmation, qui ne sont pas invalides à cause d'une erreur touchant la personne, car ces sacrements opèrent leur effet sur la personne présente, quelle qu'elle soit; et, dans l'espèce, ils ne seraient invalides qu'autant que l'intention du ministre porterait expressément sur telle personne plutôt que telle autre, au quel cas le ministre pourrait commettre une faute grave. Cf. Gasparri, *op. cit.*, t. II, n. 890; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. II, n. 38.

b) L'erreur touchant la qualité de la personne, encore que cette erreur soit antécédente ou donne cause au contrat, bien plus, qu'elle provienne du dol ou de la mauvaise foi de la partie contractante, ne rend point, par elle-même et en principe, le mariage invalide. Tel est l'enseignement commun des canonistes. Cf. Sanchez, *loc. cit.*, n. 18; Pirhing, *loc. cit.*, n. 162; Schmalzgrueber, *loc. cit.*, n. 447 sq.; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, Munich, 1706, l. IV, tit. I, n. 215; Pichler, *Jus canonicum*, Venise, 1758, l. IV, tit. I, n. 105. La raison est que l'erreur en question n'empêche point le volontaire quant à sa substance, mais seulement de quelque manière, à savoir, touchant les accidents de la personne; aussi bien le consentement substantiel reste-t-il intact, touchant la personne elle-même qui constitue l'objet essentiel du contrat. D'ailleurs, si l'erreur touchant les qualités de la personne devait vicier radicalement le consentement matrimonial, il faudrait résilier la plupart des contrats matrimoniaux, au grand dommage de l'ordre public, car il existe peu de mariages où ne se glisse quelque erreur accidentelle de ce genre.

Toutefois, nous avons dit que l'erreur touchant la qualité de la personne ne rendait point le mariage invalide, « par elle-même et en principe ». En effet, il se rencontre deux cas où cette erreur peut vicier le consentement matrimonial, à savoir : *a*. Si le contractant vient à lier son consentement, d'une manière actuelle ou simplement virtuelle, extérieurement ou intérieurement, à telle ou telle qualité de la personne avec laquelle il contracte, comme à une condition proprement dite et *sine qua non*, exprimée par les particules « si, pourvu que, à moins que ». Mais, au for externe, il est nécessaire de prouver, avant de

prononcer la nullité du mariage pour cause d'erreur, que la dite qualité a été vraiment recherchée par le contractant comme une condition sans laquelle il n'aurait point donné son consentement. Cf. Lehmkuhl, *op. cit.*, n. 961. *b.* Si l'erreur touchant la qualité rejaillit sur la personne elle-même, car alors elle équivaut à une erreur touchant la personne. Mais le point difficile est de fixer quand est-ce que l'erreur sur la qualité rejaillit sur la personne. En effet, le droit canonique ne détermine aucune qualité qui puisse rejaillir ainsi sur la personne, si ce n'est celle de la condition servile, dont nous parlerons plus loin. C'est pourquoi les juristes discutent longuement sur ce thème. Cf. Sanchez, *loc. cit.*, n. 26 sq.; Pichler, *loc. cit.*, n. 105. Cependant on peut dire, avec l'opinion la plus commune, que l'erreur touchant la qualité doit être regardée comme rejaillissant sur la personne si cette qualité constituait, dans l'esprit du contractant, la détermination ou la désignation individuelle de la personne, par ailleurs inconnue, par exemple, si quelqu'un voulait contracter avec la fille aînée qu'il ne connaîtrait que sous ce qualificatif, et qu'on lui présentât la cadette, le mariage devrait être tenu pour invalide. Cf. S. Thomas, *op. cit.*, dist. XXX, q. 1, a. 2, ad 3um; Bangen, *De sponsalibus et matrimonio*, Munich, 1860, tit. 1, p. 84 sq.; Santi, *Prælectiones juris canonici*, Ratisbonne, 1898, l. IV, tit. 1, n. 137; Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, Louvain, 1893, n. 112; Sebastianelli, *De re matrimoniali*, Rome, 1897, n. 47; Gasparri, *loc. cit.*, n. 896 sq. Mais il faut remarquer que si, dans le cas précité, l'intention du contractant ne s'était pas principalement dirigé sur la personne précisément en tant que fille aînée, l'erreur ne devrait plus être regardée comme substantielle. Aussi bien convient-il de donner, avec d'autres auteurs, cette règle complémentaire : que l'erreur touchant la qualité de la personne rejaillit sur la personne elle-même lorsque la qualité en question se trouve recherchée comme la fin du mariage, et que le contrat matrimonial est l'unique moyen de réaliser cette fin, c'est-à-dire d'obtenir la susdite qualité. Cf. Gobat, *Theolog. experiment.*, t. IX, n. 113, cité par Pichler, *loc. cit.*, et Bangen, *loc. cit.*, p. 85; Lehmkuhl, *loc. cit.*, n. 963.

2. *L'erreur de droit.* — L'erreur de droit, soit qu'elle porte sur l'essence et l'objet formel du mariage, soit qu'elle vise une propriété essentielle du mariage, ou encore son caractère sacramentel, ne doit pas être tenue pour une erreur substantielle et ne rend pas invalide le contrat matrimonial, à moins que celui qui tient cette erreur n'ait l'intention positive de contracter d'après son concept erroné, par exemple, touchant le divorce, ou, autrement dit, ne soumette son consentement à cette idée fausse comme à une condition proprement dite; en effet, si cette intention contraire et positive n'y vient faire obstacle, il suffit que le contractant ait la volonté générale de contracter un mariage véritable, comme Dieu l'a institué, ou même simplement, un mariage conforme à celui que les autres ont coutume de contracter; et on doit dire que cette volonté générale a pour vertu de remédier à l'erreur privée, en question, et de l'absorber en quelque sorte. En particulier, pour ce qui regarde l'erreur à propos du droit mutuel que doivent se donner les époux touchant les relations charnelles, elle ne saurait être présumée, au for externe, lorsque les époux ont atteint l'âge de la puberté, et la preuve ne pourrait être que difficilement établie, d'autant plus que la nature se charge ordinairement elle-même d'enseigner ces choses. Cf. Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, Rome, 1750, l. XIII, c. XXII, n. 7; Décrets de la S. C. de la Propagande, en 1852, et du Saint-Office, en 1868, 1892; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruxelles, 1903, p. 57 sq.

3. *L'erreur touchant la validité du mariage.* — Cette erreur se vérifie lorsque les deux parties contractantes, ou l'une d'elles seulement, croient qu'il existe quelque empêchement dirimant, et que le mariage est invalide, alors qu'en fait, aucun obstacle juridique ne s'oppose à la validité du contrat. Or, doit-on dire qu'une telle erreur exclut le consentement matrimonial véritable? Certains auteurs pensent que dans le cas où le contractant est de mauvaise foi, le consentement matrimonial ne peut être réel, encore qu'en fait il n'existe aucun empêchement; et ils appliquent ce principe même lorsqu'il s'agit simplement d'un empêchement de droit ecclésiastique. La raison, d'après eux, est que le volontaire ne peut avoir pour objet une chose impossible; et, dans la pensée des contractants, le mariage en question apparaît juridiquement impossible. Cf. Perrone, *De matrimonio christiano*, Rome, 1858, l. II, a. 1; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus*, Naples, 1866, t. II, 327, n. 3; Gury, *Theologia moralis*, Rome, 1864, t. II, n. 895. Cette opinion ne nous paraît pas recevable, car rien n'empêche que la partie contractante, nonobstant son faux jugement touchant l'existence d'un empêchement dirimant, ne donne un véritable consentement matrimonial, et ne veuille, dans sa pensée, s'obliger par rapport au droit conjugal, soit qu'elle fasse alors abstraction de la loi de l'empêchement, soit que par quelque raison, absurde sans doute, elle cherche à s'en excuser, soit qu'elle espère pour l'avenir obtenir un arrangement de sa situation, etc. D'ailleurs, une réponse de la S. C. de la Propagande au vicaire apostolique de Constantinople, du 1er octobre 1785, vient confirmer cette interprétation : à propos de ceux qui avaient bien la volonté de prendre une véritable épouse, mais qui se trouvaient dans l'erreur en pensant qu'il ne suffisait pas, pour la validité de leur mariage, de se présenter devant un juge turc, étant toutefois dans la disposition de contracter un vrai mariage, au cas où ils auraient appris que leur démarche était efficace, la S. C. répondit que les mariages en question devaient être tenus pour valides, pourvu qu'il n'y eût point d'autre empêchement canonique; ajoutant que, dans le cas exposé, on ne pouvait douter de l'existence du consentement vrai, légitime, interne et réciproque des contractants.

En outre, le pape Boniface VIII reconnaît que les mariages nuls à cause d'un empêchement dirimant venant de l'inhabilité des personnes, par exemple, en raison de la consanguinité, de l'affinité, de l'impuissance, du vœu, pourvu que la nullité ne découlât point d'un défaut de consentement, peuvent produire un effet juridique spécial qui est l'empêchement d'honnêteté publique. Sexte, tit. *De sponsalibus*, c. un. Ainsi donc Boniface VIII admet la possibilité du contrat et du consentement matrimonial en dépit des empêchements en question existant d'ailleurs réellement. A plus forte raison doit-on conclure à la possibilité d'un véritable consentement matrimonial, si lesdits empêchements ne sont que putatifs, et si le contractant croit faussement à leur existence. Notons d'ailleurs que, d'après le style canonique, Boniface VIII entend par le terme général de *sponsalibus* aussi bien le mariage proprement dit, *sponsalia de præsenti*, que les fiançailles, *sponsalia de futuro*. Ajoutons enfin que notre sentiment, dans la question présente, se trouve corroboré par la pratique de l'Église qui, plus d'une fois, dispense de l'obligation de renouveler le consentement, et accorde la *sanatio in radice* en faveur de ceux même qui ont contracté de mauvaise foi un mariage invalide à cause d'un empêchement réel de droit ecclésiastique, reconnaissant ainsi que le premier consentement a été un véritable consentement matrimonial; donc, *a fortiori*, s'il s'agit de quelque empêchement qui n'existe que dans la pensée erronée

du contractant. Or, toutes ces raisons trouvent également leur application à propos des empêchements dirimants de droit divin, si du moins ils sont simplement putatifs; car, là encore, rien ne s'oppose à ce que le contractant qui, par erreur, croit à l'existence d'un empêchement de ce genre n'émette un vrai consentement matrimonial. Aussi bien trouvons-nous à l'appui de cette doctrine une décision de la S. C. du Concile, *in Singruensi*, 9 septembre 1752, qui, au sujet d'un individu ayant contracté mariage, en pensant que sa première épouse vivait encore, alors qu'en réalité elle était déjà morte, répondit que le mariage en question était valide. Doit-on aller plus loin et admettre la possibilité d'un consentement matrimonial véritable, quoique juridiquement inefficace, même lorsque l'empêchement de droit divin existe en réalité? La question est très discutée, tout en restant d'ailleurs purement théorique, car, en pratique, les mariages contractés dans ces conditions ne peuvent bénéficier de la dispense *in radice*, ainsi que l'a formellement décrété le Saint-Office le 2 mars 1904. Or, en dépit de cette décision, et pour les raisons données plus haut, dont la portée est générale (voir spécialement la décrétale citée de Boniface VIII), certains canonistes font remarquer que, même dans le cas en question, rien ne s'oppose à ce que le contractant ne donne un consentement matrimonial proprement dit, physiquement, ou mieux, psychologiquement parlant, quoique ce consentement ne puisse constituer un mariage véritable, tombant lui-même sur une matière inapte, au point de vue juridique. Pour ce qui concerne l'objection tirée du décret du Saint-Office, Gasparri, *loc. cit.*, n. 907, observe que ce décret n'est pas absolument péremptoire, et qu'il est permis de dire que si la S. C. n'admet pas, dans l'espèce, la possibilité de revalider le mariage sans le renouvellement du consentement, par exemple, lorsqu'il s'agit d'un mariage invalide dès le principe à cause d'un empêchement de lien qui a fini ensuite par disparaître, c'est précisément à cause de la controverse des docteurs touchant la possibilité du consentement matrimonial dans le cas d'un empêchement de droit divin; qu'en outre, même si le Saint-Office avait voulu fonder son décret sur la raison tirée de l'impossibilité d'un consentement matrimonial véritable, dans l'hypothèse, il faudrait en conclure que, sans doute, le décret lui-même serait obligatoire, mais non l'argument qui aurait pu motiver la décision des cardinaux, surtout si cet argument n'a pas été exprimé ou n'a pas été le seul invoqué.

L'empêchement d'erreur, qui rend invalide le mariage, découle du *droit naturel*, comme il appert clairement, car si le consentement véritable et délibéré est requis par droit naturel comme l'élément constitutif du contrat matrimonial, il s'ensuit que l'erreur qui s'oppose à son émission, est elle-même contraire au droit naturel.

Dans le droit civil français, l'erreur touchant la personne physique ou civile constitue un empêchement dirimant et rend le mariage nul, d'une nullité relative, c'est-à-dire qui s'appuie sur le bien privé, en sorte qu'elle puisse être invoquée seulement par certaines personnes et être compensée avec le temps. « Lorsqu'il y a eu erreur dans la personne, le mariage ne peut être attaqué que par celui des deux époux qui a été induit en erreur. » Code civil, a. 180. Cf. Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil*, Paris, 1899, t. I, n. 592 sq.

II. L'EMPÊCHEMENT D'ERREUR TOUCHANT LA CONDITION SERVILE. — 1° *Définition.* — L'erreur au sujet de la condition servile se rapporte à l'erreur touchant la qualité de la personne, voir plus haut, et consiste en ce que l'une des parties, libre d'ailleurs, contracte mariage avec l'autre partie, qu'elle croit être libre, alors qu'en réalité elle est esclave et dans une condition servile. Or, sous le nom de « condition servile », il faut entendre l'esclavage proprement dit, où les sujets sont réputés de simples choses, *mancipia*, qui peuvent être vendues ou louées par leurs maîtres, forme d'esclavage très en vigueur chez les peuples anciens, par exemple, chez les Romains, mais qui n'existe plus guère aujourd'hui, à l'exception de certains pays infidèles. Aussi bien ne pourrait-on appliquer ce qualificatif aux simples serviteurs domestiques, *famuli domestici*, ni à ceux qui sont attachés à la glèbe, *servi glebæ addicti*, tels qu'on les rencontrait, il y a quelques années, dans l'empire russe, et qu'on les retrouve, aujourd'hui encore, groupés autour de certaines « haciendas » mexicaines, ni même aux malheureux, *servi pœnæ*, qui sont condamnés à la prison perpétuelle ou aux travaux forcés. En effet, le droit ne s'est occupé que des « esclaves » de la première catégorie à propos du mariage.

2° *Histoire.* — Dans le droit *hébraïque*, la condition servile ne constituait pas un empêchement de mariage, et les esclaves hébreux pouvaient licitement et validement contracter soit entre eux, soit même avec des hébreux qui étaient libres. Bien plus, si le maître donnait sa fille en mariage à l'esclave, ou bien s'il permettait à son esclave de contracter avec une personne libre, il le délivrait lui-même par le fait même. Dans le droit *romain d'avant Justinien*, on ne reconnaissait aucun mariage légitime d'esclaves, ni même le *concubinatus;* seul était admise l'union dite *contubernium*, qui restait d'ailleurs tout entière soumise à la volonté du maître. En outre, les unions des *ingenui* de quelque condition avec les esclaves étaient proscrites par des lois sévères. Dans le droit des *Germains*, l'esclave ne jouissait pas de la personnalité juridique, il était même réputé une simple chose, *mancipium*, en sorte qu'aucun mariage légitime ne pouvait avoir lieu entre un esclave et une personne libre. Toutefois les lois des Germains admettaient une certaine union naturelle des esclaves entre eux, *litem, aldionem.* L'*ancien* droit *ecclésiastique* travailla peu à peu à extirper la plaie sociale de l'esclavage, et à rétablir les principes fondamentaux du droit naturel. Déjà, en effet, au III^e^ siècle, le pape saint Calixte déclara formellement la validité et la licéité du mariage des matrones avec les esclaves, nonobstant les dispositions du droit impérial. Cependant, jusqu'au VIII^e^ siècle, l'Église, par prudence, réclama le consentement du maître pour que le mariage des esclaves fût valide. Enfin, au XII^e^ siècle, le pape Adrien IV décréta que les esclaves pouvaient licitement et validement contracter mariage, même à l'insu et contre le gré de leurs maîtres, tout en n'étant point pour cela émancipés de la servitude : *Inter servos non debent matrimonia mullatenus prohiberi. Etsi dominis contradicentibus et invitis contracta fuerint nulla ratione propter hoc sunt ecclesiastico judicio dissolvenda. Debita tamen consueta officia servilia non ex hoc minus sunt propriis dominis exhibenda*, l. IV, tit. *De conjugio servorum*, c. I. De là, une seule exception fut retenue des dispositions du droit civil à propos du mariage des esclaves, à savoir : le cas d'erreur chez la partie libre touchant la condition servile de l'autre partie contractante : *non negatur ingenuam posse nubere servo, sed dicitur quod si nescitur esse servilis conditionis, libere potest dimitti, cum servitus ejus fuerit deprehensa.* Décret de Gratien, caus. XXIX, q. II. Cf. Giraldi, *Expositio juris pontificii*, Rome, 1830, part. I, sect. 700.

3° *L'empêchement matrimonial.* — L'erreur touchant la condition servile constitue un empêchement matrimonial dirimant, ainsi qu'il ressort du c. II, *Proposuit*, du tit. IX, *De conjugio servorum*, l. IV des Décré-

tales : *Mandamus, quatenus, si constiterit, quod idem vir præfatam mulierem, postquam eam audivit esse ancillam, carnaliter cognovit, ipsum monitione præmissa compellatis, ut eam sicut uxorem maritali affectu pertractet. Si vero aliter fuerit, et sententiam divortii proferri contingat, mulieri pecuniam, quam præfato viro pro dote concessit, restitui faciatis.* Or, pour que se vérifie l'empêchement de condition servile, il faut : 1. qu'il s'agisse d'un cas d'esclavage proprement dit, chez l'un des contractants, au sens précis du mot que nous avons défini plus haut; 2. que l'autre partie soit au contraire vraiment libre, car, si les deux contractants partageaient la même condition servile, le mariage serait certainement valide; 3. que la partie libre, au moment du contrat, ignore réellement la condition servile de son conjoint, et émette ainsi son consentement sous l'influence de cette erreur.

De là il appert clairement que l'empêchement d'erreur touchant la condition servile est de *droit ecclésiastique*, en sorte qu'il ne peut exister que vis-à-vis de personnes baptisées. Aussi bien ne pourrait-on conclure que le susdit empêchement découle du droit naturel, car la condition servile est une qualité purement accidentelle qui ne saurait exclure absolument les éléments essentiels du contrat matrimonial. En outre, l'Église a attaché un empêchement dirimant à cette qualité, c'est sans doute pour de graves motifs, à savoir, afin que la partie libre ne contracte point, sous l'influence de l'ignorance et de l'erreur, un mariage dans lequel il y aurait une telle inégalité de conditions, et duquel pourraient surgir tant de difficultés, spécialement pour l'accomplissement des fins matrimoniales; mais elle a voulu en remettre le sort définitif au libre consentement de la partie libre : et c'est pour cette raison que l'empêchement en question peut être levé, sans dispense particulière, simplement en vertu de la ratification du consentement de la part du contractant qui a été victime de l'erreur. Cf. Feije, *op. cit.*, n. 122 sq.

Corpus juris canonici, édit. Richter, Leipzig, 1839; Décret de Gratien, caus. XXIX, q. II; Décrétales de Grégoire IX, l. IV, tit. I, *De sponsalibus et matrimonio;* tit. IX, *De conjugio servorum;* Sexte, tit. *De sponsalibus*, c. un.; *Acta Sanctæ Sedis*, passim.

Benoît XIV, *De synodo diœcesana*, l. XIII, c. XXII, n. 7; S. Thomas, *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXX, q. I; Sanchez, *De matrimonio*, Nuremberg, 1706, l. VII, disp. XVIII, n. 12, 18, 26; Schmalzgrueber, *In Decretales Gregorii IX*, Ingolstadt, 1726, l. IV, tit. I, IX; Pirhing, *Jus canonicum*, Dillingen, 1722, l. IV, tit. I, IX; Wiestner, *Institutiones canonicæ*, Munich, 1706, l. IV, tit. I, IX; Pichler, *Jus canonicum*, Venise, 1758, l. IV, tit. I, IX; Schmier, *Jurisprudentia canonico-civilis*, Salzbourg, 1716, l. IV, part. III, c. II, n. 166 sq.; Zech, *De jure rerum ecclesiasticarum*, Ingolstadt, 1758, l. IV, § 311; Giraldi, *Expositio juris pontificii*, Rome, 1830, part. I, sect. 700; Giovine, *De dispensationibus matrimonialibus*, Naples, 1866, t. I, p. II, III; t. II, § 1327; De Angelis, *Prælectiones juris canonici*, Rome, 1885, l. IV, tit. I, IX; Santi, *Prælectiones juris canonici*, Ratisbonne, 1898 (édit. Leitner), l. IV, tit. I, IX; Feije, *De impedimentis et dispensationibus matrimonialibus*, Louvain, 1893, n. 105 sq.; Bangen, *De sponsalibus et matrimonio*, Munich, 1860, tit. II, p. 84 sq.; Mansella, *De impedimentis matrimonium dirimentibus ac de processu judiciali*, Rome, 1881, p. 3 sq.; Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, Paris, 1904, t. I, n. 67, 139; t. II, n. 888 sq.; Sebastianelli, *Prælectiones juris canonici, De re matrimoniali*, Rome, 1897, n. 47 sq.; Wernz, *Jus Decretalium*, Rome, 1900, l. IV, n. 242 sq.; De Becker, *De sponsalibus et matrimonio*, Bruxelles, 1903, p. 57 sq.; Justo Donoso, *Instituciones de derecho canonico*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, n. 242; Perrone, *De matrimonio christiano*, Rome, 1858, passim; Gury, *Theologia moralis*, Rome, 1864, t. II, n. 895 sq.; d'Annibale, *Summula theologiæ moralis*, Rome, 1896, part. III, § 444; Cl. Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, Rome, 1904, t. II, n. 1999 sq.; E. Berardi, *Praxis confessariorum*, Faenza, 1899, t. IV, n. 774; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. II, n. 961 sq.

Justinien, *Digest.*, V, IV, 1; *Institut.*, I, III, 2; Code civil, a. 180; Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil*, Paris, 1899, t. I, n. 592 sq.; Freisen, *Geschichte des canonischen Eherechts*, Paderborn, 1893, p. 276 sq.; Bouly de Lesdain, *Des nullités de mariage en droit romain et en droit français*, Paris, 1890, p. 106.

E. VALTON.

ESCHATOLOGIE. Ce nom, formé des deux mots grecs, τὰ ἔσχατα, les dernières choses, et λόγος, science, discours, est souvent employé de nos jours dans toutes les langues pour désigner l'ensemble des idées que les différents peuples ont eues sur les choses finales. Ainsi, on parle couramment de l'eschatologie des Égyptiens, des Babyloniens, des Perses, des Grecs, des Romains, etc., et on entend par là leurs idées sur l'immortalité de l'âme, la vie dans l'au-delà de ce monde, la récompense des bons et la punition des méchants.

Ce même terme est employé aussi, depuis quelques années, surtout en Allemagne et en Angleterre, pour désigner la partie de la théologie systématique, qui considère les fins dernières. Il sert de titre à des traités, qui sont les équivalents du traité *De novissimis*, des quatre principales fins dernières : la mort, le jugement, le ciel et l'enfer. Ainsi entendu, ce nom peut s'expliquer non seulement par la nature des choses qu'il désigne et que signifie son étymologie grecque, περὶ τῶν ἐσχάτων λόγος, traité des choses finales, mais encore par l'enseignement de l'Ecclésiastique, qui parle plusieurs fois, dans la version grecque, des ἔσχατα, c'est-à-dire de la mort et du jugement de Dieu après cette vie, VII, 36 (Vulg., 40); XXVIII, 6; XXXVIII, 20 (Vulg., 21). Dans le premier et le troisième de ces passages, le mot ἔσχατα est la traduction d'אַחֲרִית usité dans le texte hébreu récemment retrouvé.

Toutefois, les traités théologiques d'eschatologie embrassent une matière un peu plus vaste que les traités anciens *De novissimis*, et ils comprennent les choses finales qui concernent l'individu ou l'univers créé, sous les deux divisions d'eschatologie individuelle ou d'eschatologie générale, universelle ou cosmique. L'eschatologie individuelle, qui regarde le sort final de chaque individu, traite : 1° de la mort; 2° du jugement particulier; 3° du purgatoire; 4° du ciel; 5° de l'enfer. L'eschatologie générale, qui comprend tous les évènements futurs de la fin des temps, traite : 1° de la fin du monde et du second avènement du Sauveur; 2° de la résurrection des morts; 3° du jugement universel. Tous ces sujets ont eu déjà ou auront, dans ce dictionnaire, des articles spéciaux. C'est pourquoi nous n'en parlerons pas ici et nous nous bornons pour le moment à définir le nom *Eschatologie*, qui n'a pas encore généralement reçu droit de cité dans la théologie française. Il a cependant déjà été employé par M. J. Turmel, *Histoire de la théologie positive depuis l'origine jusqu'au concile de Trente*, Paris, 1904, p. 179, 250, 356, 485; par M. Labauche, *Leçons de théologie dogmatique, Dogmatique spéciale. L'homme*, Paris, 1908, p. 336-410. On commence à parler couramment de l'eschatologie de l'Ancien et du Nouveau Testament, de Jésus et des apôtres, de tel ou tel Père ou théologien. Voir, par exemple, J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 43, 51, 73, 93, etc.; 1909, t. II, p. 195, 333, 429; A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 175-206.

H. Oswald, *Eschatologie*, 5e édit., Paderborn, 1893; L. Atzberger, *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente*, Fribourg-en-Brisgau, 1890. Introduction, p. 1-13; Id., *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen*

Zeit, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 1-39; *Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1878, t. IV, p. 486-500; *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* de Hauck, Leipzig, 1898, t. V, p. 490-495; *The catholic encyclopedia*, New-York, 1909, t. V, p. 528-534. Voir plus haut, col. 119.

E. MANGENOT.

ESCLAVAGE. — I. Esclavage dans l'antiquité gréco-romaine. II. Esclavage aux premiers siècles de l'Église. III. Le servage. IV. L'esclavage sous les musulmans. V. L'esclavage en Amérique. VI. L'esclavage selon les théologiens. VII. Conclusions.

I. ESCLAVAGE DANS L'ANTIQUITÉ GRÉCO-ROMAINE. — Il n'y a lieu de considérer ici que l'esclavage du monde gréco-romain que le christianisme a trouvé devant lui. Tous les textes ont été diligemment recueillis dans l'ouvrage magistral de H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 2e édit., 3 in-8°, 1879 (refonte dernière d'un mémoire couronné en 1839 par l'Académie des sciences morales et politiques). Le livre de M. Paul Allard, *Les esclaves chrétiens*, reprend cette même question, au point de vue spécial de la transformation opérée par le christianisme. Voir du même auteur l'art. *Esclavage*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 4e édit., Paris, 1910, t. I, col. 1457-1522. Quiconque a tant soit peu approché ces questions est forcément tributaire de pareils ouvrages.

1° *Faits.* — Le nombre des esclaves assurément était très considérable. Athènes comptait 20 000 citoyens, 10 000 métèques et 400 000 esclaves, Corinthe en comptait 460 000, et Égine 470 000. Voir Wallon, t. I, p. 220-286. A Délos, d'ailleurs grand marché d'esclaves, il s'en vendit jusqu'à 10 000 en un jour. Mommsen, *Römische Geschichte*, t. II, p. 75. Les évaluations données pour Rome sont fort variables, et oscillent entre un million et 200 000. Friedländer, t. I, p. 53-60; Dobschütz, *Urchristliche Gemeinden*, p. 267. Athénée, VI, 104, observe qu'un seul Romain peut avoir à son service 10 000 ou 20 000 esclaves. Pline, *H. N.*, XXXIII, 135, cite un affranchi (mort en 8 avant Jésus-Christ) qui laissa 4 116 esclaves. Les victoires des Romains avaient amené à Rome des foules d'esclaves : Paul-Émile avait vendu 150 000 Épirotes, Marius après Aix 80 000 Teutons, après Verceil 20 000 Cimbres, César, après la conquête des Gaules, plus d'un million. Voir dans Marquardt, *La vie privée des Romains*, trad. V. Henry, 1892, t. I, p. 160 sq., les multiples emplois de la *familia rustica* et de la *familia urbana*.

La dure condition de l'esclave est affirmée par nombre de textes devenus classiques. Tacite, *Ann.*, XIV, 44 : *Postquam vero nationes in familiis habemus.* Un des 400 esclaves de Pedanius Secundus ayant tué son maître, malgré l'opposition du peuple, le sénat décide : *vetere ex more, familiam omnem, quæ sub eodem tecto mansitaverat, ad supplicium agi oporteret.* Le discours de Cassius à ce sujet est fort instructif. L'inscription d'Ancyre en Galatie (relative à la guerre de Sextus Pompée, 38-36 avant Jésus-Christ) portait : *Mare pacavi a prædonibus. Eo bello servorum, qui fugerant a dominis suis et arma contra rem publicam ceperant, triginta fere millia capta dominis ad supplicium sumendum tradidi*, Mommsen, *Res gestæ divi Augusti*, Berlin, 1883, p. LXXXX, et Appien ajoute, *De bello civili*, V, 131, que six mille esclaves, dont on n'avait point trouvé les maîtres, furent crucifiés, chacun dans la ville d'où ils avaient fui. Quelques vers des poètes expriment la dure situation des esclaves :

Janitor, indignum! dura religate catena. Ovide, *Am.*, I, [VI, 1.

Tuta sit ornatrix : odi, quæ sauciat ora
Unguibus, et rapta bracchia figit acu. Ovide, *Am.*, III, 239.

...Hic frangit ferulas, rubet ille flagello,
Hic scutica. Sunt quæ tortoribus annua præstent;
Verberat, atque habiter faciem linit, audit amicas.
Aut latum pictæ vestis considerat aurum
Et cœdit; longi relegit transversa diurni,
Et cœdit... Juvénal, VI, 480.

Pone crucem servo. — Meruit quo crimine servus
Supplicium? quis testis adest? quis detulit? Audi;
Nulla unquam de morte hominis cunctatio longa est.
O demens! ita servus homo est? nil fecerit, esto :
Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas!
Juvénal, VI, 205.

Noli minitari : scio crucem futuram mihi sepulcrum :
Ibimei sunt majores siti : pater, avos, proavos, abavos.
Plaute, *Miles gloriosus*, II, 4, 372 :

Sénèque dit aussi : *Virga murmur omne compescitur; et ne fortuita quidem verberibus excepta sunt : tussis, sternutamentum, singultus; magno malo ulla voce interpellatum silentium luitur. Epist.*, XLVII. Code justinien, VII, VI, 3 : *Si quis servum suum ægritudine periclitantem a sua domo publice egerit, neque ipse eum procurans, neque alii eum commendans, cum erat ei libera facultas...*

Dans une notable partie de l'Italie, les esclaves travaillent enchaînés : *vincti, compediti, alligati, ferratile genus.* A partir de la conquête de l'Italie, pour la culture des terres, puis pour les industries, on enferme la nuit, parfois nuit et jour, les esclaves dans les ergastules, prisons souvent souterraines. *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, art. *Ergastule.* Ces ergastules étaient parfois remplis de voyageurs arrêtés et détournés : *Rapti per agros viatores sine discrimine, liberi servique ergastulis possessorum supprimebantur*, Suétone, *D. Octavius Augustus*, 32, ou bien on recrutait leur population par de véritables guet-apens. Socrate, *H. E.*, l. V, c. XVIII, *P. G.*, t. LXVII, col. 611. Les esclaves que l'on vendait étaient exposés sur la catasta. Outre les divers supplices que les esclaves pouvaient encourir, on marquait au fer chaud les fugitifs. On a trouvé, à Brindisi, au cou d'un squelette un collier de chien avec l'inscription : *Fugi, tene me.* A Chieti, on a recueilli des *compedes* aux chevilles d'un squelette.

Les dangers moraux de l'esclavage n'étaient pas moins grands. Code théodosien, XV, VIII, 2 : *Lenones patres et dominos qui suis filiis vel ancillis peccandi necessitatem imponunt. Ibid.*, IX, 24 : *Parentum sæpe custodiæ nutricum fabulis et pravis suasionibus deluduntur.* Plaute, *Pseudolus*, I, v. 30 :

...Meus hic est quidem servos Pseudolus;
Hic mihi conrumpit filium, scelerum caput.

Tertullien rapporte une histoire terrible arrivée *Fusciano præfecto urbis : Cum infantes vestros alienæ misericordiæ exponitis, aut in adoptionem melioribus parentibus, obliviscimini, quanta materia incesti subministratur, quanta occasio casibus aperitur*, etc. *Adv. nationes*, l. I, c. XVI, *P. L.*, t. I, col. 581-582.

2° *Les idées.* — Le mépris de l'antiquité pour l'esclave est exprimé par le nom même qu'elle lui donne : « Il n'est pas douteux que le grec ἀνδράποδον (esclave) n'ait été formé par opposition à τετράποδον, » dit le traducteur de Marquardt, *La vie privée*, t. I, p. 195, note. Homère avait formulé catégoriquement la raison de ce mépris, *Odys.*, XVII, 322-323 :

ἥμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεὺς
ἀνέρος, εὖτ' ἂν μιν κατὰ δούλιον ἦμαρ ἕλησιν.

Dans le *De legibus* de Platon, Athénée, après avoir rappelé plusieurs défections en masse d'esclaves, conclut qu'il faut éviter de réunir trop d'esclaves d'une même nation; et aussi qu'il les faut bien former. Par égard pour eux? Pas uniquement, et beaucoup plus dans son propre intérêt : τρέφειν δ' αὐτοὺς ὀρθῶς, μὴ μόνον ἐκείνων ἕνεκα, πλέον δὲ αὑτῶν προτιμῶντας. *De legibus*, VI, édit. Didot, p. 368.

La pensée d'Aristote, malgré ses hésitations, est nettement esclavagiste : « Celui qui, par une loi de

nature, ne s'appartient pas à lui-même, mais qui, tout en étant homme, appartient à un autre, celui-là est naturellement esclave... Quand on est inférieur à ses semblables autant que le corps l'est à l'âme, la brute à l'homme; et c'est la condition de tous ceux chez qui l'emploi des forces corporelles est le seul et le meilleur parti à tirer de leur être, on est esclave par nature. Pour ces hommes-là, ainsi que pour les autres êtres dont nous venons de parler, le mieux est de se soumettre à l'autorité d'un maître... L'utilité des animaux privés et celle des esclaves sont à peu près les mêmes... Quoi qu'il en puisse être, il est évident que les uns sont naturellement libres et les autres naturellement esclaves, et que, pour ces derniers, l'esclavage est utile autant qu'il est juste. Du reste, on nierait difficilement que l'opinion contraire ne renferme aussi quelque vérité... On est maître, non point parce qu'on sait commander, mais parce qu'on a certaine nature; on est esclave ou homme libre par des distinctions pareilles. » *Politique*, trad. Barthélemy Saint-Hilaire, l. I, c. II, p. 16-23. Cf. *ibid.*, p. 43, 45, 93. Voir aussi *De cura rei familiaris*, I, 5, des conseils d'une sagesse humaine pour assurer un rendement maximum des esclaves.

On retrouve, dans Caton l'Ancien, cette même morale, d'où l'intérêt bannit certaines injustices; mais l'attention du vieux censeur à n'acheter que des esclaves jeunes, et qu'il fût encore possible de dresser : ὠνούμενος μάλιστα τοὺς μικροὺς καὶ δυναμένους ἔτι τροφὴν καὶ παίδευσιν ὡς σκυλάκας ἢ πώλους ἐνεγκεῖν, son attention à préférer les esclaves endormis comme instruments plus maniables, à les maintenir divisés : ἀεὶ δέ τινα στάσιν ἔχειν τοὺς δούλους ἐμηχανᾶτο καὶ διαφορὰν πρὸς ἀλλήλους, ὑπονοῶν τὴν ὁμόνοιαν καὶ δεδοικώς, la précision enfin avec laquelle il combinait quelque latitude et plus de rigueur, en vue d'un plus grand rendement : tout cela est étranger à toute espèce d'humanité. Plutarque, *Cato Major*, XXI.

De cette âpreté au gain et de ce mépris tranquille, il ne pouvait résulter aucune confiance mutuelle, et la maxime de Cicéron formulerait assez bien la relation des maîtres et des esclaves entre eux : *Quem metuit; quis, odit quem odit, periisse cupit. De officiis*, II. Pline le Jeune, après avoir raconté l'assassinat de Macedo, exprime une inquiétude naturelle chez les maîtres : *nec est, quod quisquam possit esse securus. Epist.*, III, 14.

Sous l'influence des philosophes stoïciens, on trouve l'expression d'autres idées. Sénèque a écrit le plus éloquent peut-être de ces plaidoyers d'une sagesse toute humaine : communauté de nature, origine fortuite de l'esclavage, injustice des traitements prodigués aux esclaves, véritable esclavage des hommes libres asservis à un vice, tout est exprimé avec relief : *Servi sunt? immo homines. Servi sunt? immo contubernales. Servi sunt? immo conservi; si cogitaveris tantumdem in utrosque licere fortunæ... ...Nescis qua ætate Hecuba servire cœperit... Nulla servitus turpior est quam voluntaria... Epist.*, XLVII. Cf. Dion Chrysostome, *Orat.*, XV; Macrobe, *Saturnales*, I, 11; ce dernier reproduit littéralement plusieurs phrases de Sénèque et ajoute force exemples de grandeur morale chez des esclaves.

L'idée d'une égalité réelle de tous les hommes était chère aux stoïciens; il n'y a de servitude déshonorante que la servitude volontaire des passions. Il se peut très bien concéder une efficacité relative de ces nouvelles manières de voir; mais à juger les philosophes par les témoignages qui émanent d'eux-mêmes, on voit combien leur action est imparfaite. Épictète juge son œuvre en pessimiste, et Lucien ne voit dans la plupart des philosophes qu'une matière à raillerie.

Hadrien défend de tuer volontairement un esclave; mais Spartien nous a dit les antécédents d'Hadrien : *Corrupisse eum Trajani libertos, curasse delicatos, eosdemque sepelisse per ea tempora, quibus in aula familiarior fuit, opinio multa firmavit.* Et à propos de la mort de son favori Antinoé, un historien écrivait : « L'affection d'Hadrien était un scandale, et sa douleur fut une honte. » Duruy, *Hist. des Romains*, t. V, p. 92. Trajan, lui aussi, adonné au vice grec, Duruy, *Hist. des Romains*, t. IV, p. 776, note 1, donnait en spectacle au peuple, durant les 123 jours de fête qui suivent son retour de Dacie, *innumerabiles gladiatores*. Et s'il y a, dans les lois de cette période impériale, trace indéniable de préoccupations étrangères aux âges précédents, *Dig.*, I, VI, 1; VII, I, 15; XVIII, I, 42; XL, IV, 4 : *humanitatis intuitu;* XLVIII, VIII, 2; XLVIII, XVIII, 1; Code justinien, II, XII, 10; IV, LVI, 2, etc., on songe malgré soi au : *Quid leges sine moribus?* Claude affranchit l'esclave malade que son maître rejette; c'est fort bien, mais où va habiter cet affranchi? Julien l'Apostat cherche à se procurer les manuscrits de l'évêque d'Alexandrie : « use auprès d'eux de tous les moyens, de tous les serments; ne te lasse point de mettre les esclaves à la torture. » *Œuvres*, trad. Talbot, 1863, p. 396. Un auteur moderne, après avoir rappelé les condamnations formulées contre l'esclavage par Cicéron, Sénèque et Lucien, ajoute : « Il semblerait donc qu'il n'y eût qu'un pas à faire pour affirmer la nécessité de mettre fin à un vice social si contraire à la nature et à l'humanité. Cependant, ni les philosophes, ni les moralistes ne franchirent ce pas; ils restèrent toujours, par rapport à la pratique, à la distance qui sépare une sentence philosophique d'une conclusion juridique. » Ch. Guignebert, *Tertullien*, p. 370.

3° *Les lois.* — Aux yeux de la loi, l'esclave est absolument dénué de droits. Marquardt, *La vie privée des Romains*, t. I, p. 209. C'est l'axiome : *Servile caput nullum jus habet. Dig.*, IV, V, 3, 1. Ulpien : *Quod attinet ad jus civile, servi pro nullis habentur : non tamen et jure naturali, quia, quod ad jus naturale attinet, omnes homines æquales sunt. Dig.*, L, XVII, 32. Gaius, I, 52 : *In potestate itaque sunt servi dominorum. Quæ quidem potestas juris gentium est; nam apud omnes peræque gentes animadvertere possumus dominis in servos vitæ necisque potestatem esse; et quodcumque per servum adquiritur, id domino adquiritur.* Gaius, II, 13 : *Corporales hæ sunt quæ tangi possunt, velut fundus, homo, vestis, aurum, argentum, et denique aliæ res innumerabiles. Dig.*, VI, I, 15, 3. *Si servus petitus vel animal aliud...*

Pas de *justæ nuptiæ*, mais seulement le *contubernium* que le maître pouvait dissoudre à son gré. Un rescrit d'Antonin le Pieux, cité par le Digeste, indique que l'intérêt pourra inspirer aux maîtres une certaine humanité : *Dominorum quidem potestatem in suos servos illibatam esse oportet..., sed dominorum interest, ne auxilium contra sævitiam, vel famem, vel intolerabilem injuriam denegetur his qui juste deprecantur.* Aucun droit certain ni à la vie, ni à l'honneur, ni à la vie de famille. L'usage, dont on cite des exemples sous l'empire, d'introduire dans son testament une clause expresse pour interdire de séparer de leurs femmes les esclaves mariés : *Omnibus autem libertis meis... contubernales suas, item filios, filias lego, Scevola, Dig.*, XXXII, I, 41, 2, indique assez que jusqu'alors la pratique contraire avait prévalu. Mais quel ensemble de menaces contient la loi contre les esclaves? Tacite, *Ann.*, XIII, 32 : *Factum est et S. C., ultioni juxta et securitati, ut si quis a suis servis interfectus esset, ii quoque qui testamento manumissi sub eodem tecto mansissent, inter servos supplicia penderent. Dig.*, XI, IV, 5, à propos des esclaves fugitifs : *Nam Divus Pius rescripsit, omnimodo eos dominis suis*

reddere ...quoniam interdum... in arenam se dare mallent. Dig., XXIX, v, 1. *Ulpianus : Cum aliter nulla domus tuta esse possit, nisi periculo capitis sui, custodiam domini, tam ab domesticis quam ab extraneis præstare servi cogantur, ideo S. C. introducta sunt, de publica quæstione a familia necatorum habenda.* Code justinien, IV, XLVII, 5 (Gordien) : *Ea quidem mancipia quorum venditio eam legem acceperit : Ne ad libertatem perducantur, etiamsi manumittantur, nanciscilibertatem non possunt. Dig.*, XLVIII, VIII, 11, 2 : *Post legem Petroniam (a. u. c.* 813) *et Senatus C. ad eam legem pertinentia, dominis potestas ablata est ad bestias depugnandas suo arbitrio servos tradere; oblato tamen judici servo, si justa sit domini querela, sic pœnæ tradetur.*

Assurément, l'usage avait acquis à plusieurs sortes d'esclaves une sorte d'indépendance; le pécule leur était concédé; c'était une manière d'affiner leur esprit pratique; d'ailleurs, ne servait-il pas le plus souvent à racheter la liberté? les services rendus par plusieurs, un reste ineffaçable de rectitude humaine tempéraient dans certaines régions, ou dans certaines familles, la condition des esclaves. « En fait, le sort de l'esclave romain n'était point par trop dur. » G. May, *Éléments de droit romain*, p. 51. Mais les jugements d'ensemble des historiens les mieux informés restent bien tristes : « Malgré tout, l'ombre au tableau est décidément la plus forte. » Marquardt, *La vie privée*, t. I, p. 212. « Celui-là peut sonder l'océan d'amertumes et de misères, que nous découvre ce prolétariat le plus malheureux de tous, qui ose plonger ses regards vers ces profondeurs; il semble bien que comparées à toutes les souffrances de l'esclavage romain, les souffrances des nègres toutes réunies ne formeraient qu'une goutte. » Mommsen, *Römische Geschichte*, t. II, p. 77.

II. L'ESCLAVAGE AUX PREMIERS SIÈCLES DU CHRISTIANISME. — 1° *D'après les écrits apostoliques.* — Les différents mots employés par l'Évangile distinguent nettement les serviteurs esclaves, δοῦλοι, des autres salariés, μισθωτοί, μίσθιοι, ἔργαται. Mais l'acception équivoque du mot *servus* employé par la Vulgate, ou des équivalents dans les traductions de langue vulgaire, suivant la remarque de Deissmann, *Licht vom Osten*, Tubingue, 1908, p. 232, a affaibli les idées éveillées par le texte évangélique. La notion précise que le mot désignait aux contemporains nous échappe d'autant plus qu'il y avait collusion entre la pratique juive de l'esclavage et les coutumes des gentils, sans doute très diverses les unes des autres. Un mot difficile de saint Matthieu, XXIV, 51, καὶ διχοτομήσει αὐτόν, a fait beaucoup écrire. Sous l'influence des mœurs païennes, il est possible que les châtiments les plus rigoureux aient eu lieu en Palestine, du moins chez des maîtres païens. D'ailleurs, ici, c'est le châtiment éternel qui est désigné. Fonck, *Die Parabeln des Herrn*, t. I. p. 499.

Il n'y a rien dans l'Évangile qui vise directement la question de l'esclavage; mais on y trouve tout ce qui devait en adoucir l'amertume et en transfigurer la sujétion. Notre-Seigneur Jésus-Christ a pris la forme d'esclave, à la ressemblance des hommes : dépendance totale, résultant, non plus d'une situation juridique, mais d'une relation de nature. Librement, il donne à son Père le service qui est la fin de toute existence humaine. Du reste, sa naissance et sa mort sont telles qu'elles peuvent inspirer compassion aux plus infortunés, et de sa vie, la plus grande partie de beaucoup est consacrée aux œuvres serviles. Les paroles du divin Maître auront la même action indirecte, mais efficace. A plusieurs reprises, Notre-Seigneur part du fait du service fidèle attendu ou exigé des esclaves, pour rappeler aux hommes ce qu'*a fortiori* ils doivent à Dieu. Un maître fait rendre compte à ses serviteurs, Matth., XVIII, 23-35; un autre confie à un serviteur le soin de la maison, Matth., XXIV, 45-51; Luc., XII, 42-48; on donne à chaque serviteur des talents à faire fructifier, Matth., XXV, 15-30; Marc., XIII, 34-36; Luc., XIX, 12-27; et plus que tous les autres, le tableau du serviteur inutile : *Quis autem vestrum habens servum arantem aut pascentem, qui regresso de agro dicat illi : Statim transi, recumbe. Et non dicat ei : Para quod cœnem, et præcinge te, et ministra mihi donec manducem et bibam, et post hæc tu manducabis et bibes? Numquid gratiam habet servo illi, quia fecit quæ ei imperaverat? Non puto. Sic et vos...* Luc., XVII, 7-10. Mais, on l'a fait remarquer, Notre-Seigneur ici se contente de décrire ce qu'ont vu tous ses contemporains; sa description n'a ni sentimentalité ni exagération des misères de l'esclave (Jülicher); il ne moralise pas sur ce fait; ou plutôt de ce fait, il tire une morale plus élevée : *Sic et vos...* Soit le sabbat, dans les synagogues, soit en toute autre circonstance, des esclaves ont entendu ces enseignements; il est possible que des esclaves aient été bénéficiaires des divins miracles; nous ne pouvons dire quelle était la condition du serviteur du centurion que saint Luc, VII, 2, appelle δοῦλος, et saint Matthieu, VIII, 5, παῖς; ni non plus si Malchus était à proprement parler esclave. Marc., XIV, 47; Joa., XVIII, 10.

L'ensemble de la prédication évangélique, sans combattre directement l'institution de l'esclavage, contenait les principes qui devaient la ruiner. Les menaces contenues dans saint Luc, VIII, 24 : *Verumtamen, væ vobis divitibus, quia habetis consolationem vestram;* le parallèle rappelé au mauvais riche, Luc., XVII, 25 : *Recordare quia recepisti bona in vita tua, et Lazarus similiter mala;* la règle qui servira au jugement dernier, Matth., XXV, 40 : *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis;* les préceptes d'humilité et de charité, les seuls pour lesquels Notre-Seigneur en appelle à son exemple, Matth., XI, 29; Joa., XIII, 14-15 : *Nam et Filius hominis non venit ut ministraretur ei, sed ut ministraret,* Marc., X, 45; la loi formelle de la charité : *Omnia ergo quæcumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis. Hæc est enim lex et prophetæ,* Matth., VII, 12; cf. Luc., VII, 31 : autant de paroles divines que le maître chrétien ne pouvait écouter sans que son commandement se tempère aussitôt de justice, de bonté et de respect.

Dans les écrits apostoliques, les textes formellement adressés ou formellement relatifs aux esclaves sont déjà fréquents. Saint Paul pose l'antithèse absolue de ce qu'avait énoncé Aristote, Gal., III, 28 : *Non est Judæus neque Græcus; non est servus neque liber : non est masculus, neque femina. Omnes enim vos unum estis in Christo.* Assurément ces distinctions extérieures ne sont pas abolies; mais l'âme humaine a une destinée qui les dépasse, et qu'elle peut remplir dans tous les cadres de vie. Les devoirs réciproques des serviteurs et des maîtres sont formulés d'une façon bien nouvelle. Col., III, 9-11, 22-IV, 1. Mêmes recommandations dictées par le même point de vue de la fin dernière. Eph., VI, 5-9. Aux esclaves, sans doute nombreux dans les premières communautés, l'apôtre indique la nécessité qu'il y a pour eux de donner bon exemple, et il les exhorte à ne pas oublier leur dépendance vis-à-vis de maîtres chrétiens comme eux. I Tim., VI, 1-2; Tit., II, 9-10.

Un texte a fait parfois difficulté. I Cor., VII, 20-23 : *Unusquisque in qua vocatione vocatus est, in ea permaneat. Servus vocatus es? non sit tibi curæ; sed et si potes fieri liber, magis utere. Qui enim Domino vocatus est servus, libertus est Domini; similiter qui liber vocatus est, servus est Christi. Pretio empti estis...* Le *magis utere* du verset 21 a fort exercé les interprètes :

« Mets plutôt à profit cette circonstance d'avoir été appelé étant esclave, et reste volontiers dans cette condition qui est une école d'humilité et de patience. » D'autres : Si cependant tu peux devenir libre, profite de l'occasion qui s'offre à toi. La première interprétation paraît plus conforme à la pensée générale de l'apôtre, 17-20, et à la lettre même du texte. De plus, elle s'accorde mieux avec le verset suivant. » Crampon. Saint Jean Chrysostome l'interprète ainsi, *P. G.*, t. LXI, col. 156 : Ταῦτα εἰς τὴν πίστιν οὐδὲν συντελεῖ, φησί· μὴ τοίνυν φιλονείκει μηδὲ θορυβοῦ; ἡ γὰρ πίστις πάντα ἐξέβαλε ταῦτα. Ces distinctions n'ont rien à faire avec la foi, dit l'apôtre : point de contention, point de trouble; pour la foi, tout cela ne compte pas. Voir J.-A. Monod, *Saint Paul et l'esclavage*, Toulouse, 1866; F. Godet, *Commentaire sur la première Épître aux Corinthiens*, Neuchâtel, 1886, t. I, p. 325-334; Mgr Le Camus, *L'œuvre des apôtres*, Paris, 1905, t. III, p. 95-96; C. Toussaint, *Épîtres de saint Paul*, Paris, 1910, t. I, p. 317-318; J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Gœttingue, 1910, p. 187-191. Saint Paul nomme en passant, I Tim., I, 10, les plagiaires, c'est-à-dire ceux qui volaient des hommes libres pour en faire des esclaves, parmi les différentes espèces d'impies, pécheurs et scélérats, contre lesquels la loi a été instituée. L'Épître de l'apôtre à Philémon, si brève qu'elle soit, est des plus significatives : là se montre cet esprit du christianisme qui « sans modifier les conditions extérieures de la vie, en a pénétré toutes les relations d'un esprit nouveau » (Dobschütz). L'apôtre plaide avec une délicatesse tout apostolique en faveur d'Onésime esclave, naguère encore païen, et qui avait abusé de la bonté de son maître. La loi donnait à Philémon tous les droits; les fugitifs rendus au maître étaient d'ordinaire si maltraités que beaucoup s'offraient aux combats du cirque; mais, celui qui écrit en faveur d'Onésime, aurait droit de commander, 8, et aime mieux intercéder; c'est Paul, aujourd'hui vieillard, et actuellement prisonnier de Jésus-Christ, 9; et il intercède pour un converti, pour un enfant de sa captivité, 10. Le coupable est renvoyé à son maître, pour lui procurer l'utilité que son nom promet, et qu'il a déjà réalisée en faveur de saint Paul; il est renvoyé pour laisser à Philémon le mérite et la joie de le bien traiter. Ses torts sont rappelés par deux litotes : Onésime est fugitif, *forsitan enim ideo discessit ad horam a te*, 15; peut-être Onésime a-t-il volé, *si autem aliquid nocuit tibi aut debet*, 18. Mais l'apôtre, en concluant, interpose encore l'amour qu'on lui porte, *si ergo habes me socium, suscipe illum sicut me*, 17 : et l'autorité dont il jouit, lui qui avait amené Philémon à la vraie foi : *Confidens in obedientia tua scripsi tibi : sciens quoniam et super id quod dico, facies*, 19, 21. Voir F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 384-389.

Saint Pierre parle un même langage aux esclaves, tout en prévoyant que leurs maîtres pourront être fâcheux et leurs souffrances injustes, I Pet., II, 18, 19 : *quia sic est voluntas Dei, ut benefacientes obmutescere faciatis imprudentium hominum ignorantiam : quasi liberi, et non quasi velamen habentes malitiæ libertatem, sed sicut servi Dei.*

2° *Des temps apostoliques au IIIe siècle.* — Dans les temps qui suivent l'âge apostolique, les textes qui font mention des esclaves nous montrent l'action du christianisme fidèle à cette première impulsion donnée par les textes des apôtres. Il n'est pas absolument question de réclamer une émancipation des esclaves. Dobschütz, *Die urchristliche Gemeinden*, 1902, p. 89. Mais il y eut sans doute des cas particuliers dans lesquels la servitude plus rigoureuse ou plus dangereuse, ou un motif spécial de rachat, déterminèrent un chrétien ou la communauté des fidèles à se charger de cet affranchissement. *Acta S. Pionii et soc.*, n. 9, rachat de sainte Sabine que sa maîtresse avait fait enchaîner et reléguer dans les montagnes. Les textes suivants, antérieurs à la paix de l'Église, font connaître les sentiments et la pratique des premiers chrétiens dans cette question. Saint Clément, *I Cor.*, LV, 2, Funk, *Patres apostolici*, 2e édit., t. I, p. 168 : « Nous connaissons beaucoup des nôtres qui se sont livrés aux fers pour racheter leurs frères. Beaucoup se sont réduits eux-mêmes en servitude, et du prix qu'ils avaient reçu ont nourri leurs frères. » Saint Ignace avait écrit, *Ad Polyc.*, IV, 3, Funk, *ibid.*, t. I, p. 290 : « Ne méprise pas les serviteurs et les servantes; eux non plus n'ont pas à s'enorgueillir; pour la gloire de Dieu qu'ils servent davantage, afin de trouver auprès de Dieu une meilleure liberté. Qu'ils ne désirent point être affranchis aux frais de la communauté, dans la crainte de devenir par là esclaves de leur amour-propre. » Dans le *Pasteur* d'Hermas, *Mand.*, VIII, 10, Funk, *ibid.*, t. I, p. 494, on lit : « Écoute ce dont il ne faut pas s'abstenir, mais ce qu'il faut faire... racheter les serviteurs de Dieu dans la nécessité? » Cf. *Sim.*, I, VIII, Funk, *ibid.*, p. 520. L'*Apologie* d'Aristide dans le tableau qu'elle fait des mœurs des chrétiens, XV, édit. Robinson, p. 111, sans mentionner les esclaves, permet de conclure qu'ils sont traités avec une nuance de bonté. Tatien exprime l'indifférence recommandée par saint Paul : « Si je suis esclave, je supporte la servitude, si je suis libre, je ne m'enorgueillis pas de ma condition. » *Adv. Græcos*, XI, édit. Schwartz, p. 11-12. L'Épître à Barnabé, XIX, 7, Funk, t. I, p. 92, fait au maître cette recommandation : « Ne commande pas avec dureté à ton esclave ni à ta servante qui espèrent dans le même Dieu, de peur qu'ils ne craignent plus ce Dieu qui est au-dessus de tous, et qui n'est pas venu appeler les hommes suivant leur condition, mais ceux que l'Esprit a préparés. »

Minucius Félix lui fait écho : *Omnes tamen pari sorte nascimur, sola virtute distinguimur*, c. XXXVII, *P. L.*, t. III, col. 354. L'Épître à Diognète nous fournit ce trait qui formulerait bien la conduite des chrétiens dans toute cette matière : « Ils obéissent aux lois établies, mais leur vie dépasse toutes les lois, » V, 10, Funk, t. I, p. 398. Les apocryphes de différentes époques mentionnent les esclaves sans que ces citations soient toujours bien caractéristiques. Dans les *Acta Petri et Andreæ*, édit. Bonnet, p. 126, Onésiphore affranchit ses esclaves, dans l'intention d'obtenir le pouvoir de faire un miracle, comme saint Pierre vient d'en faire un sous ses yeux. Dans les *Acta Thomæ*, édit. Lipsius, p. 101, lorsque Hireos converti revient, ceux qui l'attendaient furent surpris de ce qu'il n'était plus entouré, comme naguère, de tout un cortège, mais deux esclaves seulement l'accompagnaient.

Saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, XXI, 3, *P. G.*, t. VII, col. 1046, rappelle que devant la rédemption, il n'y a point de différence parmi les hommes : *significans quoniam secundum carnem ex liberis et ex servis, Christus statueret filios Dei, similiter omnibus dans munus Spiritus vivificantis nos.* Dans le IIIe livre du *Pédagogue*, à plusieurs reprises, Clément d'Alexandrie donne les règles et les motifs d'une conduite toute chrétienne vis-à-vis des esclaves. Il consacre un long chapitre à blâmer *ex professo* le grand nombre d'esclaves. *P. G.*, t. VIII, col. 592. Il y revient plus loin, et indique comment réduire ce grand nombre, col. 609 : « Il faut aussi rejeter... cette foule de serviteurs. Du Pédagogue nous recevons une belle et vénérable escorte, l'activité personnelle et la modération des désirs. » Aussi blâme-t-il l'usage des litières, col. 650, et recommande-t-il d'empêcher toute manière d'être inconvenante chez les esclaves, car il rappelle le pro-

verbe : Οἷα γάρ δέσποινα, τοιάδε χ'ἁ κύων. Voici du reste l'explication, col. 672 : « Il faut se servir des serviteurs comme de soi-même; ils sont hommes comme nous; si vous y prenez garde, Dieu est le même pour les hommes libres et pour les esclaves. Même origine donc, et à l'occasion valeur morale égale. » *Strom.*, IV, 8, *ibid.*, col. 1277 : « Eussent-ils à souffrir soit du mari, soit du maître, l'épouse et l'esclave sont capables de philosopher. » D'ailleurs, la vraie servitude, l'Écriture l'a dit, c'est le péché. *Strom.*, IV, 3, col. 1225. Et *Strom.*, III, 5, col. 1148 : « N'appelez donc pas liberté l'asservissement au plaisir. Nous avons appris cette liberté, dont le Seigneur seul nous peut gratifier, en nous affranchissant des plaisirs, des désirs et des passions. » Origène rapporte en quels termes Celse reprochait aux premiers chrétiens le nombre d'esclaves qu'ils comptaient parmi eux. *Cont. Cels.*, III, 44 : « Si quelqu'un est ignorant, faible d'esprit, sans savoir ou naïf, qu'il vienne avec confiance. Car en avouant bien que ceux-là sont dignes de leur Dieu, ils montrent qu'ils ne veulent et ne peuvent se faire obéir que des sots, des hommes de rien, insignifiants, que des esclaves, des femmes et des enfants. » *P. G.*, t. XI, col. 976-977. D'ailleurs, les philosophes ne font-ils pas philosopher leurs esclaves? Les chrétiens veulent montrer à leur serviteur, comment en ayant une âme libre, ils peuvent être ennoblis par la religion. *Cont. Cels.*, III, 54, *ibid.*, col. 992.

3° *Les martyrs.* — Après les écrits des premiers apologistes, il faut interroger les actes des martyrs, car le martyre surtout a réhabilité les esclaves; la fraternité de souffrances et d'espérances, plus que toute autre chose, a rapproché les rangs. Les textes authentiques et ceux d'une époque postérieure, donnent la même impression.

On sait la réponse de sainte Agathe, *Acta sanctorum*, t. I februarii, p. 621 : *Quintianus dixit : Si ingenua es et illustris, cur moribus servæ personam induisti? Agatha dixit : Recte tu quidem; nam ancilla sum Christi, propterea que servam me profiteor.*

Un des compagnons du martyre de saint Justin, Evelpistus, Cappadocien, à la question : *Tu vero quisnam es?* répond : *Servus quidem Cæsaris sum; sed christianus a Christo ipso libertate donatus. Acta S. Justini*, n. 3. De même, saint Maxime d'Asie, vers 250 : *Proconsul dixit ad eum : quis vocaris? Respondit : Maximus dicor. Proconsul dixit : cujus conditionis es? Maximus dixit : Ingenuus natus, servus vero Christi. Acta*, n. 1. Eusèbe rapporte que les mesures de persécution comprenaient expressément les esclaves comme les autres. *De martyr. Palestinæ*, c. IX, *P. G.*, t. XX, col. 1492. Il fallait forcer à sacrifier et à faire des libations les hommes et les femmes, les esclaves et les enfants. La lettre des Églises de Lyon et de Vienne rappelle l'héroïsme de sainte Blandine et la charité de sa maîtresse. *P. G.*, t. XX, col. 416 : « Blandine, par laquelle le Christ a montré que ce qui est, pour les hommes, vil, sans éclat et méprisable, est honoré par lui d'une grande gloire, en raison de l'amour qui est témoigné au Christ, » et Blandine épuise la rage des persécuteurs, tandis que les chrétiens la suivent du regard... « nous tremblions tous, et sa maîtresse suivant la chair aussi. » Après sainte Blandine, la plus illustre esclave martyre est assurément sainte Félicité, dont les actes, mémoires des martyrs terminés par les témoins, ont un caractère spécial d'authenticité. On se rappelle que cette esclave était assez instruite de sa religion pour faire la sublime réponse: *Modo ego patior. Acta*, XV. On sait aussi que sainte Perpétue, renversée dans l'arène par une vache furieuse lâchée à la fois sur la matrone et sur l'esclave, après avoir ramené ses vêtements, *pudoris potius memor quam doloris*, et après avoir renoué ses cheveux pour ne point paraître en deuil : *Ita surrexit, et elisam Felicitatem cum vidisset, accessit, et manum ei tradidit, et sublevavit illam. Et ambæ pariter steterunt, et populi duritia devicta, revocatæ sunt in portam Sanevivariam. Acta*, XX.

Sainte Potamienne d'Alexandrie est l'une des plus illustres esclaves qui ont subi le martyre pour la conservation de leur virginité. Palladius, *Hist. lausiaca*, 3, *P. G.*, t. XXXIV, col. 1012. Du temps de la persécution de Maximin, Potamienne, vierge très belle, était l'esclave d'un homme débauché. Son maître, malgré d'instantes sollicitations et diverses promesses, n'avait pu la tromper. Dénoncée au juge, elle est menacée d'être plongée dans la poix bouillante, et elle s'y plonge sans crainte, « afin que tu constates quelle force m'a donnée le Christ que tu ignores. » La vierge et martyre de Nicomédie, sainte Dula, mérite dans les martyrologes un éloge analogue : *Hæc fuit ancilla cujusdam militis paganorum, quam cum illam cognoscere vellet, ipsaque omnino recusaret, dicens christiana lege adulterium esse prohibitum; cum ipsam christiana audivisset, ab eodem domino suo pro fide et castitate occisa est. Acta sanctorum*, t. III martii, p. 554.

Toutes les références sur cette question se trouveront dans Paul Allard, *Les esclaves chrétiens*, l. II, c. III, *Les esclaves martyrs*; famille d'esclaves victimes de leur maître, sainte Zoé et ses compagnons, *Acta sanctorum*, t. I maii, p. 739; esclave victime de sa maîtresse, sainte Matrona, *Acta sanctorum*, t. II martis, p. 396; esclaves cherchant à convertir la famille de leur maître persécuteur, *Acta S. Fructuosi*, n. 5; esclaves converties par leurs maîtresses: Maura par sainte Fusca; *Acta sanctorum*, t. II februarii, p. 647; les saintes Digna, Eunomia, Eutropia, par sainte Afra, la courtisane convertie, *Passio sanctæ Afræ*, n. 4; maître et esclave martyrs, saint Julien et saint Cronion, Eusèbe, *H. E.*, VI, 41, *P. G.*, t. XX, col. 610; martyrs indiquant le christianisme comme leur condition : saint Didyme et saint Théodore, *Acta sanctorum*, t. III aprilis, p. 573. Mœhler remarque, *Gesamm. Schrift*, t. II, p. 87, que bien des souffrances précédaient pour un esclave la procédure qui commençait le martyre.

4° *Transformation.* — Il faut indiquer quelques jalons dans cette transformation de l'état des esclaves.

Le paganisme les avait bannis de ses sacerdoces, relégués dans les *collegia tenuiorum;* il les avait ignorés dans son culte. Chrétiens, les esclaves jouissent, parmi les autres chrétiens, d'une égalité parfaite quant à la religion : ils reçoivent les mêmes sacrements, et bien que certaines pratiques chrétiennes ou certains sacrements rompent les habitudes païennes, l'Église leur assure ces avantages. Il y a, du reste, une hiérarchie chrétienne et une vie consacrée à Dieu dont la servitude n'écarte pas. Enfin, dans la vie chrétienne courante, il y a action réciproque des maîtres et des esclaves les uns sur les autres, et les profits sont aussi mutuels; les Pères insistent sur la responsabilité des maîtres, et parlent clairement des dangers courus par les esclaves. Mais tout cela insensiblement est d'une efficacité surprenante; le jour vient où, il faut le reconnaître, la civilisation a une face chrétienne.

Les principes établis si nettement par les apôtres ont été fidèlement suivis; si, dans la rigueur du droit, l'esclave aurait dû avoir, pour passer au christianisme, l'autorisation de son maître, il semble que ce droit soit tombé en désuétude, ou que les esclaves chrétiens se soient le plus souvent affranchis de cette obligation. L'Église parmi ses enfants ne connaît que des égaux. Saint Jean Chrysostome, *Homil. de resurr.*, n. 3, *P. G.*, t. L, col. 437 : « Mais ô divine grâce! Non seulement par la grâce de Dieu, il y a même honneur dans l'église pour tous les deux, mais souvent le pauvre l'emporte en piété sur le riche. Dieu ne fait point acception de personnes, et pour l'Église, il n'y a ni homme libre, ni esclave. »

Saint Grégoire de Nazianze, dans le très célèbre discours XL, *In s. baptisma*, exalte la noblesse conférée par ce sacrement, n. 27, *P. G.*, t. XXXVI, col. 396-397 : « Ne regarde pas comme indigne de toi d'être baptisé, avec les pauvres, ô riche, ô patricien, avec des hommes vils, ô maître, avec celui qui fut jusqu'ici ton esclave. Tu ne t'humilieras pas autant que le Christ, au nom duquel tu es aujourd'hui baptisé, et qui pour toi a pris même la forme d'esclave. En ce jour tu es transformé; les caractères anciens disparaissent; une seule marque est imposée à tous : Jésus-Christ. »

Les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LVII, reproduisant, d'ailleurs, la Didascalie, indiquent en détail la place qu'il faut donner à chacun dans l'église : les jeunes gens s'assiéront, s'il y a place; les vieillards seront assis, etc.; mais elles ne mentionnent pas de place spéciale pour les esclaves. Funk, *Didascalia et Constitutiones*, 1905, t. I, p. 160, 161. Ils étaient donc parmi les autres, et les esclaves donnaient aux hommes libres le baiser de paix, τὸ ἐν κυρίῳ φίλημα. Les mêmes *Constitutions* demandent seulement que dans l'admission des esclaves on procède avec discernement, l. VIII, c. XXXII, Funk, t. I, p. 534 : « Si cet esclave appartient à un fidèle, qu'on demande à son maître s'il lui donne un bon témoignage. Si non, qu'on l'écarte jusqu'à ce que le maître le juge digne. Si oui, qu'on l'accepte. S'agit-il de l'esclave d'un païen, on lui apprendra à contenter son maître, afin de ne point faire blasphémer la religion. » La prière et la liturgie, telle que nous la décrivent les *Constitutions apostoliques*, étaient communes aux esclaves et aux maîtres; commun aussi ce chant des psaumes, qui donne, comme dit saint Jean Chrysostome, la vraie intelligence du passé et de l'avenir. *In ps.* CXXXIV, 1, *P. G.*, t. LV, col. 388. L'assemblée des fidèles, en recommandant à Dieu les différents états des chrétiens, mentionnait les esclaves, ὑπὲρ τῶν ἐν πικρᾷ δουλείᾳ καταπονουμένων δεηθῶμεν, l. VII, c. X, 15, Funk, t. I, p. 490, 491; cf. VIII, XII, 45. C'est en vue de la prière et de l'instruction religieuse que dans le travail des esclaves on prévoit et on réglemente quelque relâche : Que les esclaves travaillent cinq jours : le samedi et le dimanche, qu'ils aient le loisir de venir à l'église pour y apprendre la religion. La semaine sainte et la suivante, que les esclaves chôment. La première est celle de la passion, l'autre celle de la résurrection. Et ils ont besoin d'apprendre qui est mort, qui est ressuscité, qui a permis cette mort, qui a ressuscité, » l. VIII, c. XXXIII, Funk, t. I, p. 538, 539.

Un autre texte des *Constitutions apostoliques*, l. IV, c. VI, 4, Funk, t. I, p. 225, mentionne, parmi ceux dont il faut refuser les offrandes, ceux qui font souffrir leurs esclaves, c'est-à-dire de coups, de la faim ou de mauvais traitements. Et un peu plus loin, l. IV, c. IX, Funk, p. 230, 231, répétant la *Didascalie*, les *Constitutions* indiquent un des emplois à faire de la richesse : « Servez-vous (de l'argent) pour le rachat des saints, délivrez des esclaves, des prisonniers, des captifs. » Un passage des *Constitutions apostoliques*, l. IV, c. XII, est explicitement consacré aux relations des maîtres et des serviteurs; c'est l'écho très net des préceptes de saint Paul : Que dire des esclaves sinon que l'esclave, avec la crainte de Dieu, ait de la bienveillance envers son maître, quand même ce maître serait impie ou méchant; mais qu'il ne s'unisse pas à lui dans son culte. Que le maître aime son esclave; malgré leur inégalité, qu'il le juge son semblable, puisqu'il est homme comme lui. Celui qui a un maître fidèle, sans manquer à son service, doit l'aimer, comme son maître, comme son frère dans la foi, comme son père. Qu'il ne serve point pour être vu, mais par dévouement, sachant que Dieu récompensera sa peine. Pareillement, si le maître a un esclave fidèle, sans renoncer à son service, qu'il l'aime comme un fils et comme un frère à cause de leur commune foi. Cf. VII, XIII.

Ce rapprochement entre maître et esclave n'était pas arrêté par la mort; celle-ci reléguait l'esclave païen loin de son maître, dans le *columbarium*, et notait en détail l'infériorité de sa condition; chez les chrétiens, esclaves et maîtres étaient placés côte à côte, et les inscriptions oublient ces différences terrestres. Voir ÉPIGRAPHIE, col. 352.

Le mariage, sacrement de l'Église catholique, rencontre la législation romaine, très insuffisante pour la dignité de la famille chrétienne. Le mariage est indissoluble, I Cor., VII, 10-11; mais, à l'esclave, la loi romaine ne concède que le *contubernium* : jamais, il n'a autorité sur sa femme ni sur ses enfants, car il n'a pas droit au *conjugium*. Quelques aspirations à cette liberté se trouvent dans les monuments païens; mais le Code y devait rester sourd encore bien longtemps. Pour la loi romaine, l'infidélité de l'époux n'était pas un délit; le commerce d'une matrone avec son esclave avait lieu impunément, saint Justin cite une femme libre qui, avant sa conversion, vivait mal avec ses esclaves, et dont le mari, indifférent à ses désordres, ne supporta point la nouvelle foi, *Apol.*, II, n. 2, *P. G.*, t. VI, col. 444; la séparation d'une famille d'esclaves n'avait pas d'importance. Mais à ces qualifications inégales, les Pères ont opposé le commandement de Dieu uniforme.

La loi romaine admet le *concubinatus*, sorte de mariage morganatique entre un homme libre et une femme esclave, mais l'absence d'effets civils pour cette union n'empêche point l'Église de la valider. Et voici le cas presque symétrique : les patriciennes au IIIe siècle se trouvèrent beaucoup plus nombreuses dans le christianisme que les patriciens, trop souvent rattachés au paganisme par quelque dignité ou cérémonie. La mésalliance leur eût fait perdre le titre sénatorial de clarissime; d'autre part, l'union avec un affranchi ou un esclave était nulle devant la loi romaine. Mais le pape saint Calixte n'hésita pas à reconnaître la validité de ce mariage, comme en témoignent les *Philosophoumena*, IX, 12, *P. G.*, t. XVI, col. 3380. Ainsi, partout où elle avait accès, la religion élargissait la situation de l'esclave; sa législation à elle pénétrait dans le bloc juridique païen, comme ces plantes qui finissent par faire éclater les pierres. Les esprits changent avant même que les lois se modifient; quel païen eût parlé de l'amour d'un esclave avec cette réserve et cette délicatesse que nous trouvons dans Hermas, au début de son *Pasteur?*

Les relations sont encore modifiées par le fait de la hiérarchie ecclésiastique. Que les esclaves y aient été nombreux, on le croit aisément en se rappelant le *Non multi sapientes*. I Cor., I, 26. Plus d'une fois, les « églises domestiques » ne furent-elles pas confiées à quelqu'un des esclaves? Onésime, le client de l'apôtre, a été évêque. Plusieurs parmi les premiers papes semblent avoir des noms d'esclaves : Évariste, Anicet. Les esclaves, souvent médecins dans les plus grandes maisons, pouvaient avec le sacerdoce rendre les plus signalés services. L'élévation au pontificat de saint Calixte est significative. L'auteur des *Philosophoumena*, qui l'a poursuivi de tant d'accusations, ne suscite pas la moindre difficulté relativement à la condition de Calixte qui avait été esclave et fugitif. Plus tard, Jean de Jérusalem voudra, de cette élévation d'un esclave à la cléricature, faire un reproche à saint Jérôme; celui-ci répond *ad hominem : E servo clericum factum criminatur, cum et ipse nonnullos hujuscemodi clericos habeat. Epist.*, LXXXII, n. 6, *P. L.*, t. XXII, col. 739.

Dès qu'un esclave était généreusement chrétien,

l'honneur de ce nom tel que l'avaient prévu les apôtres, frappait les yeux les plus prévenus. Saint Jean Chrysostome en fait la remarque : « S'ils voient un esclave philosopher dans le Christ, et montrer plus de maîtrise de soi que n'en ont montré leurs philosophes, et servir avec beaucoup de convenance et de dévouement, ils admireront en toute façon la force de la doctrine. Les païens ne jugent pas des dogmes d'après leurs énoncés, mais par la pratique et par la vie. Que les femmes et les esclaves, par leurs vertus domestiques, leur servent donc de maîtres. » *In Tit.*, homil. IV, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 685. Il y revient encore plus loin, et par l'exemple de Joseph, qui s'était concilié la grâce du geôlier, puis de l'Égyptien son maître, il indique que la vertu des esclaves adoucit et captive les maîtres, col. 688.

La compénétration de la vie domestique les rend d'ailleurs également puissants pour le mal, et saint Jean Chrysostome dépeint fort vivement comment, en cas de jalousie des époux, les esclaves savent envenimer la plaie. *De virgin.*, n. 52, *P. G.*, t. XLVIII, col. 575. Avec l'esprit chrétien, les effets du rapprochement des maîtres et des esclaves sont tout autres. Le chrétien ne peut pas ne pas penser à Notre-Seigneur, à ses abaissements et à son universelle charité. Saint Justin le remarquait déjà, *Dial. cum. Tryph.*, 134, *P. G.*, t. VI, col. 788 : « Jésus-Christ s'est fait esclave jusqu'à l'esclavage de la croix, pour les hommes de toute race, divers et d'apparence variée, par le sang et le mystère de sa croix, il les a rachetés. » Des âmes ont compris et pratiqué ces leçons, et les esclaves alors n'étaient plus à plaindre. De sainte Paule, saint Jérôme écrit : *De proximis et familiola, quam in utroque sexu de servis et ancillis in fratres sororesque mutaverat*, *P. L.*, t. XXII, col. 879, et après la mort de Léa, le même docteur rapporte : *Humilitatis fuit tantæ, tamque subjectæ, ut quondam domina plurimorum ancilla omnium putaretur : nisi quod eo Christi magis esset ancilla, dum domina hominum non putatur.* *P. L.*, t. XXII, col. 426. Les récents biographes de sainte Mélanie ont rendu populaire la libéralité de cette sainte famille. Cf. Goyau, *Sainte Mélanie*, p. 90 sq. Lactance indique qu'il y a parmi les chrétiens une richesse et une grandeur invisibles : *Dicet aliquis : nonne sunt apud vos, alii pauperes, alii divites; alii servi, alii domini? nonne aliquid inter singulos interest? nihil; nec alia causa est, cur nobis invicem fratrum nomen impertiamus, nisi quia pares esse nos credimus... Cum igitur et liberi servis, et divites pauperibus humilitate animi pares simus, apud Deum tamen virtute discernimur? Divin. inst.*, l. V, c. XVI, *P. L.*, t. VI, col. 600-601. Lucien est d'accord avec l'apologiste : « Ensuite leur premier législateur leur a persuadé qu'ils étaient tous frères... Ils méprisent donc tout, et regardent leurs biens comme communs. » *De morte Peregrini*, 13.

L'enseignement même des seuls points essentiels de la religion amenait cette transformation d'idées et cette unification que Léon XIII décrivait avec précision dans l'encyclique *In plurimis : Principio enim solertissima cura Ecclesiæ in eo versata est, ut populus christianus de hac etiam magni ponderis re sinceram Christi et apostolorum doctrinam acciperet probeque teneret. Jam nunc per Adamum novum qui est Christus, communionem fraternam et hominis cum homine et gentis cum gente intercedere; ipsis, sicut unam eamdemque, intra naturæ fines, originem, sic supra naturam, originem unam eamdemque esse salutis et fidei : omnes æquabiliter in adoptionem Dei et Patris accitos, quippe quos eosdem ipse pretio magno una redemerit : ejusdem corporis membra omnes, omnesque ejusdem participes mensæ divinæ : omnibus gratiæ munera, omnibus item munera vitæ immortalis patere.* Cf. S. Ambroise, *De Abraham*, II, 28, *P. L.*, t. XIV, col. 468, et la bulle *In supremo apostolatus* de Grégoire XVI, au début.

5° *La prédication des Pères.* — Dans la prédication des Pères, relevons quelques traits historiques pour mieux connaître l'esclavage, et quelques conseils d'après lesquels nous pourrons nous représenter ce milieu.

Le maintien et l'usage de l'esclavage ne constituent aucune difficulté de principe. L'achat d'un esclave est un de ces cas où les *Constitutions apostoliques*, l. II, c. LXII, Funk, t. I, p. 179, permettent d'aller au marché. Qui ne se rappelle saint Grégoire le Grand passant auprès des esclaves anglo-saxons? Et cet esclavage, tel que les Pères le représentent incidemment, est encore un service bien astreignant. Saint Pierre Chrysologue décrit le travail de l'esclave, en commentant la parabole du serviteur inutile : *Servus apponit domino suo cibos multiplices, arte tota totius soporis conditos; ipse autem semicoctam, nec salitam forsitan cœnulam gustaturus; porrigens crebra pocula, variat calices, vina mutat; ad longissimi convivii fabulas longiores stat fixus, stat moveri nescius, stat cujus lacessere non licet servituti. Et cum dominus jam partem noctis in somno deducit, peragit in quiete, servus colligit, curat, accurat, ponit, componit, reponit, et sic in rebus necessariis immoratur, ut nihil sibi, aut parum noctis ad escam reservet et soporem.* *Homil.*, CLXI, *P. L.*, t. LII, col. 624.

Et saint Augustin, pour faire sentir ce qu'est la crainte servile, recourait à des souvenirs sans doute très présents à ses auditeurs, *Serm.*, CLXI, n. 9, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 883 : *Timet servus offendere dominum suum, ne jubeat eum verberari, jubeat in compedes mitti, jubeat carcere includi, jubeat eum pistrino conteri.* Tertullien faisait allusion à ce que l'on avait sous les yeux, quand il disait : *Oro te, si famulum tuum libertate mutaveris, quia eadem caro atque anima permanebunt, quæ flagellis et compedibus, et stigmatibus, obnoxiæ retro fuerant. De ressurr. carnis*, 57, *P. L.*, t. I, col. 879.

Saint Jean Chrysostome, commentant l'Épître à Philémon, prend ses auditeurs à témoin de la colère des maîtres contre les esclaves fugitifs : « Vous connaissez la fureur des maîtres contre les esclaves fugitifs; et surtout, s'ils fuient après avoir volé, quand bien même ce seraient d'excellents maîtres, combien s'avive cette colère. » *In Epist. ad Philem.*, homil. II, *P. G.*, t. LXII, col. 710. Le même docteur nous indique que de son temps les esclaves, dans le cas d'adultère d'une matrone, partageaient le sort de la coupable. *In ps. XLIX*, n. 8, *P. G.*, t. LV, col. 253.

Mais, en retour, n'est-ce pas à une pensée commune au plus grand nombre que fait appel saint Jean Chrysostome pour montrer la convenance d'une récompense en l'autre vie : « Quand même tu serais absolument cruel et inhumain, et plus farouche que les fauves, tu ne voudrais pas à la mort laisser sans récompense l'esclave qui t'a été fidèle, mais tu lui donnes la liberté, et tu lui laisses un don... Mais si toi, si méchant, tu es ainsi bon et humain pour un esclave, la bonté infinie de Dieu... » *P. G.*, t. LVII, col. 215. Cf. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 145.

La recommandation revient fréquemment chez les Pères de traiter les esclaves avec bonté et compassion. « Qu'il y ait réciprocité de service et de subordination; de la sorte, il n'y aura pas esclavage. Que l'un ne prenne pas la place d'homme libre; l'autre, le rôle d'esclave; mais il est mieux que maîtres et esclaves se servent mutuellement; bien mieux vaut être esclave de la sorte que maître dans les conditions opposées. » S. Jean Chrysostome, *In Epist. ad Eph.*, homil. XIX, n. 5, *P. G.*, t. LXII, col. 134. Voir le beau

passage du même Père, *In I Cor.*, homil. XL, n. 5, *P. G.*, t. LXI, col. 354, l'idéal est d'apprendre un métier aux esclaves, puis de les affranchir. Et à propos de l'Épître à Philémon, la tendresse de l'apôtre lui suggère irrésistiblement ces réflexions : « Si donc Paul n'a pas eu honte d'appeler un esclave son enfant, ses entrailles, son frère, son ami, comment pourrions-nous en rougir? Mais que dis-je, Paul? Si le maître de Paul ne rougit pas d'appeler nos esclaves ses frères, comment serions-nous honteux de le faire? *In Epist. ad Philem.*, homil. II, n. 3, *P. G.*, t. LXII, col. 711. Voir plus haut, col. 352, quels étaient, d'après l'épigraphie, les rapports des maîtres et des esclaves.

Les Pères ne se lassent pas de montrer que la divine personne du Sauveur jette sur cette question une nouvelle lumière. Les apôtres, dira saint Grégoire de Nazianze, sont les serviteurs de celui qui s'est fait serviteur pour nous. *Orat.*, XXXII, 18, *P. G.*, t. XXXVI, col. 196. Et nous sommes tous les disciples de ce Maître qui s'est anéanti jusqu'à la forme d'esclave. *Orat.*, XXIV, 2, *P. G.*, t. XXXV, col. 1172. Saint Cyrille de Jérusalem : celui qui a pris la forme d'esclave ne méprise pas les esclaves. *Cat.*, XV, n. 23, *P. G.*, t. XXXIII, col. 901. C'est encore l'exemple de saint Paul et le *ministraverunt manus istæ* que saint Jean Chrysostome oppose à ceux qui ont de nombreux esclaves : « Pourquoi avoir beaucoup d'esclaves? C'est l'utilité seule qu'il faut envisager dans le vêtement et dans la nourriture, et aussi pour les esclaves. A quoi servent-ils donc? A rien. Il suffirait d'un esclave pour un maître, ou même d'un esclave pour deux ou trois maîtres. Cela paraît rigoureux; mais pense à ceux qui n'ont pas même un esclave. » *Homil.*, XL, *in I Cor.*, n. 5, *P. G.*, t. LXI, col. 353. Dans l'apostrophe à l'Église à la fin du Ier livre du *De moribus Ecclesiæ*, saint Augustin dit : *Tu dominis servos, non tam conditionis necessitate quam officii delectatione doces adhærere. Tu dominos servis, summi Dei communis domini consideratione placabiles, et ad consulendum quam coercendum propensiores facis. P. L.*, t. XXXII, col. 1136. Le même saint Augustin, sur le ps. CXXIV, n. 7 : *Ecce non fecit de servis liberos, sed de malis servis, bonos servos. Quantum debent divites Christo, qui illis componit domum! ut si ibi fuit servus infidelis, convertet illum Christus, et non ei dicat : dimitte dominum tuum; jam cognovisti eum qui verus dominus : ille forte impius est et indignus, tu jam fidelis et justus; indignum est ut justus et fidelis serviat iniquo et infideli. Non hoc ei dixit, sed magis : et ut corroboraret servum, hoc dixit : Exemplo meo servi; prior servivi iniquis... Ecce servit melior deteriori, sed ad tempus. P. L.*, t. XXXVII, col. 1653-1654.

La leçon morale revient sans cesse; le vrai service, c'est celui de Dieu, et tout homme y est tenu. *Servum si haberes, velles ut serviret tibi servus tuus; servi tu meliori domino Deo tuo. Servum tuum non tu fecisti, et te et servum tuum ille fecit; vis ut tibi serviat cum quo factus es et non vis ei servire a quo factus es. Ergo cum vis ut serviat tibi servus tuus homo, et tu non vis servire domino Deo tuo, facis Deo quod tu pati non vis. P. L.*, t. XXXVIII, col. 87. *Redde quod exigis... Amas servum qui fideliter custodit aurum tuum; noli contemnere dominum qui misericorditer custodit cor tuum. Serm.*, XXXVI, n. 8, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 219.

La vraie condition de l'homme, quelles que puissent être les apparences, c'est la servitude, et elle repose sur un double titre : *Nam et ille qui quasi servus redemptus est, libertatem habet, et iste qui quasi liber vocatus est, bonum est illi ut servum Christi se esse cognoscat, sub quo servitus tuta et libertas secura... Revera enim omnes Christi liberti sumus, nemo liber... Nescis quod te Adæ atque Evæ culpa mancipaverit servituti... Servus es qui creatus es, servus es qui redemptus es, et quasi Domino servitutem debes, et quasi redemptori.* S. Ambroise, *De Jacob et vita beata*, l. I, c. III, n. 12, *P. L.*, t. XIV, col. 603, 604. La vraie servitude à craindre, c'est le péché et, sur ce thème, les Pères sont inépuisables. Saint Ambroise analyse très finement les diverses passions : *multosque servulos esse dominis liberiores, si in servitute positi a servilibus putent operibus abstinendum. Servile est omne peccatum, libera innocentia..., quomodo enim non servus omnis avarus, qui pro exiguo pecuniæ lucello se ipsum auctionatur? Timet omnia ne congesta amittat, qui non utenda congessit, majore periculo servaturus quo majora quæsivit. De Joseph*, c. IV, n. 20, *P. L.*, t. XIV, col. 649. Cf. *De Jacob*, l. II, c. III, col. 619; *De Nabuthe*, 28, col. 739. « Qui est esclave, sinon celui qui commet le péché? L'autre esclavage vient des bouleversements; mais l'esclavage du péché fait le discernement des âmes; car, dans le principe, c'est de là qu'il est venu. » S. Jean Chrysostome, *De Lazaro*, c. VI, n. 6, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1037, et un peu plus loin, n. 8, col. 1037 : « Esclavage et liberté sont des mots. Esclave, qu'est-ce à dire? un mot. Combien de maîtres enivrés gisent sur leurs lits, et les esclaves sobres sont là debout. Qui appellerai-je esclave? L'ivrogne ou le tempérant? L'esclave d'un homme ou le captif d'une passion? L'un a l'esclavage au dehors; l'autre a sa chaîne au dedans. A quoi bon posséder les biens extérieurs, si on ne s'appartient pas à soi-même? » Même idée dans saint Hilaire : *Ceterum conditionem corporis religiosæ animæ generositas despicit. Officium quidem durum, tamen homini non omnino miserabile, quia serviatur a servis; at vero animæ captivitas quam infelix est. In ps. CXXV*, n. 4, *P. L.*, t. IX, col. 687, cf. col. 771. L'idée est plus amplement exprimée par saint Jean Chrysostome : « L'esclavage est un mot; celui-là est esclave qui commet le péché; et parce que Jésus-Christ par sa venue a détruit l'esclavage, et ne l'a laissé être qu'un mot, et que même il a éliminé ce mot, écoutez l'apôtre : ceux qui ont des maîtres fidèles, qu'ils ne les méprisent pas parce qu'ils sont leurs frères. Voyez comme la vertu entrant au monde a rapproché jusqu'à la fraternité ceux qui, auparavant, portaient le nom d'esclaves. » *In Gen.*, c. IX, homil. XXIX, n. 7, *P. G.*, t. LIII, col. 270. « Le Christ ne laisse pas l'esclave être esclave, ni l'homme qui est réduit à la servitude. Voilà qui est admirable. Comment donc un esclave demeurant esclave peut-il être libre? Quand il est débarrassé des passions et des maladies de l'âme, quand il méprise les richesses, la colère et les autres convoitises... Et au contraire, quand un homme libre devient-il esclave? Quand il s'assujettit pour les hommes à quelque mauvaise servitude, soit cupidité, soit amour des richesses ou de la puissance. » Et le docteur conclut un peu plus loin : « Voilà le christianisme : dans l'esclavage, il confère la liberté. Et comme un corps invulnérable se montre tel quand il reçoit un trait sans rien souffrir, ainsi l'homme vraiment libre, se montre libre, lorsque, ayant des maîtres, il n'est pas asservi. Aussi le christianisme ne défend pas de rester esclave. » *In I ad Cor.*, homil. IX, n. 4, 5, *P. G.*, t. LXI, col. 156-157. Cf. *P. G.*, t. XXXVII, col. 260; t. XLIV, col. 266. L'histoire du patriarche Joseph était des plus instructives pour les esclaves : ses infortunes et sa vertu étaient des exemples des mieux appropriés à leurs épreuves. Cf. *De Joseph*, IV, 21, *P. L.*, t. XIV, col. 650; *In ps. CXXVII*, n. 1, *P. G.*, t. LV, col. 366; *Orat.*, XXXIII, n. 10, *P. G.*, t. XXXVI, col. 228.

Empruntons enfin aux Pères ces dernières citations, qui traduisent si bien la philosophie du christianisme, si propre à assagir le maître et à relever l'esclave. *Homil.*, XXII, *in Eph.*, n. 1, *P. G.*, t. LXII,

col. 155, sur le *Subjecti invicem* de l'apôtre, saint Chrysostome dit : « Ce n'est point là bassesse, mais la vraie noblesse : savoir s'humilier, être modéré, céder à autrui. » Et saint Ambroise à Constantius, évêque nouvellement élu : *Servos quoque dominus jure servitii subditos habeat pro moderamine coercitionis, quasia nimæ consortes. Paterfamilias enimit dicitur, ut quasi filios regat; quoniam et ipse Dei servus est, et patrem appellat dominum cæli, moderatorem potestatum omnium. Epist.*, II, 31, *P. L.*, t. XVI, col. 887. Cf. *P. L.*, t. XIV, col. 311, la servitude dans un esprit de charité est une bénédiction. Et en commentant les béatitudes, saint Jean Chrysostome : « Que tu sois esclave, ou pauvre, ou mendiant, rien ne t'empêchera d'être heureux, si tu cherches cette vertu d'humilité. » *P. G.*, t. LVII, col. 225. Cf. *P. L.*, t. XXXVIII, col. 393 : *Pater noster... hoc dicit servus, hoc dicit dominus ejus.*

La transformation des conditions économiques, dont Ciccotti soutient l'influence dans son travail sur le déclin de l'esclavage antique, avait déjà été signalée et ramenée à sa juste valeur, dans Paul Allard, *Les esclaves chrétiens*, p. 490.

La législation des empereurs chrétiens se modifie en faveur des esclaves. Le dimanche, les procès et toutes les affaires chômeront pour qu'on puisse affranchir. Code justinien, III, XII, 2. Car, disait déjà Constantin en 321, *gratum et jucundum est, eo die, quæ sunt maxime votiva, compleri.* Code théodosien, II, 8. Tantôt cette sympathie pour l'esclave, ce désir de sa liberté et de son bien inspirent le retrait d'anciennes lois; tantôt elles font édicter des peines plus rigoureuses. L'affranchissement accordé par les testaments n'est plus restreint à certaines limites *lege Furia Canisia de cetero cessante.* Code justinien, VII, III. Les mineurs, eux aussi, pourront affranchir, *vacante lege quæ hoc primitus prohibebat.* Nov., CXIX, 2. Tous les enfants peuvent succéder; ils pourront donc tous affranchir; un droit vaut l'autre : *maxime pro libertate quam fovere et tueri Romanis legibus et præcipue nostro nomini peculiare est.* Code justinien, VII, XV, 1. L'héritier ne peut retarder un affranchissement accordé par testament : *cum satis impium atque absurdum sit; heredes testatoris differre voluntatem, maxime cum ad libertatem respiciat.* Code justinien, VII, IV, 15. Et si l'héritier meurt avant d'avoir affranchi, suivant le testament, un esclave à son choix, tous seront affranchis. *Ibid.*, VII, IV, 16.

C'est sous l'inspiration de ce même désir que le Code préfère la sentence d'Ulpien : *Ulpiani sententia admodum placuit, maxime propter libertates ne depereant. Ibid.*, VII, II, 15. Et d'ailleurs, c'est une tendance générale : *Nobis autem omne extat judicium subsistere libertates atque valere, et in nostra florere et augeri republica.* Nov., LXXVIII, 4. Aucune longueur de temps, fût-ce soixante ans, ne peut prescrire contre la liberté : *libertatis jura minime mutilari oportere congruit æquitati.* Code justinien, VII, XXII, 3. Plus d'ergastules : les évêques les feront évacuer : *ipsis qui custodiuntur, Dei amicissimorum loci episcoporum providentia a detentione remissis. Ibid.*, I, IV, 23. Plus de *servitus pœnæ.* Nov., XXII, 8. *Neque enim mutamus nos formam liberam in servilem statum; qui etiam dudum servientium manumissores esse festinavimus.* Pour réclamer la liberté, l'esclave n'a plus besoin de l'assistance d'un *adsertor.* Code justinien, VII, XVII, 1. Les enfants trouvés, les *expositi*, seront libres, *ibid.*, I, IV, 24; et le sentiment qui les a fait recueillir : *voluntas misericordiæ amica, ibid.*, VIII, LII, 2, doit jusqu'au bout rester désintéressé : *ne videantur quasi mercimonio contracto ita pietatis officium gerere. Ibid.*, VIII, LII, 3.

La maladie, lorsque le maître abandonne l'esclave, affranchit ce dernier. *Ibid.*, VII, VI, 3. De même le service rendu par la dénonciation du faux monnayeur, Code théodosien, IX, XXI, 2, du déserteur, *ibid.*, VII, XVIII, 4, du ravisseur, *ibid.*, IX, XXIV, est récompensé par l'affranchissement.

Plusieurs lois écartent le danger de perversion, et redoutent pour la foi de l'esclave la présence d'un maître juif. L'esclave chrétien acheté ou circoncis par un juif est libéré. Le maître juif qui a circoncis l'esclave est puni de mort. Les juifs ne peuvent avoir d'esclaves chrétiens que s'ils leur laissent pratiquer leur religion. L'esclave qui dénonce le fait de la servitude d'un chrétien chez des juifs, sera lui-même affranchi. Les prescriptions se renouvellent : *Nefas enim æstimamus religiosissimos famulos impiissimorum emptorum inquinari dominio.* Code justinien, XVI, IX.

Si le danger menace les mœurs, les lois se font rigoureuses. Si quelqu'un vend pour la prostitution : *feminas, quæ se venerationi christianæ legis sanctissimæ dignoscuntur*, tout ecclésiastique et tout fidèle peut les racheter. Code théodosien, XV, VIII, 1. L'actrice qui devient chrétienne est libérée : *melior vivendi usus vinculo naturalis conditionis evolvit. Ibid.*, XV, VII, 4.

Contre ces dangers, héritage du paganisme, les nouvelles lois se font intransigeantes. Le plagiaire ne sera plus condamné aux mines; s'il est esclave, il sera jeté aux bêtes; s'il est libre, *in ludum detur gladiatorum, ut, antequam aliquid faciat, quo se defendere possit, gladio consumatur. Ibid.*, IX, XVIII. Le ravisseur, fût-ce d'une esclave, est puni de mort. Code justinien, IX, XIII. Quant au péché contre nature : *hujusmodi scelus spectante populo flammis vindicibus expiabunt.* Code théodosien, IX, VII, 6. Cf. 3. Les maîtres qui forcent les esclaves à la prostitution encourent l'exil ou le travail des mines : *minor pœna est, quam si præcepto lenonis cogatur quispiam coitionis ferre sordes quas nolit. Ibid.*, XV, VIII, 2. Si un homme veut prostituer *mancipia tam aliena quam propria*, ces infortunés seront mis en liberté, et le *leno gravissime verberatus hujus urbis finibus... ad exemplum omnium emendationemque pellatur.* Nov. de Théodose, XVIII. La femme libre qui se livre à un de ses esclaves, est punie de mort. Code justinien, IX, IX, 1. Quant aux esclaves qui ont favorisé les désordres d'une jeune fille libre, elles auront ce châtiment : *ut eis meatus oris et faucium, qui nefaria hortamenta protulerit, liquentis plumbi ingestione claudatur.* Code théodosien, IX, XXIV, 1. Il est défendu d'avoir des esclaves joueuses de flûte. *Ibid.*, XV, VII, 10. Constantin se prononce même contre les gladiateurs : *Cruenta spectacula in otio civili et domestica quiete non placent. Ibid.*, XV, XII, 1. Il en flétrit le nom : *gladiatoris detestando nomine, ibid.*, XV, XII, 2; mais ces réprobations devaient encore rester stériles. Les lois *de emendatione servorum* restent sévères; mais déjà le maître peut être accusé d'homicide (319). *Ibid.*, IX, XII, 1, 2. Un peu plus tard sous le consulat de Merobaude (383), il n'est plus possible d'accuser un esclave sans s'exposer soi-même à quelque peine. *Ibid.*, IX, I, 14.

L'une des réformes de Constantin intéressait un très grand nombre d'esclaves : désormais les familles ne seront plus séparées : *ut integra apud possessorem unumquemque servorum agnatio permaneret. Quis enim ferat, liberos a parentibus, a fratribus sorores, a viris conjuges separari?* Code théodosien, II, XXV. Et Justinien, apprenant que dans les provinces de Mésopotamie et d'Oshroène, il y a encore de ces séparations, proscrit absolument cette pratique *nostris plane temporibus indignum.* Nov., CLVII.

Toutes ces mesures ont une saveur chrétienne;

d'ailleurs le motif de foi qui les a dictées s'affirme à plusieurs reprises : *Perfectis nobis omnibus bonis a magno Deo datis, existimavimus oportere et ipsas servorum libertates... eis omnino puras et infucatas et perfectas efficere.* Nov., LXXVIIII. Les affranchissements peuvent se faire à l'Église; ils y auront pleine valeur juridique, et l'on ne doute pas que l'esprit chrétien choisira ce procédé : *Qui religiosa mente in ecclesiæ gremio servulis suis meritam concesserint libertatem...* Code théodosien, IV, VII, 1. (Un texte de 316, porte déjà : *jamdudum placuit, ut in Ecclesia catholica libertatem domini suis famulis præstare possint.* Code Justinien, I, XIII, 1.) Les condamnés au cirque ou aux mines ne seront plus marqués : *quo facies quæ ad similitudinem pulchritudinis cælestis est figurata, minime maculetur.* Code théodosien, IX, XL, 2. Aussi comprend-on sans peine que ces lois indiquent comme motif d'affranchissement, l'élévation à l'épiscopat. Assurément, l'esclavage n'est pas aboli; mais l'estime due à l'âme immortelle, et surtout baptisée, s'étend jusqu'à l'esclave; et de ces préoccupations, inouïes jusque-là chez le législateur, c'est un résumé bien elliptique que de se borner à dire, comme l'ont fait nombre de jurisconsultes : « Les empereurs chrétiens n'apportèrent aucun adoucissement nouveau au sort des esclaves. » G. May, *Éléments de droit romain*, p. 53. Cf. Ch. Maynz, *Droit romain*, t. III, p. 114.

En regard de ces détails de législation civile, il faut noter brièvement, sauf à anticiper un peu sur l'ordre chronologique, comment fut assuré aux esclaves l'accès aux plus grands faits de la vie ou de la société chrétienne : l'ordination sacerdotale, l'entrée dans la vie religieuse, le mariage.

1. La condition servile est une irrégularité vis-à-vis de l'ordination sacerdotale. Dist. LIV, c. 21, S. Léon; dist. LIV, c. 12, S. Gélase; Grégoire IX, *Décrétales*, l. I, tit. XVIII, c. I. A l'insu de leurs maîtres, les esclaves ne peuvent être ordonnés. Si les maîtres consentent, il y a affranchissement *ipso facto*. Si l'ordination a lieu à l'insu ou contre le gré du maître, l'évêque, ou ceux qui l'ont renseigné, doivent remplacer le nouveau prêtre par deux esclaves. Dist. LIV, c. 19. Si l'évêque a été trompé par l'esclave; à ce dernier de se faire remplacer, ou il sera déposé, s'il n'est que diacre. S'il est prêtre, il compensera son maître, à tout le moins en étant à son service spirituel.

2. La Novelle V, 2, qui règle l'accès à la vie religieuse, suscite moins de difficultés, *eo quod omnes similiter divina susceperit gratia.* Hommes libres ou esclaves sont astreints seulement à trois ans d'essai. *Sive servi, penitus non inquietari, migrantes ad communem omnium (dicimus autem cælestem) dominum, et arripiantur in libertatem. Nam si multis casibus ex lege hoc fit et talis quædam libertas datur, quomodo non prævalebit divina gratia talibus eos absolvere vinculis?* Si le maître réclame l'esclave en prétextant qu'il a volé, ou le fait est vrai, et alors qu'il reprenne son esclave après avoir juré de ne point le maltraiter; ou le fait est inexact, et dès lors que le fugitif ne soit plus inquiété. Si l'esclave fuit le monastère et cherche à vivre ailleurs, son ancien maître peut le reprendre : *non enim injuriam patietur tantum ad verum servitium tractus, quantum ipse injuriatus est Dei culturam refugiens.*

Le seul fait du séjour au monastère dans le dessein d'y entrer suspend la servitude. Code justinien, I, III, 38. Un concile de Rome, sous saint Grégoire le Grand, constate le grand nombre des candidats à la vie religieuse, et établit sagement une probation pour établir la sincérité de leurs désirs. D'opposition systématique, il ne peut pas être question : *si vero festinantes ab omnipotentis Dei servitio incaute retinemus, illi invenimur negare quædam qui dedit omnia.* Mansi, t. IX, col. 1227. Les difficultés pratiques pouvaient être considérables; saint Basile s'en préoccupe. *Reg. fusius tract.*, XI, *P. G.*, t. XXXI, col. 948. Il y a des cas où, devant la mauvaise volonté du maître, il faudra préparer l'esclave à la patience; d'autres fois, celui qui aura reçu ce fugitif devra obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. On conçoit l'influence que devait avoir l'exemple de cette vie que riches et pauvres venaient partager pour servir Dieu. Joseph de Maistre l'a exprimé en termes forts et exacts : « Qu'est-ce que l'état religieux dans les contrées catholiques? C'est l'esclavage ennobli... Au lieu d'avilir l'homme, le vœu de religion le sanctifie. Au lieu de l'asservir aux vices d'autrui, il l'en affranchit. En le soumettant à une personne de choix, il le déclare libre envers les autres avec qui il n'aura plus rien à démêler. » *Du pape*, Lyon, 1884, p. 346. On a revu depuis ce qu'avaient vu les âges passés. M. A. Cochin écrit, en parlant de l'île de la Réunion : « Les filles de Marie sont un ordre fondé depuis 1848; les sœurs sont blanches ou noires, et l'on a vu d'anciennes esclaves devenues supérieures des filles de leurs anciennes maîtresses. » *De l'abolition de l'esclavage*, t. I, p. 320.

3. Quant au mariage, le droit canon s'occupe à plusieurs reprises de la condition servile. Elle annule un mariage contracté sans connaître cet état; elle le laisse valide, si cette condition était connue des contractants, l. IV, tit. IX. Hadrien IV proclame de nouveau la valeur du mariage contracté contre le gré du maître, mais l'esclave continuera à servir celui-ci. Q. II, c. 29, les mêmes décisions sont énoncées. S'il y a eu partiellement quelques décisions de conciles exigeant le consentement des maîtres, on en conçoit le but : prévenir toute contrainte de séparation après le mariage. Voir col. 453-455.

III. Le servage. — Entre l'esclavage et la liberté, la première étape fut le colonat, et la seconde le servage. On conçoit assez qu'il est impossible de dater les phases d'une pareille transformation, dont Aug. Thierry affirmait : « La réduction de l'esclavage antique au servage de la glèbe, très avancée au IX^e^ siècle, s'acheva au X^e^. Le point de départ avait été le colonat : un esclave, un homme libre, un barbare accueilli par l'État, étaient fixés au sol et donnaient, comme redevance, une part des fruits de leur travail. L'irruption des barbares, la compénétration des coutumes de provenance diverse, l'élaboration du monde féodal avaient successivement modifié cet état. Quelle part a prise l'Église à ce mouvement?

1° *Les conciles.* — Les mesures édictées par les conciles nous permettent de mieux connaître cette société. Rigueurs d'un paganisme encore récent : concile d'Elvire (305), c. 5 : *Si qua domina, furore zeli accensa, flagris verberaverit ancillam suam, ita ut in tertiam diem animam cum cruciatu effundat...*, sept ans de pénitence, si l'homicide est volontaire; cinq ans, si c'est par imprudence. Le christianisme ne constitue pas par lui-même un affranchissement : concile de Gangres (324 ?), c. 3 : *Si quis servum prætextu divini cultus doceat dominum contemnere proprium, ut discedat ab ejus obsequio, nec ei cum benevolentia et omni honore deserviat, anathema sit.* Nécessité d'opposer une peine canonique à l'homicide arbitraire commis sur un esclave : concile d'Agde (506), c. 62 : *Si quis servum proprium sine conscientia judicis occiderit, excommunicatione vel pœnitentia biennii reatum sanguinis emundabit.* Renouvelé par le concile d'Épaon (517), c. 34, et par le concile de Worms (868), c. 38. La liberté accordée est maintenue par la loi ecclésiastique : concile d'Orléans (549), c. 7 : ... *quia plurimorum suggestione comperimus, eos qui in ecclesiis juxta patriotieam consuetudinem a servitio fuerint absoluti, pro libito quorumcumque iterum ad servitium revocari*

impium esse tractavimus, ut quod in ecclesia Dei consideratione a vinculo servitutis absolvitur, irritum habeatur. Concile d'Arles (452), c. 33 : *Si quis per testamentum manumissum in servitute, vel obsequio, vel in colonaria conditione impremere tentaverit, animadversione ecclesiastica coerceatur.* C. 34 : *Si quis in ecclesia manumissum crediderit ingrati titulo revocandum, non aliter liceat, nisi eum gestis apud acta municipum reum esse ante probaverit.* Cf. concile d'Orange (441), c. 7; d'Agde (506), c. 29; de Lyon (566), c. 3; de Reims (625), c. 17. L'Église défend les causes de ceux qui ont été affranchis devant elle. Concile de Mâcon (585), c. 7; de Reims (630), c. 17. Le droit d'asile des églises sera respecté par les maîtres ainsi que les serments de pardon qu'ils auront prononcés; on ne permettra pas aux esclaves de se soustraire à leurs maîtres. Concile d'Orléans (511), c. 3; V° du même lieu (549), c. 22; de Reims (630), c. 27 : *Si quis fugitivum ab Ecclesia absque sacramento quo ei jurandum est, ut de vita, tormento et truncatione securus exeat, qualicumque occasione abstraxerit, communione privetur. Similiter, si quis jus sacramenti præstitum violaverit, communione privetur. Ille vero qui sanctæ Ecclesiæ beneficio liberatur a morte, non prius egrediendi accipiat libertatem, quam pœnitentiam se pro scelere esse facturum promittat, et quod ipsi canonice imponetur, impleturum.*

On réprouve de la part des prêtres toute enquête d'autorité privée parmi leurs serfs; s'ils font appliquer la torture, ils sont déposés et excommuniés, concile de Mérida (666), c. 15; s'ils ordonnent une mutilation, ils sont déposés, emprisonnés et excommuniés jusqu'à la mort. Concile de Tolède, XI (675), c. 6. L'asservissement aux juifs est repoussé à plusieurs reprises. Concile d'Orléans (541), c. 30, 31; de Mâcon (581), c. 16 : *Nefas est, ut quos Christus Dominus sanguinis sui effusione redemit, persecutorum vinculis maneant irretiti;* de Tolède (589), c. 14; de Reims (630), c. 11; de Tolède X (657), c. 7; d'Orléans (538), c. 13 : les chrétiens forcés à judaïser seront rachetés suivant une *justa taxatio.* Dans les familles de serfs, appartenant à l'Église, on aura à cœur de faciliter l'accès du sacerdoce à ceux qui le mériteraient. Concile de Tolède (655), c. 11 : *Qui ex familiis ecclesiæ serviturі devocantur in clerum, ab episcopis suis libertatis necesse est percipiant donum; et si honestæ vitæ claruerunt meritis, tunc demum majoribus fungantur officiis.* Cf. concile de Mérida (666), c. 18. On n'ordonnera pas de serfs sans donner au maître une compensation. Concile de Tolède (400), c. 10; d'Orléans (511), c. 8. Ceux que l'évêque a affranchis *sint liberi, et tamen a patrocinio Ecclesiæ tam ipsi quam ab eis progeniti non recedant,* concile de Tolède (589), c. 6; de Paris (615), c. 5 : *Liberti quorumcumque ingenuorum a sacerdotibus defensentur.*

Le serf que son maître fait travailler le dimanche est affranchi, concile anglo-saxon (692), c. 3; d'Éauze (551), c. 6 : *Id intuitu pietatis et justitiæ convenit observari, ut familiæ Dei leviorem quam privatorum servi opere teneantur.* Le rachat des captifs est ardemment recommandé : *Pietatis est maximæ et religionis intuitus, ut captivitatis vinculum omnino a christianis redimatur.* S. Grégoire, *Epist.*, l. VI, epist. xxxv; l. VII, epist. xiv; concile de Lyon (583), c. 20; de Mâcon (585), c. 6; de Reims (625), c. 22; de Chalon (650), c. 9. Les maîtres dont les serfs auraient cherché asile dans l'église ne pourront pas impunément essayer de se compenser en prenant les serfs des prêtres. Concile d'Orange (441), c. 6; d'Arles (452), c. 32.

Le bien d'église est inaliénable; et par conséquent, un évêque ne pourra affranchir les serfs d'une église sans fournir à celle-ci compensation; sinon, les affranchissements seront révoqués par le successeur. Concile de Tolède (633), c. 67; du même lieu (638), c. 9; de Reims (630), c. 13. Mais les évêques sont obligés d'avertir les affranchis à la mort du prélat qui leur donna la liberté, de présenter leurs lettres d'affranchissement, afin qu'ils ne soient point joués par la cupidité des clercs.

Là où la vente est concédée, elle ne se fera qu'en présence d'arbitres qualifiés. *De mancipiis, ut non vendantur, nisi in præsentia episcopi vel comitis, aut in præsentia archidiaconi aut centenarii.* Capitul., v, 203. Un concile de Londres en 1102, c. 27, est, semble-t-il, le dernier qui ait à rappeler cette règle : *Ne quis illud nefarium negotium, quo hactenus in Anglia solebant homines sicut bruta animalia venumdari, deinceps nullatenus facere præsumat.*

Que prouvent ces textes dont l'efficacité est incertaine? Prouvent-ils que l'Église a légiféré pour proclamer une liberté civile dont personne n'entrevoyait l'idée, et dont l'exercice eût été bientôt compromis; ou à tout le moins qu'elle s'est préoccupée d'utiliser son influence dans ce sens? Assurément non; mais ils prouvent, au milieu d'une législation civile incomplète (et confiée, à quelles mains, le plus souvent !), le souci constant de donner à tous les asservissements assez de latitude pour que les serfs puissent être fidèles à leur devoir de chrétien, et d'animer le plus possible toutes les relations des hommes de cet esprit de charité, qui était le commandement nouveau et le signe auquel on devait reconnaître les disciples de Jésus-Christ.

2° *Les faits.* — Il est juste de recourir à la correspondance de saint Grégoire le Grand. L'étendue de ses domaines, son application très précise à leur gestion, ont fait de ce saint si providentiellement donné à l'Église, le prototype de ce que devait être l'administration ecclésiastique, chez ceux-là du moins qui seraient fidèles à l'esprit de leur vocation : une sagesse tempérée par la charité : *sicque patrimoniales utilitates peragat, ut a benignitate justitiæ non recedat. Reg.*, I, 55, *P. L.*, t. LXXVII, col. 517. Il rejetait tout ce que l'équité n'approuvait pas pleinement : *nos sacculum Ecclesiæ ex lucris turpibus nolumus inquinari. Reg.*, I, 44, col. 502. Si des esclaves fuient leurs maîtres, se proclament serfs d'église, et sont acceptés par les administrateurs ecclésiastiques, *mihi tantum displicet, quantum a veritatis judicio abhorret. Reg.*, I, 36, col. 490. Et dans un cas contraire : *Durum est ut si alii pro mercede sua libertates tribuunt, ab Ecclesia quam tueri has oportueral, revocentur. Reg.*, I, 55, col. 517. Il écrit pour la liberté d'un esclave, *Reg.*, VIII, 21; mais, sans pharisaïsme, il accepte un jeune esclave qu'on lui a légué, et l'envoie à un évêque de ses amis : *Præterea quidam moriens unum mihi puerulum dimisit: de cujus anima cogitans, eum dulcedini vestræ transmisi, ut in ejus vivat in hac terra servitio, per quem ad libertatem cæli valeat pertingere. Epist.*, l. VII, epist. XXX, *P. L.*, t. LXXVII, col. 887. Il faut entendre enfin le classique prélude de la liberté accordée à Montanus et à Thomas : *Cum redemptor noster totius conditor creaturæ, ad hoc propitiatus humanam voluerit carnem assumere, ut, divinitatis suæ gratia, dirupto quo tenebamur capti vinculo servitutis, pristinæ nos restituerit libertati, salubriter agitur si homines quos ab initio natura liberos protulit, et jus gentium jugo substituit servitutis, in ea qua nati fuerant, manumittentis beneficio, libertate reddantur. Atque ideo, pietatis intuitu et hujus rei consideratione permoti, etc. Epist.*, l. VI, epist. XII, *P. L.*, t. LXXVII, col. 803.

Encore ici, saint Grégoire le Grand a parlé pour tout le moyen âge; ces préambules, trop fréquemment regardés comme phraséologie conventionnelle, restent comme les considérants de ces jugements;

ils laissent discerner l'impulsion première qui anime le tout : et ce sera toujours la foi.

Dans les saints, évêques ou autres, ces sentiments d'esprit chrétien ont eu une vigueur et une délicatesse qui a dépassé la pratique ordinaire assurément, mais qu'il est cependant tout à fait juste de relever, à l'honneur de la religion qui les a inspirés. Il suffit de rappeler comment saint Paulin parle de son serviteur Victor, *Epist.*, XXIII, *P. L.*, t. LXI, col. 259 : *Servivit ergo mihi : servivit, inquam; et væ mihi misero, quod passus sum; servivit et peccatori qui non serviebat peccato.*

La charité envers les captifs a été une caractéristique commune à tous les saints qui ont assisté aux guerres des temps mérovingiens, ou qui ont rencontré les derniers trafiquants d'esclaves qu'ait connus l'Occident. Il faut au moins citer les noms de saint Césaire d'Arles, de saint Épiphane de Pavie, de saint Amand, de saint Riquier, de saint Philibert, abbé de Jumièges, de saint Avit de Vienne, de saint Lézin d'Angers. Fortunat signale la charité de l'évêque de Bordeaux, Léontius, de l'évêque de Mayence, Sidonius, de l'évêque de Périgueux, Cronopus. Saint Césaire a donné la raison de ces libéralités : « Je voudrais bien savoir ce que diraient ceux qui me critiquent, s'ils étaient à la place des captifs que je rachète. Dieu, qui s'est donné lui-même pour prix de la rédemption des hommes, ne m'en voudra pas de racheter des captifs avec le métal de son autel. » Malnory, *S. Césaire d'Arles*, p. 97. Saint Germain de Paris, au dire de Fortunat, a été l'un des plus magnifiques : *Quanta enim fuerit redemptionis effusio nullatenus explicabitur, vel loco, vel numero. Unde sunt contiguæ gentes in testimonium, Hispanus, Scotus, Wasco, Saxo, Burgundio, cum ad nomen Beati concurrerent undique liberandi jugo servitii. P. L.*, t. LXXII, col. 76.

De sainte Bathilde, jadis vendue comme esclave, son biographe nous rapporte : *Et illud commemorandum est, quia ad mercedis ejus cumulum pertinet, quod captivos homines christianos ire prohibuit : datasque præceptiones per singulas regiones, ut nullus Francorum captivum hominem christianum penitus transmitteret. Sed magis et ipsa, dato pretio, captivos plurimos redimere præcepit, et liberos relaxavit. P. L.*, t. LXXXVII, col. 671. Voir, sur ce point spécial du rachat des captifs, le chapitre très documenté de l'*Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, par M. Lesne, *op. cit.*, p. 357-369.

L'affranchissement, très fréquemment, était inspiré par une pensée chrétienne. On en trouve plusieurs exemples dans le Formulaire de Marculfe, *P. L.*, t. LXXXVII, col. 747 : *qui debitum sibi nexum relaxat servitium, mercedem apud Dominum sibi retribuere confidat. Igitur ego in Dei nomine ille, et conjux mea illa, pro remedio animæ nostræ vel retributione æterna*, II, 32; cf. I, 39; II, 34, 52. Dans Du Cange, v° *Manumissio*, plusieurs exemples, entre autres : *Piissimus Dominus Noster Jesus Christus salutem humani generis paterno amore desiderans inter alia præcepta quæ fidelibus suis dedit, ut æternæ vitæ gaudia possint adipisci, præcepit eis debitores suos a debitis illorum absolvere, quo ipsi ante summum judicem suorum commissorum veniam securi valeant expectare. Tantæ igitur auctoritatis præconio compulsa*, t. IV, p. 460. Le même sentiment d'espérance chrétienne inspire un acte symétrique : celui par lequel des hommes libres se donnent au service d'une abbaye ou d'une église. On en trouve, par exemple, dans le cartulaire de Cluny : *Quisquis ad patriam supernam ire desiderat, omnigenis nisibus debet hyma relinquere, ei omni sagacitate bonis operibus insistere. Unde ego Roclenus omnipotentem Deum placatum habere desiderans, et in ejus obsequiis continuatim permanere exoptans, non solum me, sed etiam aliqua jure hereditario mihi concessa eidem Domino Deo offero, sanctisque ejus apostolis Petro et Paulo et ad locum Cluniacum... Dono autem hæc pro redemptione animæ meæ, omniumque parentum meorum. Chartes de Cluny*, t. III, p. 280, n. 2085. Cf. n. 2173. Rotfredus se donne, lui et son fils, à l'abbaye : *Christi amore præventus, a negociis sæcularibus memetipsum abstrahere cupiens, et in Dei servitio deinceps occupare vitam meam sub regulari norma desiderans. Ibid.*, t. IV, p. 278, n. 3109.

La manière dont les serfs étaient traités par l'Église montre un allégement du servage, ménagé lentement et sans heurt, mais réel. Les serfs de l'Église travaillaient pour eux la moitié des jours ouvrables, et c'était vraiment une situation privilégiée. Le *Polyptyque* de l'abbé de Saint-Germain-des-Prés, Irminon, en 826, fait connaître quelques détails de cette vie, et permet à Paul Allard de conclure : « Le serf des grandes abbayes de cette époque ne diffère de l'homme libre que par sa résidence forcée à la campagne. » *Esclaves, serfs, mainmortables*, p. 161.

Si la *defensio* de ceux qui avaient été affranchis, même par des laïques, était souvent confiée à l'Église, si ces cas étaient évoqués devant la juridiction de l'Église, c'était honneur et profit pour elle sans doute, mais c'était aussi sécurité pour l'affranchi. « Les hommes qui se donnent librement à un saint, ceux qui, contraints de se vendre, souhaitent lui appartenir, ont pu prendre cette décision pour des motifs religieux, mais sans doute la protection qu'assurent les églises à leur *familia* dans une époque d'insécurité, a exercé aussi sur eux quelque attrait. » Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, p. 251.

Voir cet ouvrage, l. IV, c. XX, *La familia des églises et des monastères*, pour ramener à leur juste valeur quelques difficultés élevées par M. Marcel Fournier, dans la *Revue historique*, t. XXI, 1, *Les affranchissements du v^e^ au XIII^e^ siècle; influence de l'Église, de la royauté et des particuliers sur la condition des affranchis*. Plusieurs propositions de ce travail sont exagérées; il semble, par exemple, que la note 1 de la page 75 aurait dû disparaître à la lecture du contexte de saint Éloi : Note : *P. L.*, t. LXXXVII, col. 618 : *Accipit plane Deus pecuniam et eleemosynis delectatur*. Cette idée exprimée d'une façon à la fois naïve et grossière se rapproche certainement des coutumes païennes. Contexte : *Accipit plane Deus pecuniam, et eleemosynis delectatur, ea tamen ratione ut unusquisque peccator, quando offert Deo pecuniam, offerat illi et animam suam.*

Le nom d'esclave a été attribué au grand nombre de Slaves, huit cent mille, dit-on, réduits en servitude par Henri l'Oiseleur au X^e^ siècle. Avant cette époque, en France, on ne voyait plus que passer des marchands d'esclaves, quelquefois des Vénitiens, et plus souvent des juifs, qui vendaient aux mahométans des enfants mutilés. Empêchés d'avoir des esclaves chrétiens, les juifs achetaient parmi les tribus non converties de Sarmates, et les amenaient aux ports de la Méditerranée pour les faire passer chez les Turcs. Les esclaves se faisaient baptiser, et alors les évêques les rachetaient. Plusieurs fois les juifs firent arriver leurs plaintes à la cour, disant que le clergé dépassait ses droits, tandis que l'évêque de Lyon, saint Agobard, prenait la défense des nouveaux convertis.

Au début du XII^e^ siècle, une lettre de Pascal II (pour confirmer le droit accordé par Louis VI aux serfs de l'Église de Paris de rendre témoignage en justice, même contre les hommes libres) contient ce membre de phrase : *pro eo quod ipsius ecclesiæ famuli, qui apud vos servi vulgo improprie nuncupantur.* On voudrait savoir si les réserves du pape portent sur le droit, ou sur le fait, ou sur les deux.

Au début de son histoire, Guibert de Nogent constate qu'en Orient il y a des esclaves, ce qui ne se voit

pas en Occident : *Taceo quoque contra consuetudinem latinam, marium, feminarumque, dignitatis etiam christianæ personas, indifferenter emi, ac quasi bruta animalia distrahi, et longius a patria ad crudelitatis augmentum, ut gentilium fiant mancipia, vendendas emitti. Gesta Dei per Francos*, l. I, c. II, *P. L.*, t. CLVI, col. 688. On a remarqué d'autre part, dans les sermons et les épîtres du XII^e^ siècle, un silence significatif; les œuvres d'affranchissement, si exaltées précédemment et recommandées d'une façon si pressante, n'y reparaissent jamais plus : il n'y en a plus à réaliser. Biot, *De l'abolition de l'esclavage ancien*, p. 325. Il faut pourtant signaler une lettre d'Innocent IV, du 1^er^ octobre 1246 : *Nonnulli mercatores Januenses, Pisani et Veneti de partibus Constantinopolitanis navigantes in regnum Hierosolymitanum quamplures Græcos, Bulgaros, Ruthenos et Blacos christianos tam mares quam feminas secum in navibus detulerunt eosque venales quibuslibet etiam Sarace is exponunt, ita quod multi de talibus detinentur a suis emptoribus tanquam servi,...* (au patriarche de Jérusalem). Potthast, n. 12283. Gênes et Venise, d'ailleurs, ne se privèrent pas de continuer ce commerce.

IV. ESCLAVAGE SOUS LES MUSULMANS. — 1° *Les faits.* — Depuis les croisades jusqu'à la prise de Constantinople, on ne trouve guère trace de la piraterie qui désolera les âges suivants. A partir de 1453, l'effort de pénétration turque, soit dans la Hongrie, soit dans l'Archipel, et en même temps la constitution de principautés maritimes sur le littoral d'Afrique multiplient les victimes; après les batailles, après le siège des villes, il y a des troupes de chrétiens réduits en esclavage. Cf. Léonard de Chio, témoin du siège de Constantinople, dans Bzovius, an. 1453, n. 7, et le cardinal Isidore, témoin lui aussi. *Ibid.*, n. 5. Isidore lui-même, déguisé, avait été réduit en esclavage et vendu; il fut assez heureux pour s'enfuir.

Les années suivantes voient les contingents de captifs se succéder, et suivant l'expression de Campana, légat de Paul II à Ratisbonne, *videbunt miseri, videbunt conservos, propinquos suos, superioris anni prædam.* Bzovius, an. 1471, n. 3.

Soliman II adressait à Villiers de l'Isle-Adam, devant Rhodes, la sommation suivante : « Et si vous ne voulez vous rendre, comme dit est, vous ferons esclaux et mourir de male mort, moyennant la volonté divine, comme avons fait à beaucoup d'autres. » Charrière, *Négociations*, t. I, p. 92.

En Hongrie, « les enlèvements de jeunes gens et d'enfants étaient chose ordinaire. Les archives des comitats sont remplies de pièces qui attestent ce fait. Le peuple musulman de Stamboul ayant hérité des goûts du peuple du Bas-Empire, on lui donnait le spectacle de prisonniers hongrois et bosniaques forcés de combattre comme des gladiateurs. » Sayous, *Hist. gén. des Hongrois*, t. II, p. 100, 119.

Après la prise de Tunis, l'empereur écrit à son ambassadeur en France (24 juillet 1535) : « Et nous avons fait mectre en liberté de dix-huit à vingt mille des dits captifz, tant de nos subjectz que aultres de diverses nations chrestiennes, qu'avoient été détenuz, et aucungs plusieurs années esclaves, enchaynez et enferrez es dites prisons, fosses et caves et aultrement, durement, inhumainement et très cruellement en très grosse pitié et extrême misère. » *Papiers de Granvelle*, t. II, p. 366.

A la prise de Tunis, Barberousse avait immédiatement riposté par la prise de Mahon, et il avait fait à Majorque 7500 prisonniers. Hammer, t. II, p. 33. En 1560, après la prise de Dscherbe, le gouverneur don Alvaro est mené au bagne à Constantinople, avec les autres esclaves. Après la prise de Scio en 1566, on voit faire un grand nombre de prisonniers à la délivrance desquels s'emploie le pape saint Pie V, par l'entremise du roi Charles IX. A Nicosie (1570), une femme grecque ou vénitienne fit sauter les galères où se trouvait plus d'un millier de femmes destinées à l'esclavage. Hammer, t. II, p. 183. Après la prise de Famagouste et le supplice de son héroïque défenseur Marc-Antoine Bragadino (15 août 1571), la peau de ce dernier fut exposée dans le bagne à la vue des esclaves chrétiens. Hammer, t. II, p. 189. Cette année-là même, à Lépante, la flotte victorieuse délivrait 15000 chrétiens, condamnés à ramer sur les galères. Hammer, t. II, p. 189. Cette victoire était trop tôt suivie de la défaite du roi Sébastien à Alcazar-Kébir (1578). Les débris de l'armée portugaise y furent faits prisonniers.

Les bagnes se trouvent à Constantinople : quatre ou cinq mille esclaves servant sur les vaisseaux et les galères ou enfermés dans le bagne du grand Seigneur. 4 mars 1714, le P. Tarillon à Pontchartrain, *Lettres édifiantes, Levant*, t. I, p. 4. A Négrepont, la *Relation* du P. Fleuriau (1695) compte 5 ou 600 esclaves latins, Carayon, t. XI, p. 205; à Alger, dit le P. Dan, on peut compter 25000 esclaves; à Tunis, 7000; à Salé, 1500; à Tripoli, 4 à 500. *Hist. de la Barbarie*, p. 318. Le P. Hérault, dans sa supplique de 1644, parle de 2000 captifs français parmi 30 ou 40000 de diverses nations. Deslandres, *Ordre des trinitaires*, t. II, p. 271. « Il y en a eu jusque 5 ou 6000 à Fez. » Dan, p. 249. « Dans la ville de Maroc on a compté autrefois jusque 5 à 6000, quand les rois d'Espagne et de Portugal faisaient la guerre en ce pays-là. » *Ibid.*, p. 282. Un voyageur écrit quarante ans plus tard : « Il y a dans Tunis treize bagnes,... et il peut y avoir, à ce que m'ont dit plusieurs esclaves, 10 ou 12000 esclaves. » *Voyage de M. Thévenot, tant en Europe qu'en Asie et en Afrique*, 1689, p. 889.

Le chiffre des captifs ne peut donc être connu que par des données sans précision mathématique. Cf. *Revue historique*, t. XXVII, p. 1.

2° *Intervention de l'Église.* — La première intervention de l'Église est la lettre par laquelle Innocent III annonce et recommande au miramolin du Maroc la première expédition des Pères trinitaires. *Reg.*, II, 3, p. 2, 214, 544 : *Inter opera misericordiæ quæ Jesus Christus Dominus Noster fidelibus suis in Evangelio commendavit, non minimum locum obtinet redemptio captivorum.* Des trinitaires fondés en 1198 par saint Jean de Matha et saint Félix de Valois, ou de l'ordre de Notre-Dame de la Merci fondé en 1223 par saint Pierre Nolasque avec saint Raymond de Pennafort, il n'y a pas lieu de traiter ici. Voir les articles spéciaux.

Parmi les papes qui imitèrent la sollicitude d'Innocent III, Nicolas V, après la prise de Constantinople, fut un des plus actifs, comme en font foi les lettres de Philelphe. Bzovius, an. 1453, p. 41. Les différents ordres religieux, comme ils avaient fourni leur contingent à l'esclavage, le fournirent à la rédemption. Il faut citer, parmi les dominicains, Étienne de Lusignan, qui, après le siège de Famagouste, et Ange Calepino, qui, après le siège de Nicosie, vinrent à Constantinople et y travaillèrent à la libération des chrétiens. Parmi les franciscains, le capucin, confesseur de don Juan d'Autriche, qui, esclave lui-même, abandonna sa rançon pour assurer aux autres esclaves la suprême consolation d'un cimetière chrétien. Parmi les jésuites, le P. Mariano Manieri, qui fit en Barbarie treize voyages, dont un de quatre ans, et le P. Jules Mancinelli, apôtre volontaire des pays mahométans, et qui alla à Alger et à Constantinople, et avait fondé à Palerme une confrérie de la rédemption. Les disciples de saint Vincent de Paul occupent dans cette histoire la place la plus glorieuse.

Louis Guérin, envoyé en 1645 par saint Vincent de Paul, et Jean le Vacher, qui devait être mis à la bouche d'un canon avec vingt-deux chrétiens, en 1682, avec eux le frère Barreau et le frère Francillon furent très zélés, soit qu'il s'agisse de procurer la délivrance des captifs, soit qu'il s'agisse d'assurer leurs intérêts spirituels. Dans les instructions données par les supérieurs à ceux qui passaient en Barbarie, revient ce motif : « Cet emploi est un des plus charitables que l'on puisse faire sur la terre. Pour s'en acquitter dignement, ils doivent avoir une pleine dévotion au mystère de l'incarnation, par lequel Notre-Seigneur est descendu sur la terre pour nous tirer de l'esclavage où l'esprit malin nous tenait captifs. » *Mém. de la congr. de la Mission*, t. II, p. 274. L'Église ne parle pas autrement dans l'oraison de saint Pierre Nolasque : *Deus qui in tuæ caritatis exemplum...*

Même esprit de foi chez les laïques. Dans la donation du 20 mai 1647, faite par la duchesse d'Aiguillon pour « entretenir à Alger, Tunis et autres lieux de Barbarie, où il y a des chrétiens esclaves, un prêtre de la ditte mission, » on indiquait ce qui avait inspiré cette aumônerie des esclaves : « Ayant madite Dame Duchesse désiré la présente donation à l'intention d'honorer Notre-Seigneur Jésus-Christ étant venu en la terre pour tirer les hommes hors de la misère du péché et les réconcilier à Dieu son Père, les ayant rachetés par son sang et par sa mort. » *Mém. de la Mission*, t. II, p. 148.

La relation de 1671 cite un Espagnol, don Louis de Pedrola, qui, ayant réalisé sa fortune, vint lui-même à Alger avec 16 000 livres pour racheter des captifs. Un bourgeois de Paris, qui ne voulait pas être connu, donna à M. Vincent une somme de 30 000 livres, pour être placées en rentes sur l'hôtel de ville, et dont le revenu devait être employé à l'assistance et rédemption des esclaves chrétiens. Maynard, *Vie de S. Vincent de Paul*, t. I, p. 424.

Parmi les personnages les plus célèbres qui connurent cette servitude chez les Turcs, on relève, dans les illustres captifs du P. Dan, deux généraux des trinitaires : Robert Gaguin et Nicole; un général des minimes : François Presto. Tous ces noms disparaissent devant celui de saint Vincent de Paul, captif de 1605 à 1607. Plusieurs de ses prêtres furent eux aussi mis à la chaîne : Jean le Vacher à plusieurs reprises, et M. Poissant en 1741.

3° *La captivité.* — Toutes les relations ont décrit la vente qui suivait l'arrivée du captif. « Leur procédeure à nostre vente, dit saint Vincent de Paul, feust qu'après qu'ils nous eurent despouillez tout nuds, ils nous baillèrent à chascun une paire de brayes, un hocqueton de lin, avec une bonete, nous promenèrent par la ville de Thunis..., les marchands nous vindrent visiter tout de mesme que l'on faict à l'achat d'un cheval ou d'un bœuf, nous faisant ouvrir la bouche pour visiter nos dents, palpant nos costes, sondant nos playes, et nous faisant cheminer le pas, troter et courir, puis tenir des fardeaux, et puis luter pour voir la force d'un chacun, et mile autres sortes de brutalitez » (24 juillet 1607). Maynard, *Vie*, t. I, p. 38. « Or, ces esclaves de l'État ou des particuliers étaient réduits à un sort horrible : travaux excessifs, nourriture insuffisante, court sommeil dans d'affreux bouges; injures et châtiments abominables, voilà pour le corps; impossible de dire les tortures de l'âme, les outrages à la vertu, et les persécutions infligées à la foi. » *Mém. de la Mission*, t. II, p. 14.

Un captif, le sieur Mouette, affirme : « J'ai vu surtout dans Salé des esclaves attachés à la charrue avec des ânes ou des mules, et contraints par la faim de manger de l'orge avec ces animaux. » *Relation*, 1683, p. 116. La *Relation des Pères de la Merci*, 1724, dit : « Le roi tue à coups de fusil ceux qui ne travaillent pas à sa fantaisie. » Cf. *Relation de Constantinople*, 1695, dans Carayon, t. XI, p. 248. Voir Dan, *Hist. de Barbarie*, l. V, où sont décrites les peines et les misères que les Turcs et les Barbares font endurer aux chrétiens qu'ils tiennent esclaves.

La relation de 1662 explique les mauvais traitements : « On leur donne la falaque, ayant la tête contre terre, et recevans sur leurs pieds élevés en haut, et passez dans les trous d'un morceau de bois des centaines de coups de bâton, ou de cordes poissées, ou de nerfs de bœuf. » *Le miroir de la charité*, p. 65.

Sur l'extrême misère des esclaves, et sur le danger très prochain d'apostasie, tous les témoignages, quelles qu'en soient la date et la provenance, sont unanimes. « M. le Vacher dit avec raison qu'il voit dans chaque membre de cette Église toutes les misères qu'on trouve dans tous les povres ensemble de la chrétienté, puisqu'il n'y en a point qui soient si mal nourris, si mal vêtus, si mal couchés, si mal traités, et par dessus cela, tous dans une tentation continuelle de se faire Turcs comme le seul moyen qu'ils ont de s'affranchir. Mais les filles, femmes et enfants souffrent encore davantage que les autres, car on ne les sollicite jamais, on les bat sans cesse dans les commencements qu'ils sont achetés. » *Relation*, 1671, Mazarine, ms. *A. 15 450*, n. 14. Cf. Deslandres, *L'ordre des trinitaires*, t. II, p. 348, n. 243; Mouette, *Relation*, p. 63; *Mém. de la Mission*, t. II, p. 27.

Le P. Robert Saulger, de Constantinople, le 20 mars 1664 : « Nous allons, tous les dimanches, au grand bagne du grand seigneur, qui est le lieu où il tient ses esclaves, qui montent au nombre de 2000. L'on y voit de toutes sortes de nations, mais particulièrement des Français... On ne peut s'imaginer le bien que l'on fait de maintenir dans la foi ces pauvres esclaves, qui ne sont malheureux que pour être chrétiens. » Carayon, t. XI, p. 100.

On conçoit aisément le danger moral que signalait M. le Vacher; les *Mémoires de la Mission* contiennent à plusieurs reprises le récit du martyre ou des tourments encourus par ces esclaves qui voulaient garder leur foi ou leur vertu : Antonin de la Paix, t. II, p. 20; deux adolescents, t. II, p. 84; un jeune Marseillais de treize ans, t. II, p. 26; un enfant de huit ans, t. II, p. 161; Pierre Borguny, t. II, p. 167. Maynard en a cité plusieurs à la fin du 1er vol. de la *Vie de S. Vincent de Paul*. Cf. la relation de 1671.

On comprend aussi que sous des épreuves si cruelles nombre de courages aient fléchi. Il y avait des défections misérables. La relation de 1724 cite un faux béquillard qui se dit guéri par Mahomet et apostasie. Les ordres religieux, qui, à cette même époque, avaient compté en Europe nombre d'apostats, en avaient aussi parmi les esclaves. Sur les renégats, voir *Histoire générale*, t. IV, p. 752, 820; P. Dan, *Histoire de Barbarie*, l. IV, où sont comprises plusieurs particularités touchant le renégat.

Vis-à-vis des chrétiens, les renégats témoignaient d'une animosité particulière. A un chrétien qui lui en faisait reproche, un renégat espagnol répondait : « Depuis qu'il avait renié le Maître, il ne se souciait plus des serviteurs. » *Relation* de 1724, p. 255. Beaucoup d'entre eux étaient comme celui qu'avait connu le P. Dan : « l'âme toujours géhennée de la faute qu'il avait faite, et un extrême désir de se sauver en terre de chrétiens, à la première commodité qui s'en présenterait. » *Hist. de Barbarie*, p. 446.

4° *Fidélités.* — En dehors des martyrs, nombre de chrétiens étaient fidèles, et plusieurs des apostats se repentaient. M. Guérin écrivait en 1646 : « Cependant ces pauvres esclaves souffrent leurs maux avec une patience incroyable; ils bénissent Dieu parmi

toutes les cruautés qu'on exerce sur eux; et je puis dire avec vérité que nos Français l'emportent en bonté et en vertu sur les autres nations. » *Mém. de la Mission*, t. III, p. 27; cf. t. II, p. 67; *Hist. de Barbarie*, p. 484. D'aucuns trouvaient en Barbarie un relèvement providentiel. Saint Alphonse Rodriguez avait annoncé un voyage d'or à Jérôme Lopez, religieux sur le point d'abandonner sa vocation et que sa captivité chez les musulmans remit dans la ferveur.

Les prêtres réduits en esclavage avaient ordinairement une liberté presque complète, et pouvaient en user pour le ministère. Le dévouement des missionnaires ravissait saint Vincent de Paul. Il écrivait à propos de M. le Vacher : « Avec quelle catholicité et sollicitude il soutient ces pauvres esclaves... prêcher, confesser, catéchiser continuellement depuis 4 h. 1/2 du matin jusqu'à 10 h., et depuis 2 h. de l'après-midi jusqu'à la nuit; le reste du temps, c'est l'office et la visite des malades. Voilà un véritable missionnaire. » *Mém. de la Mission*, t. II, p. 55.

Le P. Jacques Cachod, jésuite, à Constantinople, pénètre, la nuit seulement, à fond de cale, pour y assister les galériens décimés par une épidémie : « Des cinquante-deux esclaves que je confessai et communiai, douze étaient malades, et trois moururent avant que je fusse sorti. » *Lettres édifiantes, Levant*, 1707, t. I.

En 1641, meurt à Alger le P. Angeli, carme : il avait reçu l'argent de sa rançon, l'avait distribué en aumônes, et persévérait dans une servitude volontaire, estimé et écouté de tous comme un saint. D'Aranda, p. 10-20, 289 sq. Philippe le Vacher, les deux tiers de l'année, passait la nuit presque sans sommeil, allant confesser de bagne en bagne. *Mémoires de la Mission*, t. II, p. 165.

Le P. Holderman, jésuite français à Constantinople, écrit comment il pouvait la nuit se faire accepter dans une soute : il y faisait une sorte de chapelle, y consolait et confessait les galériens déchaînés à tour de rôle : c'étaient des confessions de 10, 20, 30 ou 40 ans, et la nuit ne suffisait pas pour tous ceux qui le désiraient. Vers deux ou trois heures du matin, il disait la sainte messe. *Indianische Geschichte*, t. IV, part. XXXI[e], p. 114, vers 1740. Cf. l'épître dédicatoire des *Lettres édifiantes*, 1726, t. XVII. Ni les esclaves, ni les Turcs mêmes n'étaient indifférents à ces exemples. Pour les Turcs qui visitent l'hôpital d'Alger, dit le P. de Monroy, c'est « une merveille bien étrange de voir que les esclaves chrétiens aient un tel établissement dans leur ville d'Alger, et qu'entre eux il n'y ait rien de pareil pour leurs malades. » Dan, *Hist. de Barbarie*, p. 509. A la mort du P. Hérault, les chrétiens esclaves obtiennent des Turcs trois jours de repos afin de pouvoir prier pour lui. Deslandres, *L'ordre des trinitaires*, t. I, p. 404.

En 1657, les esclaves apportent leur pécule pour délivrer le lazariste Barreau des exactions du pacha. Une lettre de saint Vincent de Paul fait allusion à plusieurs captifs délivrés, venus à Saint-Lazare, pour entrer comme frères dans la congrégation de la Mission. Le *Miroir de la charité* (1663) rapporte ce qui s'était passé à l'arrivée des Pères de la Merci : « Enfin quelques captifs charitables ne venaient rien demander pour eux; mais ils se rendaient solliciteurs des autres, accompagnant des aveugles, des sourds, des boiteux, des estropiats, et priant que puisque l'on les pouvait acheter à bon marché on ne les laissât pas périr dans la misère, » p. 61.

Les cinq hôpitaux d'Alger, ceux aussi de Tunis, de Méquinez et de Ceuta, faisaient l'admiration des Turcs eux-mêmes.

M. Guérin écrivait à saint Vincent de Paul que c'était une joie « de voir avec quelle affection ces pauvres captifs offrent leurs oraisons pour tous leurs bienfaiteurs, qu'ils reconnaissent pour la plupart être en France ou venir de France. » *Mém. de la Mission*, t. II, p. 19.

Quelle procession que celle de la Fête-Dieu au bagne ! *Ibid.*, t. II, p. 19. Mais, écrit la *Relation des Missions de Grèce* (1695) : « Il faudrait voir comme nous avec quelle patience et quelle conformité à la volonté divine quelques-uns d'eux, d'une vie très innocente, supportent la pesanteur de leurs chaînes, dont ils se délivreraient aisément en renonçant à la religion. Enfin il faudrait être spectateurs, comme nous, de la précieuse mort de certains esclaves. » *Relation du P. Th.-Ch. Fleuriau. Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, publiés par le P. Aug. Carayon, Poitiers, 1864, t. XI, p. 250. Cf. t. XI, p. 237, 238, la mort du Toulousain Biennès et du Vénitien Marc-Antoine Delfin.

Saint Vincent de Paul écrivait alors : « Et quand il n'arriverait d'autre bien de ces stations que de faire voir à cette terre maudite la beauté de notre sainte religion, en y envoyant des hommes qui traversent les mers, qui quittent volontairement leur pays et leurs commodités, et qui s'exposent à mille outrages pour la consolation de leurs frères affligés, j'estime que les hommes et l'argent seraient bien employés » (5 avril 1658). Maynard, *Vie*, t. II, p. 466.

V. Esclavage en Amérique. — 1° *Concessions faites par les souverains pontifes à propos des pays nouvellement découverts.* — En 1434, Eugène IV défend qu'on demande aux habitants des Canaries, *jam conversi et in posterum convertendi*, rien autre chose que les impôts réguliers. Raynaldi, an. 1434, n. 21. En 1436, bref du même Eugène IV *Fernando episcopo Robicensi et Canariensi*. Il lui concède des ressources *ad hoc quod ipsarum insularum habitatores et incolæ, in artificibus et ministerialibus operibus, etiam pro ipsius fidei exaltatione, necnon christianæ professionis corroboratione instrui possent.* Raynaldi, an. 1436, n. 25. La même année, à propos d'habitants des Canaries réduits en esclavage : *nonnulli christiani (quod dolenter referimus) diversis confictis coloribus et captatis occasionibus... nonnullos, jam tunc baptismatis unda renatos et alios... secum captivos, etiam ad partes Cismarinas duxerunt*, le pape défend de rien faire ou de rien permettre de semblable; en outre : *quos servituti subditos habent, pristinæ restituant libertati, ac totaliter liberos perpetuo esse... dimittant*, sous peine d'excommunication *ipso facto*. Raynaldi, an. 1436, n. 26.

En 1443, Eugène IV, par la constitution *Cum dudum*, reconnaissait que les conquêtes du roi de Portugal ne pouvaient porter préjudice à ce qui, précédemment, aurait été conquis par le roi de Castille et de Léon. Raynaldi, an. 1443, n. 12.

Le 16 juin 1452, le pape Nicolas V, par le bref *Divino amore communiti*, permet au roi Alphonse de Portugal : *...regna, ducatus, comitatus, principatus, aliaque dominia, terras, loca, illas, castra... per eosdem Saracenos, paganos, infideles et Christi inimicos detenta et possessa,... invadendi, conquirendi, expugnandi et subjugandi, illorumque personas in perpetuam servitutem redigendi... plenam et liberam auctoritate apostolica tenore præsentium concedimus facultatem...* Raynaldi, an. 1453, n. 11.

En 1454, dans la constitution *Romanus pontifex*, où le pape félicite le Portugal de l'extension donnée au catholicisme par les découvertes de l'infant Henri, Nicolas V raconte, sans le moindre mot d'approbation ou de blâme, qu'en fait, un certain nombre de noirs, par suite de l'occupation ou en vertu d'un achat, ont été esclaves, et que plusieurs même se sont convertis : *Exinde quoque multi Ghinei et alii Nigri vi capti,*

quidam etiam, non prohibitarum rerum permutatione, seu alio legitimo contractu emptionis, ad dictum sunt regem transmissi, quorum inibi in copioso numero ad catholicam fidem conversi exstiterunt. Pour assurer au Portugal, contre l'envie possible d'autres Européens, ces conquêtes d'ailleurs légitimes, puisque la concession précédente les avait approuvées, le pape lui reconnaît dans ces régions le bon droit de ces conquêtes et le monopole du commerce. Raynaldi, an. 1454, n. 8, 9; *Bullarium romanum*, t. III, p. 70. Les concessions de Nicolas V ont été ratifiées par Calixte III. Sixte IV, en 1476, excommunie ceux qui réduisaient en esclavage les néophytes de ces contrées. Raynaldi, an. 1476, n. 21.

La bulle célèbre d'Alexandre VI, *Inter cetera*, est du 4 mai 1493. Cette bulle adressée aux souverains d'Espagne, Ferdinand et Isabelle, les félicite de s'être remis, après la conquête de Grenade, à promouvoir la découverte de pays nouveaux : découvertes qui ont et doivent avoir pour but principal l'extension de la foi catholique, et qui viennent dans le voyage de Christophe Colomb de réussir si merveilleusement. Pour assurer le fruit de ces explorations, le pape décide : tout ce qui est à l'ouest d'un méridien tracé à cent lieues des îles Açores, sauf le cas de possession par un prince chrétien, est donné à l'Espagne : *omnes insulas et terras firmas inventas et inveniendas, detectas et detegendas, ...auctoritate omnipotentis Dei nobis in b. Petro concessa ac vicariatus Jesu Christi, qua fungimur in terris, cum omnibus illarum dominiis, civitatibus, castris, locis et villis, juribusque et jurisdictionibus ac pertinentiis universis, vobis... donamus, concedimus, assignamus, vosque... illarum dominos cum plena, libera et omnimoda potestate, auctoritate et jurisdictione facimus.* Raynaldi, an. 1493, n. 19.

En 1497, Alexandre VI, au roi Emmanuel de Portugal : *...de civitatibus castris, locis, terris et dominiis infidelium, quæ tibi ditionique tuæ subjici et quæ te in dominum cognoscere seu tributum solvere velle contigerit... libere donamus, concedimus et assignamus... districtius inhibentes quibusque regibus, principibus et dominis temporalibus, quibus jus quæsitum non foret, ne se contra sic se tibi subjicere volentes quovis modo opponere... præsumant.* Raynaldi, an. 1497, n. 33.

La bulle d'Alexandre VI, *Inter cetera*, et ses expressions *donamus* ont été vivement attaquées. « Il investit libéralement la couronne de Castille des pays dont, bien loin d'avoir la possession, il n'avait pas même la connaissance. » Robertson, *Histoire de l'Amérique*, trad. Eidous, Maestricht, 1777, t. I, p. 199.

En réalité, la Castille et le Portugal, qui s'étaient disputé Colomb, avaient remis au pape l'arbitrage de leurs rivalités coloniales. Pour décider le différend pacifiquement, et pour assurer la prédication de l'Évangile, le pape intervint avec son autorité apostolique. Celle-ci est mentionnée, non pour indiquer une prétention de suzeraineté, mais pour énoncer le titre et l'autorité de l'arbitre choisi par des rois chrétiens. Le pape donne une sorte de brevet d'invention; sur ces terres encore imparfaitement connues, les Espagnols ont voulu s'assurer une légitime souveraineté; si ces régions sont vacantes, l'Espagnol y est premier occupant; si elles sont habitées, l'Espagnol, à l'exclusion des autres princes chrétiens, peut chercher à s'y établir, par une convention avec les indigènes par exemple. Dans tous les cas, il doit faire le nécessaire pour assurer l'évangélisation.

Ainsi l'explique Bellarmin, *De rom. pont.*, l. IV, c. II : *Non... ut reges illi proficiscerentur ad debellandos reges infideles novi orbis, et eorum regna occupanda, sed solum ut eo adducerent fidei christianæ prædicatores et protegerent, ac defenderent cum ipsos prædicatores, tum christianos ab eis conversos.* Suarez explique aussi ce que peut être cette donation, *De fide*, disp. XVIII, sect. I, n. 7 : *Potest pontifex inter principes, seu reges temporales, distribuere provincias, et regna infidelium, non ut illas suo arbitrio occupare possent, hoc enim tyrannicum esset, ut infra dicam : sed ut prædicatores Evangelii ad illos mittendos procurent, et sua potestate illos tueantur, etiam justum bellum indicendo, si ratio et justa causa id postulet.* Et après avoir cité l'exemple d'Alexandre VI : *ratio omnium est, quia ita expedit, ut hæc res, quæ in Ecclesia gravissima est, ordinate fiat.*

Grégoire de Valentia dit formellement qu'il n'y a pas d'autre sens possible : *Alexander VI (si in eo facto particulari, ad reges illos tantum et ad illas insulas pertinente non erravit), solum concessit illis regibus jus quoddam superintendentiæ et patrocinii in infideles illos, postquam debito modo ad fidem essent conversi. Nec enim potuit infideles illos dominio suo privare propterea solum quod essent infideles*, t. III, disp. I, q. XX, a. 7, ad 2um. Saint Pie V, dans une lettre à Philippe II, dans Laderchi, an. 1568, n. 206, exprime à plusieurs reprises la même idée : *Propagationi s. fidei, et animarum saluti intenti sint; quarum et rerum causa, ea orbis terrarum pars, ab initio ipsis majoribus tuis concessa fuit.* Donc ce document investit les Espagnols de la mission de favoriser l'évangélisation de ces pays; en retour, à l'exclusion des autres princes chrétiens, ils auront le droit de se procurer, par les voies légitimes, l'autorité que les circonstances comporteront, et ils pourront avoir à exercer une sorte de tutelle ou de curatelle vis-à-vis des peuples sauvages. L'esclavage au mépris de la justice ou sans respect des baptisés, les papes le réprouvent; l'esclavage, tel que les lois civiles le réglementent alors, et fondé sur un titre légitime, les papes ne font pas difficulté de le permettre.

2° *Conquête.* — Herrera a reproduit une formule qui sommait les Indiens de reconnaître et la foi catholique et l'autorité du roi d'Espagne : « Moi, Alphonse de Ojeda, serviteur des très hauts et puissants rois de Castille et de Léon..., je vous notifie et déclare, dans la forme la plus simple dont je suis capable, que Dieu Notre-Seigneur, qui est unique et éternel, a créé le ciel et la terre, et un homme et une femme, desquels vous et moi, et tous les hommes... Dieu Notre-Seigneur a confié la conduite de tous ces peuples à un homme appelé saint Pierre qu'il a constitué chef et souverain de toute la race humaine... Un de ces pontifes, comme maître de l'univers, a fait donation de ces îles et de la terre ferme, de la mer Océane, aux rois catholiques de Castille... Si vous ne vous soumettez point..., j'entrerai, avec l'aide de Dieu, dans votre pays par force, je vous ferai la guerre à outrance, je vous contraindrai à obéir à l'Église et au roi, je prendrai vos femmes et vos enfants, je les réduirai en esclavage... » Herrera, Dec. I, l. VII, c. XIV; Robertson, *Histoire de l'Amérique*, t. II, p. 27-30.

Tout autre était l'opuscule écrit en 1535 par Las Casas, *De unico vocationis modo* (1535); on doit instruire les infidèles, y était-il dit, et toute guerre entreprise contre eux en tant que tels est injuste. « La proclamation d'Ojedo, remarque Hergenröther, n'était en aucune façon pièce officielle pontificale; elle était une invention de fonctionnaires ou d'aventuriers. » Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*, p. 343. En fait, des instructions données à Pedrarias en 1514, et reproduites aussi par Herrera, sont moins grandiloquentes et plus précises. Herrera, Dec. I, l. X, c. XVII.

Las Casas, le témoin le plus autorisé, dans sa *Relation des cruautés commises par les Espagnols conquérants de l'Amérique*, montre à n'en pas douter que si cette formule a été parfois employée, c'était le dé-

cor catholique d'une scène totalement étrangère au catholicisme; bien plus, ces scènes excluent non pas seulement l'esprit, mais l'apparence même lointaine d'une propagande du catholicisme. « Ce qu'on a voulu appeler la conquête, mais qui n'a été qu'un temps d'invasions et de violences plus contraires aux lois de Dieu, de la nature et même des hommes, que celles qui ont signalé la cruauté des Turcs lorsqu'ils ont voulu tourner leurs armes contre les chrétiens. » Las Casas, *Œuvres*, t. I, p. 37.

Hatney, le cacique qui répondait ne pas vouloir aller au ciel s'il y pouvait retrouver des Espagnols, Hatney disait aux Cubains, à l'arrivée des conquérants : « Ils adorent un Dieu qu'ils appellent Or. Ils ont vu qu'il était parmi nous, et ils veulent nous détruire pour en avoir seuls la possession. » *Ibid.*, p. 23. A Panuco, dans la Nouvelle-Espagne, « le visiteur ordonne aux Indiens de lui apporter les objets de leur culte, et ils s'empressèrent d'obéir; mais lorsqu'il vit que ces idoles n'étaient que de cuivre, il fit dire aux caciques qu'ils eussent à les racheter, et à les payer en or. Ces seigneurs obéirent, et le commissaire parut satisfait de cette mesure, quoique ces peuples continuassent d'adorer les mêmes dieux. » *Ibid.*, p. 52. Dans le Yucatan, « 30 soldats espagnols dont 12 à pied et 18 à cheval arrivèrent, apportant avec eux un grand nombre d'idoles; leur commandant dit au cacique qu'il venait les vendre, et qu'il recevrait en paiement des Indiens mâles dont il avait besoin pour son service. » *Ibid.*, p. 58. Cf. p. 180, achat d'idoles imposé à des Indiens baptisés. « Non seulement ils ne l' (la religion) enseignent pas aux Indiens, mais ils empêchent par tous les moyens indirects possibles que les missionnaires remplissent ce ministère important, parce qu'ils sont persuadés que la prédication de l'Évangile et l'enseignement du catéchisme empêcheraient bientôt le pillage de l'or, des perles et des pierres précieuses. » *Ibid.*, p. 101. « L'avarice des Espagnols a été si loin lorsqu'ils ont voulu jouir du travail des Indiens, qu'ils ont empêché les religieux de les réunir dans les églises, sous prétexte qu'il en résultait un dommage considérable pour leurs intérêts, » *ibid.*, p. 173, et Las Casas cite un Espagnol qui, à coups de bâton, venait chercher au catéchisme ses cinquante esclaves.

Las Casas énumère encore nombre de faits qui montrent non pas l'excès de zèle, mais l'absence de toute conscience : Les Espagnols, dit-il, « pariaient à qui couperait le mieux un homme en deux d'un coup de taille... Ils attachaient à de longues fourches treize hommes à la fois, puis allumaient du feu sous leurs pieds, et les brûlaient tout vivants en disant par le plus horrible sacrilège, qu'ils les offraient en sacrifice à Dieu, en l'honneur de Jésus-Christ et des douze apôtres. » *Ibid.*, p. 22. « J'ai vu mourir de faim dans l'île (de Cuba) en trois ou quatre mois plus de 7 000 enfants dont les pères et les mères avaient été attachés aux travaux des mines. » *Ibid.*, p. 25.

« Le fr. François de San-Roman, religieux franciscain, ayant accompagné dans l'intérieur un capitaine que le gouverneur y envoyait, vit périr plus de 40 000 Indiens, brûlés, égorgés, pendus, dévorés par des chiens, ou détruits de quelque autre manière. Les bourreaux ne donnaient d'autres motifs de ces épouvantables exécutions que le refus supposé que faisaient leurs victimes d'apporter tout l'or qu'elles avaient caché. » *Ibid.*, p. 27. « Les satellites attachaient ensemble ces malheureux esclaves, les chargeaient de fardeaux de 3 ou 4 arrobes (75 à 100 livres), leur refusaient la nourriture la plus indispensable, et les accablaient de coups s'ils n'avançaient pas assez vite : les Indiens, pliant sous le poids, fondaient en larmes lorsque l'épuisement les mettait hors d'état de suivre ceux de leurs compagnons dont ils partageaient les chaînes. On voyait alors les cruels Espagnols s'en débarrasser en leur coupant la tête qui tombait d'un côté et le corps de l'autre. » *Ibid.*, p. 33, cf. p. 18, 37. Aux îles Lucayes, les Espagnols firent périr les Indiens, à force de les faire plonger pour aller chercher des huîtres perlières : « Ils les traitaient avec tant de dureté qu'ils mouraient très promptement en perdant leur sang par la bouche parce qu'on ne leur donnait pas le temps de remplir d'air leur poitrine. » *Ibid.*, p. 73. Le Vénézuéla a été dépeuplé par les Allemands, luthériens, remarque Las Casas : « leurs moyens furent si atroces que les Espagnols parurent des gens de bien à côté de ces nouveaux spéculateurs. » *Ibid.*, p. 75, 78. Marcos de Niso, franciscain au Pérou, a déposé : « J'ai vu des Espagnols lâcher des chiens sur les habitants pour les faire mettre en pièces et fatiguer ces animaux à cet infâme exercice. J'ai vu brûler tant de maisons et de villes qu'il me serait impossible d'en dire le nombre. J'ai vu les Espagnols prendre par les bras les enfants à la mamelle, et les lancer aussi loin qu'ils pouvaient comme des pierres. » *Ibid.*, p. 89. Voir les citations des mss. de Las Casas, sur les suicides collectifs des Indiens, dans Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. III, p. 108, 109.

La conquête s'est donc faite d'une façon arbitraire, inhumaine, sans égard à aucune loi, et très indépendamment de toute décision d'Église. Las Casas nous fait connaître de plus que le pouvoir central ne peut pas être rendu responsable de tout ce qui s'est passé dans les colonies. Dans la Nouvelle-Grenade, « un Espagnol, nommé gouverneur par S. M., n'a pu cependant entrer en fonctions, » parce que l'autorité royale a échoué devant la force du monstre qui gouvernait le pays avec le titre de « conquérant ». *Ibid.*, p. 93. « Parmi les hommes chargés de gouverner ce pays, les uns sont devenus traîtres et rebelles, les autres, tout en protestant qu'ils sont soumis au monarque et lui obéissent, se comportent comme de véritables tyrans dans leurs districts; il y en a qui affichent la modération, mais qui pillent avec adresse et secrètement. » *Ibid.*, p. 105.

Ce que dit Las Casas peut d'ailleurs être vérifié directement : « Ce que voulaient Ferdinand et Isabelle, c'est que l'on fît des chrétiens de leurs sujets indiens. Les esclaves envoyés en Espagne par Colomb, parmi eux des femmes et des enfants, furent réexpédiés à Española. La royauté se déclara la protectrice des indigènes. Le clergé espagnol obéit à l'impulsion donnée par les rois. On ne lui a pas toujours rendu pleine justice à cet égard. La preuve de ces assertions est dans la série des lois espagnoles consacrées au traitement des indigènes. » Lavisse et Rambaud, *Hist. générale*, t. IV, p. 916. Cf. après les édits de 1500, 1528, 1531, les ordonnances de 1542 qui déclarent les Indiens libres et vassaux du roi, a. 7. Il y a défense absolue de les asservir, a. 20. Tout Indien dont l'esclavage n'a pas un titre légal est libéré sans enquête, a. 22. Cf. Solorzano, *De jure Indiarum*, l. II, c. II, n. 1, 5; l. III, c. VI, n. 29, 30, 31, 32, 34; c. VII, n. 113. Tout cela se résume dans le principe énoncé au VI^e^ livre de la *Recopilacion de Leyes*, où il est dit des Indiens : ils sont naturellement libres comme les Espagnols eux-mêmes.

3° *Établissement de l'esclavage.* — Les textes abondent contre l'esclavage, et pourtant l'esclavage a persisté. Comment cela s'est-il pu faire? Par des institutions d'abord mal définies, mais qui pouvaient rapidement mener au plus dur esclavage; par l'introduction des nègres, déjà antérieurement victimes de la traite, et substitués aux Indiens; par l'intérêt des colons et des gouvernements.

1. *Les lois laissaient place à des abus qui étaient l'esclavage même.* — *a*) Les commendes ou *repartimientos* étaient la concession faite à un Espagnol d'une partie de la colonie : du terrain et des habitants; c'était la subdélégation d'un particulier à cette donation faite par les papes aux rois d'Espagne; mais ici la mission de faire pénétrer le christianisme était reléguée à l'arrière-plan, ou était éliminée. Las Casas en était profondément blessé, car c'était « le moyen le plus injuste de faire remplir l'engagement qu'ils avaient contracté pour le salut éternel des Indiens, en l'imposant d'une manière frauduleuse à des laïques ignorants et féroces, qu'il investissait en même temps du droit de les traiter en esclaves et de les employer à leur service. » Las Casas, t. I, 2e *Mém.*, p. 182.

Ces commendes auraient pu faire échapper à l'esclavage, si précisément elles n'étaient devenues un esclavage mal déguisé. Dès les jours de Colomb, le mal avait commencé; pour ramener à lui Roldan et d'autres aventuriers, il leur concède le servage domestique des Indiens. Puis les seigneurs d'Espagne, ceux-là même qui n'ont jamais été en Amérique, reçoivent ces commendes; les conseillers du roi en sont pourvus. Et dès 1512 est donnée à Montesino cette réponse incohérente : les Indiens sont libres, et les *repartimientos* peuvent continuer. Las Casas donnera plus tard cette démonstration de la liberté des Indiens : En sorte qu'ils relèvent de quatre maîtres : de V. M., de leur cacique, de celui qui les tient en commende, et de son fermier. Ovando, en 1503, embarque 40000 Indiens des Lucayes; et il explique au roi : c'est parce que nous n'avons pas de missionnaires à leur envoyer. En 1532, à Mexico, on défend aux ecclésiastiques de gérer des commendes : mesure heureuse, puisqu'elle assurait la liberté de leur ministère; mais mesure qui laissait la place à des mains moins délicates. Les efforts de Las Casas avaient abouti aux lois de 1542 qui décidaient l'extinction progressive ou immédiate des commendes : ces lois ne furent pas appliquées; mais à partir de 1542, il y a détente : les travaux sont volontaires et rémunérés. Les jésuites du Brésil n'ont jamais voulu accepter de commendes.

Avendano, qui écrivait vers le milieu du XVIIe siècle, donne de la commende une définition qui eût été mensongère dans le siècle précédent : *Commenda dicitur jus ad tributum Indorum, ratione siquidem illorum talia tributa recipientibus commendati sunt, ut ipsorum defensioni, instructioni et temporali et spirituali profectui curam debent sollicitam adhibere. Thes. Indicus*, l. I, tit. VII, c. I. Les commendes disparurent au début du XVIIIe siècle; les nègres seuls restèrent esclaves.

b) La *mita* était une des formes du *servicio personal*. Solorzano, l. II, p. 1, 5, définit les *mitayos, homines qui per vices ad serviendum mutantur*. Il s'agissait surtout du travail des mines, parfois, dit Solorzano, à cent milles de distance, et si meurtrier que parfois à peine 1/10 revenait. Le P. Motolinia parle en 1542 d'un chemin de mines jonché de cadavres. La mita fut supprimée en 1670. Melchior de Liñan, archevêque de Lima, et vice-roi du Pérou, la rétablit en 1682, en disant que les Indiens aux mines commettent beaucoup moins de péchés qu'en liberté.

c) Les Caraïbes, proclamés aptes à l'esclavage, offraient un prétexte à bien des violations de la loi. Qu'eux-mêmes pussent être réduits en servitude, on pouvait alors le soutenir; la lettre du dominicain Thomas Ortiz, Morelli, *Fasti novi orbis*, p. 134, en témoignait suffisamment. Il était d'abord convenu que ces Caraïbes cannibales seraient asservis, s'ils résistaient à la pénétration espagnole. Le testament d'Isabelle (1504) ne semble pas les exclure des voies de douceur. En 1513, on accorde qu'ils seront marqués au fer rouge; en 1523, un texte légal définit le Caraïbe; les plaintes se renouvellent contre eux en 1525, et cette clause des Caraïbes permettait en pratique d'asservir qui l'on voulait.

2. *L'introduction des nègres déjà antérieurement réduits en servitude.* — Que l'esclavage des nègres et même la traite aient été pratiqués, mais avec réserve, par les Espagnols et les Portugais, avant la découverte de l'Amérique, cf. *Civiltà cattolica*, VIe série, t. V, p. 154 sq., où on cite les relations des voyageurs : Lanzarote, Ant. Consalvo, Gomez Perez, Usodimore et Ca-da-Mosto. Ce dernier, de son voyage de 1455, a rapporté « un certain nombre de têtes », et il a vu au fort d'Arguin un trafic de 7 à 800 hommes; de son voyage de 1463, il rapporte : « nombre de nègres »; l'historien Barros qui signale déjà une vente d'hommes « troco de almas » en 1441, Dec. I, l. II, c. II, et qui loue Jean II d'avoir donné la Guinée au Portugal pour son service public et privé, Dec. I, l. III, c. II; l'historien Nuñez rapporte qu'Alonzo Fernandez de Lugo a fait saisir à Ténériffe 400 hommes pour les vendre comme esclaves à Cadix et à Séville. Ferdinand les fait mettre en liberté. Le gouverneur des Canaries, D. Pedro de Vera, condamne légalement à l'esclavage des hommes d'ailleurs complètement innocents. Dès qu'il est averti, le roi les fait mettre en liberté, l. I, c. XII-XV.

L'importation des noirs n'était donc ni une idée, ni une pratique nouvelle; et quand on a vu les Indiens dépérir dans la culture de l'Amérique trop pénible pour eux, il n'est pas étonnant qu'on ait songé à amener des nègres. Las Casas n'a donc pas formulé la proposition; et d'ailleurs peu importe.

En 1511, le développement de la culture du sucre fait chercher comment on pourra introduire beaucoup de nègres de Guinée. Herrera, Dec. I, l. IX, c. V. Ximénès seul, dans ses ordonnances de 1516, s'est absolument opposé à aucun passage de ce genre. Mais il mourut peu après.

Las Casas et les hiéronymites, arbitres entre les dominicains et les franciscains, pensèrent à déterminer une émigration de laboureurs espagnols et à permettre l'importation des nègres, avantageuse au trésor, aux colonies, aux naturels. Presque aussitôt, Saint-Domingue, Porto-Rico, Cuba et la Jamaïque demandent 4000 nègres, et pour une somme de 25000 ducats cette importation est affermée aux Gênois pour huit ans. Ce que sera par la suite cet esclavage, on le verra plus loin.

3. *L'intérêt des particuliers et des gouvernements* contribua singulièrement à leur faire fermer les yeux sur les injustices manifestes de l'esclavage des Indiens ou des nègres.

Les particuliers tout d'abord ne cherchaient que le profit immédiat. Dans la pratique, d'ailleurs, et Las Casas nous l'a déjà montré, le roi d'Espagne n'avait qu'une puissance nominale en Amérique; et abolir l'esclavage était renverser le système colonial. Les commendes étaient le dédommagement convoité d'expéditions dangereuses et de l'expatriation. Et toute enquête, seul moyen qui parût logique de connaître l'état de chacun, était d'avance suspecte et viciée. Sous Jean VI, 2000 esclaves furent appelés à un interrogatoire de ce genre : 700 seulement se présentèrent et tous avouèrent être esclaves. Carel, *Vie de Vieyra*, p. 239.

Après les particuliers, les fonctionnaires eux aussi intéressés. Au chef de son escorte qui capture des Indiens, Vieyra oppose les décrets royaux. Le soldat riposte : Si vous avez vos instructions, j'ai aussi les

miennes, et de plus j'ai des armes. Carel, *Vie de Vieyra*, p. 154. Toute expédition devait avoir deux missionnaires pour juger les cas d'esclavage; le plus souvent, assure Vieyra, il n'y en avait pas, et les interprètes trahissaient les Indiens. *Ibid.*, p. 234. On peut constater la même chose, dit Las Casas, « par les informations reçues dans les procès intentés contre des vice-rois et des gouverneurs qui tous ont été des voleurs, des meurtriers, des méchants, et les plus mauvais des chrétiens, à l'exception de... » (il en nomme trois). *Œuvres*, t. II, p. 12.

Quant aux gouvernements, les conseillers des rois, souvent pourvus de commendes, n'étaient guère à même de leur parler de désintéressement. Et puis, la raison d'État? Dès l'abord, les commendes avaient été légitimées moyennant un demi-écu payé à la couronne par tête d'Indien. Plus tard, Avendano rapporte, I. I, p. 1, 12, que Philippe IV avait promis d'abandonner les mines d'argent aussitôt que la guerre ne consumerait plus ses ressources. Enfin l'Amérique était fort loin, et l'asiento était fort lucratif.

4° *Attitude des hommes d'Église vis-à-vis de cette conquête.* Cf. Margraf, *Kirche und Sklaverei*, à qui nous avons emprunté un grand nombre de ces détails. — 1. *Les religieux.* — Les différents ordres religieux, chacun suivant les circonstances où il a été placé, ont résisté à la pratique et aux idées des conquérants espagnols.

Les dominicains ont la première place dans l'ordre chronologique : la plus importante aussi, surtout avec Las Casas, le défenseur des Indiens. Dès l'avent de 1510, à Saint-Domingue, Antoine de Montesino, porte-parole de tous ses frères et surtout de son prieur Pierre de Cordova, attaque la pratique des commendes et déclare ses auteurs responsables, coupables de péché mortel et indignes des sacrements, sauf amendement. On exige de lui une rétractation; mais, au lieu de la donner, il confirme ses premières déclarations. De Madrid lui vient l'ordre de se taire : il se rend en Espagne. Son prieur l'y suit bientôt, sans rien obtenir; les autres dominicains de Saint-Domingue vont chercher des missions moins contrariées sur la côte de Cumana; le rapt de quelques Indiens, commis par les Espagnols, et que les Pères ne purent faire réparer malgré leurs efforts, leur coûte la vie.

Las Casas, né à Séville (1474), n'était pas encore dominicain, lorsqu'il vint en Espagne en 1516. Prêtre depuis six ans, il avait passé deux années à Saint-Domingue, et depuis était conseiller du gouverneur à Cuba. L'appui des dominicains, Matienzo, confesseur du roi, et Diégo de Daeza, archevêque de Séville, ne lui fit pas défaut. Dans un conseil, présidé par Ximénès (le roi Ferdinand venait de mourir et Charles V était encore en Flandre), on convient d'un système d'une sorte de réductions, que d'ailleurs les intéressés empêchèrent de s'établir. Ce serait vers ce temps que Las Casas, d'après Herrera, aurait, en proposant l'emploi des nègres, déterminé une recrudescence de la traite. C'est alors du moins (en 1520) qu'eut lieu la conférence de Las Casas avec Quevedo. A la fin de l'année, Las Casas ayant gagné bien des sympathies à sa cause, s'embarque pour l'Amérique avec 200 cultivateurs émigrants. En 1522, il se fait dominicain. Il parcourt le Mexique et le Pérou avec deux dominicains, Bernardino de Minaya et Pedro de Angulo, avec assez de bonheur pour que les soldats refusent d'obéir au gouverneur Rodrigo de Contreras, qui voulait asservir les Indiens. Mendoza, vice-roi du Mexique, animé par Las Casas, se prononce contre l'esclavage. Las Casas se rend alors chez les Indiens du Tuzutlan et en deux ans (1537-1539), de ces pays que les Espagnols avaient appelés Tierra de guerra, il fait la Vera-Paz. En 1537, il traduit et répand la bulle *Veritas ipsa*. Mécontent du gouverneur Pedro de Alvaredo, après un chapitre dominicain tenu à Mexico (1539), Las Casas avec deux autres dominicains va en Europe. Il y obtient une série d'ordonnances favorables pour la Vera-Paz : cinq ans durant, aucun laïque espagnol, sans l'aveu des dominicains, ne pourra y entrer. Las Casas écrit alors *La destruccion de las Indias*, imprimé seulement douze ans plus tard, réquisitoire formidable. Il écrit aussi alors les *Vingt raisons pour l'abolition des commendes*. En 1543, Las Casas, évêque de Chiapa, revient en Amérique avec 14 dominicains : il annonce refus des sacrements et d'absolution à quiconque est infidèle aux nouvelles ordonnances. Las Casas profita d'un synode tenu à Mexico, et obtint du vice-roi qu'il laisse discuter ces questions par les théologiens. Les dominicains déclarent regarder l'affranchissement des esclaves comme obligatoire.

Bien des traits se retrouvent et dans l'histoire des dominicains et dans celle des jésuites : bannissement : Thomas de Saint-Martin, O. P., président de la cour de justice de Haïti (vers 1625), doit résilier son emploi et passer au Pérou. Adrien de Ufeldo, dominicain lui aussi, s'oppose à la mita; il est déporté de Panama au Pérou (1633). En 1661, lors du soulèvement qui éclate à Saint-Louis contre les jésuites, soulèvement auquel le gouverneur s'est associé, Vieyra et ses frères enchaînés sont envoyés à Lisbonne. Dévouement complet : Barthélemy de Vargas, O. P. († 1598), se jette aux genoux d'un Espagnol qui maltraitait un Indien. Valdivieso, O. P. et évêque de Nicaragua, avait à lutter contre les fils de Rodrigue de Contreras; il les menace de censures, et les excommunie; ils viennent l'assassiner dans sa maison (26 février 1549); le P. Maceta, S. J., suivant un convoi d'Indiens enlevés, sait persuader à un des officiers de lui abandonner sa part d'esclaves; le P. Suarez offre sa vie pour qu'on relâche les Indiens.

D'autres noms mériteraient encore d'être cités parmi les dominicains : Alfonso de Noregna refusait les sacrements aux esclavagistes. Garcia de Toledo avait inspiré au vice-roi du Pérou, son cousin, de très sages ordonnances; Angulo avait obtenu une défense expresse d'extorquer aux Indiens des services gratuits; Casillas avait déterminé une sécession à l'intérieur des indigènes et des missionnaires. Casillas avait dit naguère ces mots qui résument bien le rôle de son ordre : « Nous sommes venus pour travailler à l'instruction et à la conversion des sauvages, et pour leur assurer la liberté qu'on leur ravit. » Les violences, prêtées au dominicain Valverde par Robertson, *Histoire de l'Amérique*, t. III, p. 300 sq., ne concordent pas avec le récit du compagnon et secrétaire de Pizarres Xeres, dans sa *Verdadera relacion de la Conquista del Peru*.

Les jésuites étaient arrivés au Brésil en 1549, quatre missionnaires conduits par Nobrega. Dès l'abord ils refusèrent les sacrements à quiconque détenait des indigènes dans l'esclavage et dans le concubinage. Un des premiers gouverneurs, Mem de Sa, qui avait voulu faire les *Exercices* de saint Ignace, était disposé à appliquer les ordonnances de 1550 et 1556, qui déclaraient les Indiens libres. L'enquête fut sommaire, et il fallut parfois se contenter d'un serment que les maîtres faisaient prêter à leurs Indiens, affirmant qu'ils avaient été légalement asservis. Sous le roi Sébastien (1557-1578), on organise une commission pour la vérification des titres de l'esclavage; une visite aura lieu trois fois par an; toute vente a besoin d'une permission expresse; le sort des fugitifs est déterminé; le mariage des nègres avec les Indiennes, véritable élève d'esclaves, est prohibé.

Les réductions du Paraguay voyaient alors la trans-

formation de peuplades sauvages par un esprit pleinement chrétien. Tandis qu'ils se retiraient dans le territoire de Guaranis qui leur était concédé, on cherchait encore à capturer quelques Indiens; des Espagnols viennent déguisés en missionnaires pour attirer les Indiens dans des pièges; des peuplades brésiliennes, vers 1630, font irruption sur les réductions, et enlèvent à la fois 1500 Indiens (2 millions en 130 ans). Les Pères Macetta et Mansilla furent, eux aussi, emmenés en captivité, puis relâchés.

Il restait à recourir à l'émigration en masse, pour se retirer à l'intérieur, comme l'avaient déjà fait les dominicains : voyage si pénible qu'il y succomba des milliers d'Indiens. Le P. de Montoya se rend à Madrid pour plaider la cause des réductions : l'affranchissement des Indiens fut ordonné; la désobéissance passait pour crime de haute trahison et ressortissait à l'Inquisition. Les habitants des réductions relevaient immédiatement de la couronne. En même temps le P. Dias Jaño rapportait de Rome la bulle *Commissum* d'Urbain VIII. A cette nouvelle, un soulèvement éclate à Rio-de-Janeiro, où le collège des jésuites est assiégé; une autre sédition a lieu à Saint-Vincent; à San-Paulo, on expulse les Pères; à Bahia, on foule aux pieds le vicaire général qui proclamait le bref, et le Père supérieur des jésuites qui s'avance, le ciboire en main, ne parvient pas à rétablir l'ordre.

Antoine Vieyra connut de meilleurs succès. Le premier dimanche de carême 1652, il prêche et traite la question de l'esclavage; le soir même, il la reprend à nouveau devant une assemblée des principaux de la ville, et l'on convient qu'un tribunal, formé de deux commissaires (l'un pour les Portugais, l'autre pour les Indiens), règlera les litiges. Le tribunal fonctionna réellement. Mais bientôt Vieyra constatait la duplicité du gouverneur lui-même; après son sermon aux poissons avec ses allégories fines et désolées, il part à Lisbonne et pénètre jusqu'à Jean IV. Cet empire du Brésil, lui déclare-t-il, a un péché originel : l'esclavage des Indiens. De Barro, t. II, p. 82. On sait quels accents déchirants le zèle inspirait à Vieyra : « Ah ! richesses, opulence du Maragnon ! tant de beaux manteaux, tant de belles mantilles, si on les pressait, si on les tordait, que de sang n'en ferait-on pas sortir? » Vieyra, *Sermons*, t. II, p. 51. Dans le sermon sur le Rosaire, t. VI, p. 532 : « En punition des esclavages d'Afrique, Dieu a fait retomber sous le joug des infidèles Mina, l'île Saint-Thomas, Angola et le Benguela. En punition des esclavages d'Asie, Dieu a fait retomber sous le joug des infidèles Malaca, Ceylan, Ormuz, Mascate et Cochin. En punition des esclavages d'Amérique, Dieu a fait tomber sous le joug de nos ennemis Bahia, le Maragnon, et tout le Pernambouc... » Cf. encore *Sermons*, t. I, p. 287.

Le décret d'avril 1653 accorde que le supérieur de la mission tranchera les cas douteux; il y aura perpétuité pour les prisonniers de guerre; l'esclavage ne durera que cinq ans pour ceux qui ont été achetés des Indiens. Le succès fut bien court; un soulèvement à Belem en 1658 est suivi d'un autre à Saint-Louis en 1661. Vieyra et 32 autres jésuites sont embarqués de force pour le Portugal, et suivant l'expression du grand orateur : bannis dans leur patrie. En 1680, l'esclavage est supprimé, hormis le cas de guerre; et cette même année l'influence des jésuites est rétablie. Les réclamations reparaissent encore périodiquement jusqu'à la loi de 1755, qui libère absolument les Indiens du Brésil.

2. *Les évêques.* — Les évêques des Canaries ont les premiers occasion de se prononcer. Un franciscain, Fra Mendo, résiste au gouverneur Maciotto de Béthencourt qui avait réduit des indigènes en esclavage et les voulait vendre en Espagne; le gouverneur est condamné publiquement par l'évêque, et bientôt cassé par le roi (vers 1415). L'évêque suivant, D. Fernand, déclare que soit avant, soit après la conversion, il est défendu d'asservir les naturels (vers 1431). Le gouverneur de la plus grande des Canaries, D. Pedro de la Vera, veut asservir des innocents; l'évêque Fra Michel de la Cerda (Wadding, an. 1486, p. 23, l'appelle Michel Lopre de la Sorva) lui résiste; menacé de mort, il passe en Espagne et y obtient raison contre le gouverneur (vers 1486).

En 1495, 500 Caraïbes sont envoyés d'Haïti à Séville; au moment de les vendre, on doute de la licéité de cette opération; c'est l'influence de l'archevêque de Grenade, Fra Hernando de Talavera, confesseur de la reine, qui a déterminé ce revirement, au sentiment de Humboldt. L'archevêque de Tolède, Tavera, préside en 1529 une assemblée qui propose la suppression des commendes et de l'esclavage. Sébastien Ramirez, évêque de Saint-Domingue, depuis 1527, préside dans cette île la cour de justice. Il est nommé en 1530 président de la cour de justice de Mexico. Il est décidé que les Indiens ne pourraient plus vendre leurs enfants, que les esclaves ne pourraient plus être exportés, qu'on enverrait des visiteurs. Dans ses prédications, Ramirez affirme qu'il y a péché mortel à maltraiter les Indiens. Ramirez préfère les affranchir tous au lieu de rechercher quels d'entre eux ont été faits légitimement esclaves. En 1532, Ramirez passe en Espagne, comme évêque de Cuenca et membre du Conseil des Indes.

Le franciscain Jean de Zumarraga, protecteur des Indiens, évêque de Mexico durant vingt ans (1528-1548), écrit à Charles V (27 août 1529) pour dénoncer l'esclavage mal déguisé (commendes à perpétuité) auquel le tribunal de Nuño de Guzman condamnait les Indiens. En novembre et décembre 1530, Nuño de Guzman fait marquer au fer 1 000 esclaves, et les fait vendre 5 pesetas l'un, parce qu'ils n'ont pas voulu faire la paix avec lui. Peu après, Zumarraga est préposé à la marque : il prononce toujours en faveur de la liberté des Indiens, dès qu'il y a le moindre doute.

La lettre de Jean Garcès, évêque de Tlascala, adressée au pape en 1536, est grave en elle-même, et a déterminé l'intervention de Paul III. Elle montre par plusieurs faits les dispositions excellentes des Indiens, *christignorum decreta non hauriunt modo, sed exhauriunt ac veluti ebibunt : citius hi et alacrius articulorum fidei seriem et consuetas orationes quam Hispanorum infantes ediscunt, et tenent quidquid a nostris traditur.* Solorzano, *De Indiarum jure*, l. II, c. VIII, n. 57. Il réclame la liberté de la mission.

A Carthagène, l'évêque Tomas de Toro, dominicain, depuis 1534 s'oppose au gouverneur Hérédia : ses plaintes, ses supplications, ses censures sont inutiles; il réclame en Espagne, et meurt en recommandant au clergé le dévouement pour les Indiens. Tomas de Toro était successeur d'un autre dominicain, Jérôme de Loaysa, devenu premier archevêque de Lima († 1575 après 36 ans d'épiscopat); lui aussi avait réclamé la faveur royale pour aider à la conversion des Indiens. En 1570, il avait approuvé la reprise du travail des mines; mieux renseigné, il en fait rétractation à son lit de mort et la fait faire auprès du roi.

L'évêque de Guatemala, Marroquin, assiste à la mort Alvarado, et lui prescrit comme premier article de son testament la liberté de ses esclaves mariés et de leurs familles, « parce qu'au jugement de l'évêque, il était certain qu'ils n'étaient pas esclaves. » Aussi le vieux soldat affranchit-il ses esclaves de mines; il laissa une somme pour racheter des prisonniers et abandonna ses commendes au roi (1542). L'évêque de

Sainte-Marthe écrivait au roi d'Espagne (20 mars 1541) que sa part de l'impôt, prélevé sur l'esclavage, était bien mal acquise. Juan Ramirez, O. P., évêque de Guatemala (1600-1609), étant encore simple religieux, avait refusé l'absolution à qui ne voulait pas affranchir les esclaves de ses commendes. Il s'en explique devant un synode dont les membres déclarèrent qu'il n'y avait, vu les circonstances, qu'à pleurer et qu'à prier, qu'on pouvait obtenir de bonnes ordonnances, mais qu'elles n'étaient exécutées par personne. Les évêques trouvent sa thèse extrême : la chaire est interdite à Ramirez; il passe en Espagne en 1595, s'y adresse à Philippe II, puis au Conseil des Indes. Quatre ans plus tard sont rendues des ordonnances, favorables aux Indiens : il est défendu de les faire travailler gratuitement.

Arias de Ugarte, archevêque de Santa-Fé, signait Fernando Indio arzobispo de Santa-Fé; il cherche à faire prévaloir des règlements plus doux auprès du gouverneur du roi Philippe III et du pape. A Nicaragua, l'évêque Diégo Alvarez Osorio défend la liberté des Indiens contre le gouverneur Rodrigo de Contreras. Les synodes multipliés de Lima sont dus à l'archevêque saint Torribio et trahissent ses préoccupations.

Il y avait des prélats d'une autre sorte : on a vu la faiblesse de l'archevêque de Lima, Melchior de Liñan. « On vit même, raconte Las Casas, un évêque nommé pour ces contrées charger aussi ses domestiques de recevoir pour lui une partie de ce qu'on appelait les dépouilles de la guerre, qui consistaient en or, pierres et perles précieuses, » t. I, p. 29.

3. *Les hommes d'Église appelés aux conseils de l'État.* — *a*) En 1511, avec Antoine de Montesino se rend à Madrid un franciscain Antonio de Espinal. Soit force de la coutume, soit instinct pour prendre une position symétrique à celle des dominicains, Espinal soutient dans un conseil de cabinet qu'à moins d'un esclavage de deux ou trois générations, les Indiens ne se civiliseront pas. Le roi soutient, au contraire, la liberté des Indiens. En 1513, à la junte de Burgos, les dominicains Matienzo et Alphonse de Bustillo n'obtiennent pas la suppression, mais seulement la réduction du travail des Indiens.

b) En 1518, les prédicateurs de la cour, gagnés à Las Casas, sont décidés à faire des remontrances publiques, même au roi. Ils s'en expliquent au Conseil, malgré les hostilités de l'évêque de Burgos; ils attaquent le système des commendes : ni la prudence humaine, ni le service du roi, ni le droit civil ou canonique, ni les règles de la morale, ni la volonté de Dieu et de son Église ne s'en peuvent accorder. Travailler les trois quarts de l'année pour le roi, ou pour d'autres, quelle liberté est-ce là? Quant au contrôle, il faudrait pouvoir en charger des anges. Ils accordent un travail modéré dans les mines, à condition que les Indiens pussent vivre librement dans leurs villages.

c) Charles V assiste à la discussion de Las Casas avec Quevedo, évêque de Darien, qui dit les Indiens nés pour la servitude. Las Casas et avec lui un franciscain répondent très vigoureusement. En 1523, à la junte de Barcelone, les religieux demandent et obtiennent qu'on bornât l'esclavage aux chrétiens faits prisonniers de guerre dans les soulèvements.

d) Le *Confesonario*, approuvé par huit des meilleurs théologiens dominicains et par le conseil de Mexico, prescrivait la question : Avez-vous des Indiens pour esclaves? Si oui : promesse d'affranchissement, ou refus d'absolution.

e) Jean Ginez Sepulveda avait écrit dans son *Democrates secundus, sive de justis belli causis*, que la conquête et l'évangélisation à main armée des Indiens étaient permises et, dans certains cas, requises. Le Conseil des Indes refuse de laisser imprimer cet ouvrage; les universités d'Alcala et de Salamanque le rejettent aussi. L'auteur s'adresse à Rome qui laisse paraître l'ouvrage que Sepulveda avait présenté comme une apologie personnelle.

En 1550, discussion entre Las Casas et Sepulveda à Valladolid, et dont le confesseur de Charles-Quint, Dominique de Soto, a laissé un compte rendu analytique. Voir Llorente, t. I, 4e mémoire. Las Casas semblait l'emporter, quand le franciscain Bernardino Arevalo vint au secours de Sepulveda, et entraîna le jugement de l'assemblée. Sepulveda signalait ces quatre motifs : les désordres des Indiens; leur incapacité à se conduire eux-mêmes; une plus grande facilité à les former à la religion; un juste châtiment. Le prince royal Philippe empêcha l'entrée en Amérique du livre de Sepulveda. Las Casas obtint que le retour des commendes à la couronne fût décidé en principe et progressivement réalisé (ce qui arriva sous Charles IV en 1718).

f) En 1564, au conseil de conscience du Portugal, fut proposée cette question : vu la famine, les Indiens se vendent ou vendent leurs enfants, ou sont vendus par d'autres Indiens : que penser de cette pratique? Le conseil répondit : En cas d'extrême nécessité, il est permis à un homme de se vendre, lui et ses enfants.

4. *Quelles ont été les décisions des papes?* — Le 29 mai 1537, lettre de Paul III au cardinal de Tolède : *Attendentes Indos ipsos, licet extra gremium Ecclesiæ existant, non tamen sua libertate, aut rerum suarum dominio privatos, vel privandos esse, cum homines, ideoque fidei et salutis capaces sint, non servitute delendos, sed prædicationibus et exemplis ad vitam invitandos fore.* Il excommunie *latæ sententiæ* ceux qui veulent *præfatos Indos quomodolibet in servitutem redigere aut eos bonis suis spoliare.*

Le 2 juin de la même année, bulle de Paul III *Veritas ipsa.* Tous les hommes sont appelés au salut, et cependant plusieurs asservissent et maltraitent au dernier point les Indiens. Le pape déclare : *prædictos Indos et omnes alias gentes ad notitiam christianorum in posterum deventuras, licet extra fidem Christi existant, sua libertate et dominio hujusmodi uti et potiri et gaudere libere et licite posse, nec in servitutem redigi debere.* Le principe posé et la formule même employée constituent une revendication pour la liberté des nègres comme des Indiens. Saint Pie V, en plusieurs lettres datées de 1567, Raynaldi-Laderchi, an. 1567, n. 254, recommande également qu'on traite les Indiens avec égards : *ipsi vero neophyti benigne admodum et liberaliter tractandi erunt, honoribus afficiendi, et ad munera civilia atque officia publica assumendi* (au vice-roi Luis de Athaïde); cf. *ibid.*, au cardinal Henri, à l'évêque de Mexico, au vice-roi marquis Falices.

En 1568, diverses lettres dans le même but; au Conseil des Indes : *ut sicut jugum Christi suave et leve est, ita regis quoque christiani imperium clemens esse sentiant.* Raynaldi-Laderchi, an. 1568, n. 206. En 1569, n. 341, à Vasconcellos, vice-roi du Brésil.

Urbain VIII dans le bref *Commissum* (22 avril 1689) au collecteur de la Chambre apostolique en Portugal : *Districtius inhibeas, ne de cætero, Indos in servitutem redigere, vendere, emere, commutare, vel donare prædictos, ab uxoribus et filiis suis separare, rebus et bonis suis spoliare, ad alia loca deducere, et transmittere aut quoquomodo libertate privare, in servitute retinere, necnon prædicta agentibus consilium, auxilium, favorem et operam quocumque prætextu et quæsito colore præstare, aut id ac licitum prædicare seu docere alios quomodolibet præmissis cooperari audeant seu præsumant.*

Le clergé recruté pour ces expéditions coloniales à

la fin du XVe siècle et au XVIe siècle était ce que l'on peut supposer, d'après l'état général de l'Église. Pie II s'en plaint déjà, à propos de la Guinée : *Latius divinus cultus efflorusset in iis oris, si sacerdotes ad animarum potius lucra quam ad humana commoda fuissent intenti.* Raynaldi, an. 1462, n. 42. Le premier évêque du Brésil, Pedro Fernandez Sardinho, en 1552, doit soutenir une lutte violente contre son clergé, qui publiquement déclarait l'esclavage permis. Cf. Vieyra, *Sermons*, t. I, p. 314-315.

5° *Après la conquête et jusqu'à l'abolition.* — 1. *Lois civiles, asientos et Code noir.* — Les *asientos*, ou monopoles pour l'importation des nègres dans les colonies espagnoles, se succédèrent presque sans interruption. L'Espagne en conclut de 1517 à 1580, de 1595 à 1639, de 1662 à 1696. En 1696, l'*asiento* est conclu avec une compagnie portugaise qui se charge de fournir dix mille tonnes de nègres. De 1702 à 1712, la France se charge de fournir «ces pièces d'Inde». De 1713 jusqu'à 1734, c'est l'Angleterre qui fournit « le bois d'ébène »; elle conclut un arrangement si avantageux qu'elle faillit déclarer la guerre en 1743, parce que l'Espagne refusait le renouvellement de ce traité. A. Cochin, *Abolition de l'esclavage*, t. II, p. 282-289.

Quel a été à peu près le nombre des victimes de la traite? Les auteurs les plus sérieux sont d'accord pour évaluer à 40 millions le nombre d'Africains transportés en Amérique en trois siècles, et à plus de 20 % le nombre des morts pendant la traversée. *Ibid.*, p. 74.

Le Code noir, paru en 1685, et œuvre de Colbert (mort deux ans plus tôt), énonce sans hésitation des sanctions rigoureuses parfois jusqu'à la barbarie. Villault de Bellefond rapporte que chez les nègres on appliquait aux fugitifs les peines que le Code noir contient pour ce même délit : 1re fois, on coupe l'oreille; une 2e, le jarret; une 3e, peine de mort. Il n'appartenait pas à des chrétiens de rien emprunter à ces lois barbares. Mais le Code noir contient une législation qui n'est pas indifférente à l'âme et à l'honneur de l'esclave...; « il faut reconnaître que la loi, ici, est infiniment au-dessus des mœurs, » écrit H. Martin, *Hist. de France*, t. XIII, p. 556. C'est que la loi s'inspirait de la civilisation chrétienne de la métropole et que les mœurs étaient le plus souvent celles des mauvais riches.

2. *La pratique de la traite.* — Les moralistes en ont appris des témoins quelques détails. En Afrique, rapporte Molina, voici comment les négriers pressaient les retardataires : *Fertur enim præscindi interdum bracchium unius, mortuumque relinqui; eo vero tanquam flagello, alios perculi atque agi.* Disp. XXXV, n. 18. Rebello parle de la traversée : *in navigatione, ipsa sæpe major pars eorum misere perit : ...cavernis navium crudeliter reclusi, suomet pœdore suffocati intereunt; quo circa refert Thomas Mercado* (l. II, *De contr.*, c. XX) *ex 400 una et eadem nocte plus quam 130 suo intolerabili odore inter cavernas unius navis suffocatos fuisse, et cum viginti tantum ad Indias occidentis mercatorem quemdam suum amicum pervenisse. Opus de obligationibus justitiæ*, q. X, n. 17.

Où et comment se trouvaient ces malheureux nègres, un dominicain, habitant l'Amérique, l'écrivait à la fin du XVIIe siècle : les petits rois envoient les marchands européens dans les villages de leurs voisins, et même dans ceux de leur dépendance pendant la nuit, où ils enlèvent tout ce qu'ils attrapent d'hommes, de femmes, d'enfants, et les conduisent au vaisseau ou comptoir du marchand à qui on les doit livrer, qui les marque aussitôt avec un fer chaud, et ne manque pas de les mettre aux fers. Labat, O. P., *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique*, t. IV, p. 116.

En Amérique, quelques-uns des nègres, dira le P. Labat, « se désespèrent, se pendent, se coupent la gorge, sans façon pour les sujets médiocres, le plus souvent pour faire de la peine à leurs maîtres, étant prévenus qu'après la mort ils retournent dans leurs païs, et ils sont tellement frappés de cette folle imagination qu'il est impossible de la leur ôter de la tête. » Labat, t. I, p. 446. Ils cherchent l'oubli dans l'usage de l'eau-de-vie : « la consommation qui s'en fait passe l'imagination; tout le monde en veut boire; le prix est la dernière chose de quoi on s'informe. » Labat, t. III, p. 515.

3. *Action de l'Église.* — Les conciles n'avaient pas omis de rappeler aux maîtres de nègres leurs devoirs. Le Ier concile de Lima, en 1582, act. II, can. 36, rappelle leur indépendance relativement au mariage : *Servi Æthiopes neque contrahere matrimonia, neque contractis uti a suis dominis prohibeantur..., non enim debet lex matrimonii naturalis per legem servitutis humanæ derogari.* Cf. can. 20. La nécessité de les faire instruire est plusieurs fois inculquée. Le VIIe synode de Lima, en 1592, can. 9 : *curent quod singulis diebus doctrinam sigillatim doceantur.* Le VIIIe de 1594, can. 5 : *per singulos dies ad ecclesiam instruendos accedere facient.* Celui de 1582, act. II, can. 7, défend d'accompagner, même comme aumôniers, les expéditions de conquête; can. 43 : *Caveant scolæ occasione, ne illorum servitute atque operis abutantur, neve eos pabulatum lignatumque mittant;* act. V, can. 4 : *ut Indi politice vivere instituantur.* Le concile de Mexico, en 1585, l. III, tit. II, *De administr. sacram.*, can. 3, ordonne de ne pas priver de la sainte eucharistie, *Indos et servos, qui tanquam parvuli recens in christiana fide nati, tam salutari indigent alimento.* Concile de Lima de 1594, can. 4, on faisait parfois les *repartimientos* avant la messe; aussi les Indiens n'y venaient plus.

A Carthagène, véritable entrepôt de nègres, se sont distingués par leur charité apostolique envers les nègres : le P. Alphonse de Sandoval, S. J., qui en sept ans baptisa 30 000 nègres; saint Pierre Claver, qui s'adonna pendant trente-neuf ans à ce ministère. Il avait signé sa formule de profession : Pierre, esclave des nègres pour toujours. L'Église a dit dans la bulle de sa canonisation s'il avait tenu parole : *Qua in re quantum virtute atque incredibili rerum gestarum tum arduitate tum amplitudine præstiterit, vix dici potest... hominum ejus generis ter centum millia eoque amplius sua manu sacro baptismate abluisse... Accedebat... non modo virtutum omnium cumulus, sed etiam tanta supernorum charismatum copia, quanta paucis etiam Sanctis obtigit.*

Le P. Labat témoigne du mauvais exemple donné par les Européens établis en Amérique : « Les Européens ne leur donnent pas une grande estime de notre religion, parce qu'il n'y a rien au monde de plus affreux que la vie qu'ils y mènent. Il ne faut pas croire que ce que je dis ici ne regarde que les Anglais, Hollandais, ou autres peuples séparés de l'Église catholique. Les catholiques qu'on appelle Romains n'ont rien à reprocher aux autres sur cet article, quoiqu'ils aient infiniment à se reprocher eux-mêmes. » *Voyage aux îles de l'Amérique*, t. IV, p. 126. Le même auteur témoigne cependant en plusieurs endroits du soin donné à l'instruction religieuse des nègres.

En 1683, au nom d'Innocent X et de tout le sacré collège, le cardinal Cibo se plaint aux capucins, missionnaires à la côte d'Angola, de voir la traite subsister; que pouvaient les missionnaires ? Les négriers anglais et hollandais leur étaient hostiles, les gouvernements catholiques s'inspiraient plus de vues politiques ou philosophiques que d'esprit chrétien; les prêtres, employés par les Compagnies coloniales, n'étaient le plus souvent que des gyrovagues ou des fugitifs.

En 1741, Benoît XIV, dans sa bulle *Immensa*, se plaint au roi de Portugal de ce qu'on ose encore : *miseros Indos non solum luce fidei carentes, verum etiam sacro regenerationis lavacro ablutos... aut in servitutem redigere, aut veluti mancipia aliis vendere.* Et le pape termine par les sanctions les plus vigoureuses contre ceux qui, pratiquement ou doctrinalement, favoriseront cet esclavage. Quant à l'esclavage des nègres, nous voyons et par les relations du P. Labat et par l'histoire du P. Lavalette que l'usage en était général.

6° *Dernière période.* — 1. *En Amérique.* — On sait quels événements marquèrent pour les noirs la fin du XVIII[e] siècle : la tentative de Penn; puis l'obstination de Wilberforce qui met son concours politique au prix d'une satisfaction en cette matière. D'ailleurs, on a fait observer qu'après l'indépendance de l'Amérique, le sacrifice était plus aisé. La traite du reste (lord Castlereagh l'a avoué au Parlement le 9 février 1818), se faisait en grande partie sous les pavillons de l'Espagne et du Portugal, mais avec des fonds anglais et avec des navires construits à Londres ou à Liverpool. H. Wheaton, *Histoire des progrès du droit des gens*, Leipzig, 1865, t. II, p. 288.

Mais la sincérité réelle de la plupart des hommes d'État n'est pas en cause; et Léon XIII a rendu un témoignage élogieux à l'Angleterre, lorsqu'il écrivait (17 octobre 1888) au cardinal d'Alger : *Apud Britannos de mancipiis Æthiopum diu multumque meritos.*

La Convention avait décrété, le 4 février 1794, sur les instances de l'abbé Grégoire, l'abolition de l'esclavage, mais les guerres anglaises empêchèrent ce décret d'être mis en exécution. Le 20 mai 1802, Bonaparte rétablit l'esclavage et la traite des nègres.

Le Saint-Siège s'était efforcé au Congrès de Vienne de faire adopter une résolution précise. Successivement les différentes puissances prirent des mesures positives. Grégoire XVI, dans la bulle *In supremo* du 3 décembre 1839, se prononçait catégoriquement contre toute espèce de servitude ou de commerce des nègres.

Dans cette question de l'esclavage et de l'éducation religieuse et morale des noirs, le gouvernement de Louis-Philippe a montré un peu de cet esprit chrétien qu'il bannissait soigneusement de ses conseils ordinaires. L'ordonnance du 18 mai 1846 édicte de sages mesures sur l'instruction chrétienne aux colonies; les pouvoirs publics y facilitèrent l'établissement des frères de Ploërmel et des sœurs de Saint-Joseph de Cluny. Parmi ceux qui ont tenu la plus grande place dans ces débats, plusieurs étaient notoirement inspirés par leur foi chrétienne : le duc de Broglie, président de la commission sous Louis-Philippe, Henri Wallon, historien de l'esclavage antique et secrétaire de la commission, qui en 1848 proclama l'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises.

La guerre des États-Unis suivit bientôt. L'humanitarisme des belligérants était de fraîche date; on a établi que les États du Nord anti-esclavagistes avaient une espèce de monopole de la traite, et qu'ils le réprimaient par d'imaginaires croisières. Carlier, *L'esclavage dans ses rapports avec l'union américaine*, Paris, 1862, p. 214-227.

Au milieu des agitations et du fracas de cette émancipation l'Église avait travaillé d'une manière efficace et suave à élever les noirs, et pour que la stabilité et la dignité du mariage chrétien leur donnent la vie de famille, le synode de Baltimore réduisait au strict minimum les notions religieuses dont la possession est requise pour accéder au sacrement. Synode de Baltimore, 1791, *Collectio lacensis*, t. III, p. 4.

Dans l'agitation qui précéda la guerre de sécession, à Baltimore encore, le concile pourra dire ces mots qui d'ailleurs caractérisent le rôle de l'Église dans toute cette question de l'esclavage : *Quamvis enim Ecclesia, ut historia testatur, totum genus pauperum et operariorum semper complexa sit, et mala cum servitute conjuncta efficaciter mitigarit, quoad hæc leni ejus auctoritate inter Europæ populos exstincta est, eadem tamen neque constitutum turbavit ordinem, neque, humanitatis præceptis quibusdam ducta, reipublicæ pacem labefactavit.* Concile de Baltimore, 1858, dans *Collectio lacensis*, t. III, p. 1202.

2. *En Afrique.* — Malgré quelques difficultés suscitées par le droit de visite, les puissances avaient conclu un accord pour organiser des croisières sur les côtes d'Afrique; mais au cours du XIX[e] siècle, voyageurs et missionnaires ont à maintes reprises exprimé leur scepticisme sur l'efficacité, et parfois sur la sincérité de ce contrôle.

H. Lambert, consul de France à Aden, estimait qu'entre les ports de la mer Rouge, de Zanguebar, du golfe d'Aden et du golfe Persique, il passait 40000 esclaves par an. *Tour du monde*, 1862, t. II, p. 70. D'après Charnay, le commandant de croisière au canal de Mozambique venait de céder son poste comme une entreprise, 200000 francs. *Tour du monde*, 1864, t. II, p. 228. D'après le cardinal Massaïa (capucin, missionnaire abyssin de 1846 à 1881, exilé à sept reprises) : « Les bâtiments de ronde de ces mêmes puissances qui faisaient le plus de bruit contre la traite, tandis qu'aujourd'hui ils séquestraient une barque négrière, passaient demain auprès d'un grand marché d'esclaves sans rien dire. » *Mes 35 années de mission dans la Haute Éthiopie*, p. 163. Portal au marquis de Salisbury, 2 juillet 1887, *Bl. B. slave Trade, C.* 5428, p. 132 : « On est généralement d'avis que l'importation d'esclaves noirs en Turquie s'est accrue d'une manière sensible. » Des atrocités de la traite, tous étaient d'accord. David et Ch. Livingstone : « Il n'y a pas un dixième des victimes de la traite qui arrive à l'esclavage. » *Tour du monde*, 1866, t. I, p. 166. Cf. *Lettres de Gordon à sa sœur*, Paris, p. 280, 303.

Le cas d'anthropophagie est signalé à des dates plus récentes. « Le besoin de la chair humaine est chez plusieurs peuplades une véritable passion. Mes enfants rachetés m'ont affirmé qu'il y avait dans l'intérieur des terres des chefs puissants qui ne se nourrissaient que d'enfants de dix à seize ans. » P. Allaire, missionnaire au Congo, *Correspondant*, 25 janvier 1896. De la traite en général, telle qu'il l'avait vu pratiquer en Afrique, Livingstone a écrit : « A parler en toute franchise, le sujet ne permet pas qu'on exagère; amplifier les maux de l'affreux commerce est tout simplement impossible. » *Dernier journal*, t. II, p. 251.

Tant de razzias ont un débouché dans le seul monde musulman; c'est vers la Turquie, le Maroc, l'Arabie et la Perse que convergent tous ces convois. Le mahométanisme avec son immoralité entretient l'esclavage. Voir *La traite des esclaves en Afrique, renseignements et documents*, Bruxelles, 1890.

Dans un *Mémoire* publié par les *Missions catholiques*, 20 septembre, 5, 12 et 19 octobre, et 2 novembre 1888, le cardinal Lavigerie écrivait : « L'extension de ce fléau est due, originairement, aux traditions des peuples musulmans du nord de l'Afrique, de ceux de l'Égypte et de la Turquie d'Asie. Les mahométans ne peuvent pas, pour des raisons de débauche, d'épuisement ou de paresse, se passer d'esclaves qui leur infusent des forces et un sang nouveau. » Cf. *Annales de la Propagation de la foi*, juin 1881, lettre du cardinal; *Missions catholiques*, 1888, p. 460, les témoignages des protestants Nachtigal et Schweinfurth; la lettre du cardinal à *L'Indépendance belge*, dans Mgr Baunard, *Le cardinal Lavigerie*, t. II, p. 463.

Au Congrès de Berlin (1878), il n'avait pas été question de l'esclavage : l'Angleterre, liée à la Turquie par un traité secret, s'y opposa absolument. *Revue des deux mondes*, 15 novembre 1889.

La Conférence de Berlin (1885) avait bien énoncé, pour toutes les puissances, l'engagement de « concourir à la suppression de l'esclavage et surtout à la traite des noirs. » « Mais, poursuit le cardinal Lavigerie, trois ans plus tard, jusqu'ici ces engagements n'ont pas été tenus. » *Missions catholiques*, 1888, p. 521.

En 1888, tandis que de concert avec le pape Léon XIII, l'empereur dom Pedro préparait l'émancipation des nègres du Brésil, le cardinal Lavigerie signalait à Rome les horreurs de la traite africaine. L'encyclique *In plurimis* fit écho à ces plaintes, et recommanda au monde chrétien la libération de ces pauvres noirs. Quelques jours après, le cardinal présentait au Saint-Père un pèlerinage africain, où se trouvaient des esclaves rachetés : Léon XIII investit alors l'archevêque de Carthage de la mission d'aller susciter dans le monde chrétien un effort qui empêchât ces atrocités de se prolonger. Ce voyage eut trois stations inoubliables : le 1er juillet à Saint-Sulpice, pour ce discours qui souleva la France; le 31 juillet à Loudres entre le cardinal Manning et lord Granville; le 15 août à Bruxelles, à Sainte-Gudule.

Cette commotion, soigneusement observée par les gouvernements jaloux de leurs influences respectives, détermina des pourparlers diplomatiques qui aboutirent à la Conférence de Bruxelles (8 novembre 1889). Le cardinal en déclarait l'œuvre « très satisfaisante, très belle ». Ceux qui sont étrangers à la diplomatie ont pourtant peine à saisir la connexion logique de plusieurs articles. Art. 8. « L'expérience de toutes les nations qui ont des rapports avec l'Afrique, ayant démontré le rôle pernicieux et prépondérant des armes à feu dans les opérations de traite, et dans les guerres intestines entre tribus indigènes, et cette même expérience ayant prouvé manifestement que la conservation des populations africaines, dont les puissances ont la volonté expresse de sauvegarder l'existence, est une impossibilité radicale, si des mesures restrictives du commerce des armes à feu et des munitions ne sont établies. » Art. 10 : « Les gouvernements prendront toutes les mesures qu'ils jugeront nécessaires pour s'assurer de l'exécution aussi complète que possible des dispositions relatives à l'importation, à la vente et au transport des armes. »

L'opinion publique dénonçait aussi l'importation des boissons spiritueuses. Un délégué des États-Unis fit cette remarque qu'il « importe surtout de s'opposer à l'importation des alcools impurs. » Le protocole porte, c. VI, art. 91 : « ...Chaque puissance déterminera les limites de la zone de prohibition des boissons alcooliques dans ses possessions ou protectorats... » On a expliqué comment les dispositions excellentes qui s'annonçaient, s'étaient finalement traduites en blancs-seings donnés aux intéressés : Birmingham fabriquait des fusils; Angola et Hambourg fabriquaient de l'alcool. *Correspondant*, 25 juillet 1890.

VI. L'ESCLAVAGE SELON LES THÉOLOGIENS. — La critique a rejeté l'étymologie traditionnelle du mot *servus*, Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, t. I, p. XVIII (il propose le grec ἔρω, εἴρω, d'où le latin *sero*, en français *lier*), autorisée par le Code et auparavant répétée en plusieurs reprises par saint Augustin. Code justinien, l. I, tit. V, 4 : *Servi ex eo appellati sunt, quod imperatores captivos vendere, ac per hoc servare, nec occidere solent.* L'esclave est celui qui est tout entier sous la puissance d'un maître (Littré). L'esclavage contient l'idée d'une obligation perpétuelle, en vertu de laquelle un homme travaille pour un maître, qui se charge de sa subsistance. Chacun de ces éléments peut se diversifier : l'obligation peut être absolue et absorber toute l'activité de l'esclave, ou lui en laisser une partie; la perpétuité peut exclure ou comporter l'espoir d'un affranchissement plus ou moins facile; le maître peut être humain ou cruel, respecter ou enfreindre les lois naturelles ou divines; le traitement peut être convenable ou barbare.

La question qui se pose ici est d'ordre purement spéculatif. L'esclavage, pris en lui-même, et dégagé des atrocités dont l'histoire l'a vu si souvent compliqué, peut-il être juste dans son exercice, dans son origine?

L'esclavage est contraire à la dignité humaine : la personnalité inamissible de l'homme ne permet pas qu'il soit traité comme une chose : *Differt autem homo ab aliis irrationabilibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus.* S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. I, a. 1. Et comment serait-il compatible avec « cette fraternité qui unit tous les hommes, tous provenant d'une même origine, tous sauvés par une même rédemption, tous appelés à un même bonheur éternel? » Léon XIII, *Ad singulos cath. orbis episc.*, 20 novembre 1890.

L'esclavage est funeste à l'âme humaine : tant de souffrances et de fatigues émoussent, étouffent et ravalent les aspirations de l'âme : *durissima servitute qua detinebantur innumeri homines in animarum suarum perniciem*, concile de la Rochelle, en 1853, c. VI, n. 1, *Collectio lacensis*, t. IV, p. 658, et l'on sait que l'esclavage est peut-être encore plus pernicieux pour les maîtres.

L'esclavage dispute, compromet ou dénie des droits inaliénables à la vie, à l'intégrité du corps et de l'âme, à une véritable liberté de la conscience, à l'existence et à la stabilité de la famille. C'est dans cette compression et dans cette restriction de la vie morale qu'apparaît proprement son danger. Il diminue ou supprime l'atmosphère morale dont l'âme a besoin.

Mais, d'autre part, l'idée d'un *perpetuus famulatus, pro perpetuis alimentis*, spontané ou contraint, si toutefois les droits inaliénables de l'homme sont saufs comme dans un vasselage interprété avec une bénignité chrétienne, cette idée, dis-je, n'est pas inadmissible.

Tel est, dans sa substance, l'enseignement des auteurs catholiques contemporains : Th. Meyer, S. J., *Institutiones juris naturalis, Jus naturæ speciale*, th. XXI, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 118; Ferretti, S. J., *Institutiones philosophiæ moralis*, Rome, 1891, t. III, p. 155; Cathrein, S. J., *Philosophia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 317; Schiffini, *Disputationes philosophiæ moralis*, Turin, 1891, t. II, p. 302; Bensa, *Juris naturalis universi summa*, Paris, 1855, t. II, p. 49; Gury, *Compendium theologiæ moralis*, 13e édit., Prato, 1898, t. I, p. 494; Marc, *Institutiones morales alphonsianæ*, 10e édit., Rome, 1900, t. I, p. 550; Haine-Bund, *Theologiæ moralis elementa*, 5e édit., Paris, 1906, t. VI, p. 15.

Mais, on l'a dit, c'est une discussion spéculative et rétrospective : *Cum quæstio de dominio servorum proprie dictorum... non sit nobis nisi quæstio meræ eruditionis, remittimus ad theologos. Legi possunt Lessius*, etc. Waffelaert, *De virtutibus cardinalibus, De justitia*, Bruges, 1885, t. I, p. 111-112.

1° *Raison d'être de l'esclavage suivant les saints Pères.* — Au jugement des Pères, la servitude n'est pas naturelle à l'homme. Saint Grégoire de Nazianze le fait remarquer à un homme dont le mérite n'égalait pas la naissance : « Tous nous sommes d'une même argile, la race d'un même père. C'est la tyrannie qui a divisé les mortels en deux classes; ce n'est pas la nature. Pour moi est esclave tout méchant;

tout homme vertueux est libre. » *Poem. moral.*, XXVI, 27-29, *P. G.*, t. XXXVII, col.853.

Saint Augustin, parlant des patriarches, fait ces réflexions, *P. L.*, t. XXXIV, col. 589-590 : « Que les troupeaux soient asservis à l'homme, que l'homme régisse les troupeaux, voilà une juste sujétion et un juste gouvernement... *Servum autem hominem homini, vel iniquitas vel adversitas fecit : iniquitas quidem, sicut dictum est. Maledictus Chanaan, erit servus fratribus suis* (Gen., IX, 25); *adversitas vero sicut accidit ipsi Joseph, ut venditus a fratribus servus alienigenæ fieret* (Gen., XXXVII, 28, 36). Puis après avoir rappelé l'étymologie : *servus quia servatus, est etiam ordo naturalis in hominibus, ut serviant feminæ viris et filii parentibus; quia et illic hæc justitia est ut infirmior ratio serviat fortiori. Hæc igitur in dominationibus et servitutibus clara justitia est, ut qui excellunt ratione, excellant dominatione : quod cum in hoc sæculo per iniquitatem hominum perturbatur, vel per naturarum carnalium diversitatem, ferunt justi temporalem perversitatem, in finè habituri ordinatissimam et sempiternam felicitatem.* Ainsi, aux yeux du saint docteur, l'esclavage causé par un désordre peut encore présenter quelque apparence de bien relatif; mais il ne garantit pas cette médiocre consolation et en indique de plus certaines.

Et c'est en définitive l'unique réponse, celle que Vieyra, dans le sermon sur le Rosaire, exposera en ces apostrophes brûlantes : « ...Votre ordre religieux à vous, c'est celui des captifs sans rédemption... votre pauvreté est plus extrême que celle des frères mineurs, et votre obéissance plus étroite que celle des frères minimes. Vos abstinences méritent plutôt le nom de faim que de jeûne..., votre règle est à la fois une et multiple, parce que c'est la volonté et toutes les volontés de vos maîtres..., *in hoc vocati estis, quia et Christus passus est;* et le but, la fin, c'est l'héritage du ciel pour récompense. » Vieyra, *Sermons*, trad. Poiret, 1875, t. VI, p. 521-522. De même, saint Augustin, *De civitate Dei*, l. I, c. XIV, *P. L.*, t. XLI, col. 28 : *Christiani etiam captivi ducti sunt. Hoc sane miserrimum est, si aliquo duci potuerunt ubi Deum suum non invenerunt.*

Saint Augustin dit encore dans un passage célèbre de la *Cité de Dieu*, l. XIX, c. XV, *P. L.*, t. XLI, col. 643 : *Dominetur piscium. Rationalem factum ad imaginem suam noluit nisi irrationalibus dominari : non hominem homini, sed hominem pecori. Conditio quippe servitutis jure intelligitur imposita peccatori. Proinde nusquam Scripturarum legimus servum, antequam hoc vocabulo Noe justus peccatum filii vindicaret* (Gen., IX, 23). *Nomen itaque istud culpa meruit, non natura...* (Ici revient encore l'étymologie connue)... *Prima ergo servitutis causa peccatum est, ut homo homini conditionis vinculo subderetur : quod non fit nisi Deo judicante, apud quem non est iniquitas, et novit diversas pœnas meritis distribuere delinquentium... Verum et pœnalis servitus ea lege ordinatur, quæ naturalem ordinem conservari jubet perturbari vetat : quia si contra eam legem non esset factum, nihil esset pœnali servitute coercendum.*

Saint Jean Chrysostome, ou l'auteur de l'homélie du législateur, dans les œuvres de ce saint docteur, *P. G.*, t. LVI, col. 401, répète une explication analogue, après avoir cité le mot de saint Paul : *In Christo Jesu... neque servus, neque liber :* « Vous remarquez l'égalité d'honneur?... Jésus-Christ ramène la nature à son antique bonté. Lorsque Adam fut créé, il n'y avait ni Grec, ni Barbare, ni esclave, ni homme libre. Ce n'est point la nature qui a créé l'esclavage, mais l'arbitraire. » Et sur l'Épître aux Éphésiens, *P. G.*, t. LXII, col. 157 : Si quelqu'un demande d'où vient l'esclavage, et comment il est entré dans la vie humaine (car je sais que beaucoup posent ces questions et voudraient en apprendre quelque chose), je vais vous le dire : L'avarice a produit l'esclavage, et l'envie, et la cupidité. Noé n'avait pas d'esclave, ni Abel, ni Seth, ni les autres de ce temps. C'est le péché qui a fait cela, c'est l'outrage aux parents, et après une réflexion morale : qui outrage son père n'est plus de la famille, et *a fortiori* qui outrage Dieu..., il continue : Ensuite les guerres et les batailles ont donné des prisonniers. Abraham, dira-t-on, a eu des esclaves. Mais il ne les a pas traités comme des esclaves.

Le saint docteur reprend autre part plus à fond tout le problème. *In Genesim*, serm. IV, *P. G.*, t. LIV, col. 593. Dieu a entouré notre nature déchue de plusieurs servitudes comme d'autant de liens. La première est celle qui soumet la femme à son époux, sans doute de providentielles affections la tempèrent; mais c'est le péché qui a établi la nature de la servitude. Une seconde servitude plus lourde a aussi dans le péché son principe et son occasion; suit l'histoire de Cham : il a perdu par la malice de sa volonté la prérogative de sa nature. Il est encore une troisième servitude plus pesante vis-à-vis de ceux qui gouvernent. Cf. S. Augustin, *De Genesi ad litter.*, XI, 38, *P. L.*, t. XXXIV, col. 450.

Saint Isidore, *P. L.*, t. LXXXII, col. 199, transmet la tradition qu'il a reçue : *Jus naturale est commune omnium nationum, et quod ubique instinctu naturæ, non constitutum a lege habeatur, ut... communis omnium possessio, et omnium una libertas. Jus gentium est... captivitates, servitutes. Etym.*, V, 4, 6.

2° *Les scolastiques et les moralistes.* — Les docteurs scolastiques et à leur suite les moralistes ont traité ces questions, et nous ramènerons à trois chefs les notions doctrinales qu'ils discutent : origine de l'esclavage; légitimité; obligations.

1. *Origine.* — C'est un châtiment, répond saint Thomas; c'est une peine, c'est une volonté de la loi positive, comprimant la malice des uns, suppléant la faiblesse des autres, un arrangement que, somme toute, les hommes ont trouvé expédient. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XXXVI, a. 1, ad 2um : *Servitus est contra primam intentionem naturæ, sed non contra secundam, quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura, ut quilibet sit bonus : sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato pœnam reportet; et sic servitus in pœnam peccati in traducta est. Ibid.*, ad 3um. *Servitus, quæ est quædam pœna determinata, est de jure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato. Sum. theol.*, Ia, q. XCVI, a. 4, après avoir dit que l'esclavage n'eût pas existé dans l'état d'innocence : *liber est causa sui, servus autem ordinatur ad alium. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum cedat alteri tantum.* IIa IIæ, q. LVII, a. 3, ad 2um : *Hunc hominem esse servum, absolute considerando, magis quam alium non habet rationem naturalem, sed solum secundum aliquam utilitatem consequentem, in quantum utile est huic quod regatur a sapientiori, et illi quod ab hoc juvetur, ut dicitur in I Polit. cap. V, circa finem.* Ia IIæ, q. XCIV, a. 5, ad 3um : *Distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ.*

Saint Bonaventure répond : l'esclavage n'est pas naturel à l'homme; il n'est naturel qu'à l'homme déchu : l'esclavage a pour origine de fait, la guerre; en principe, le péché. Après avoir expliqué, *In IV Sent.*, l. II, dist. XLIV, a. 2, q. II, que certaines choses sont *de dictamine naturæ simpliciter*, d'autres *de dictamine naturæ secundum statum naturæ institutæ*, d'autres enfin *de dictamine naturæ secundum statum naturæ*

lapsæ, il ajoute : *Sic omnes homines esse servos Dei dictat natura secundum omnem statum; hominem vero adæquari homini, dictat secundum statum suæ primæ conditionis; hominem autem homini subjici, et hominem homini famulari, dictat secundum status corruptionis, ut mali compescantur et boni defendantur. Nisi enim essent hujusmodi dominia coercentia malos, propter corruptionem quæ est in natura, unus alterum opprimeret, et communiter homines vivere non possent. Non autem sic esset, si homo permansisset in statu innocentiæ; quilibet enim in gradu et statu suo maneret. Opera*, Quaracchi, t. II, p. 1009, n. 4.

Et dans l'article suivant, q. I, il ajoute : *Unde et servitus introducta fuit in hoc, quod unus alterum vicit et servituti suæ addixit, ut non liceat facere contrarium ejus quod ipse mandaverit. Cum igitur triplex sit servitus, una habet ortum ab altera : nam non esset servitus pœnæ, nisi præcessisset servitus culpæ; nec servitus conditionis subsequeretur, nisi illa duplex præcederet.* Or, ajoute-t-il, les chrétiens sont toujours capables de la *servitus culpæ*, ils sont toujours astreints à la *servitus pœnæ;* de là vient que la *servitus conditionis* subsiste, *et ideo non solum secundum humanam institutionem, sed etiam secundum divinam dispensationem inter christianos sunt reges et principes, domini et servi. Ibid.*, p. 1011.

Saint Antonin, *Summa theologica*, part. III, tit. III, c. VI, *De multiplici servitute*, distingue d'abord une triple servitude : *numinis, criminis* et *hominis.* Dans cette dernière, il distingue encore : la subordination, la vassalité et la servitude véritable : *dicitur servus proprie et stricte, qui non est sui juris.* Et il continue : *Hæc servitus est introducta secundum Raymundum, non solum de jure gentium, et confirmata per jus canonicum, et jus civile, sed etiam inchoata per jus divinum, scilicet quando Noe maledixit Cham filium, ubi dicit Ambrosius : Antequam inveniretur vinum manebat omnibus inconcussa libertas. Nesciebat homo a consorte naturæ suæ obsequia servitutis exigere. Non esset hodie servitus si ebrietas non fuisset.* Puis, il énumère les différents titres qui amènent la servitude.

La discussion de Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. IV, dub. IX : *Utrum homo cadat sub dominium alterius hominis?* est fort sage. Non, dit-il, cela ne se peut pas, *de jure naturæ, quia omnes homines naturæ conditione sunt pares, cum sint ejusdem naturæ, ex eodem parente, et ad eumdem finem conditi, et quamvis quidam a natura sint magis apti...* Il reconnaît du reste que, par le droit des gens, *potest quis effici servus, idque multis modis.* Avant de discuter ces titres de servitude, il se pose l'objection : c'est pourtant contre nature; il répond dans une même idée que ses devanciers: Oui, *contra primævam naturæ intentionem, sicut uti pharmacis et cruciatibus afficere hominem.*

Molina, *De justitia et jure*, tr. II, disp. XXXII, distingue une servitude naturelle, sorte d'infériorité pratique *non ad aliud quam ut in ipsorummet proprium bonum ab istis (sapientioribus sc.) regantur et gubernentur*, et la servitude civile et légale qu'il reconnaît n'être pas de droit naturel : *supervenientibus circumstantiis, quibus commerita est, licite ac juste fuisse de jure gentium introductam, contra id quod, spectata sola prima rerum constitutione, natura rerum postulabat.*

Lugo, *De justitia et jure*, disp. VI, sect. II, *An et quomodo possit unus homo acquirere dominium alterius hominis?* répond : *esse quidem non contra prohibitionem, sed præter intentionem naturæ, quæ ex se intendebat omnium libertatem et ingenuitatem : propter bella tamen injusta et peccata aliasque miserias introductam fuisse servitutem, ad majora mala arcenda.*

Et Rebello, *Opus de obligationibus justitiæ*, q. IX, n. 1, avant de discuter le cas particulier de la traite des nègres, emprunte une réponse aux principes généraux que nous avons déjà rencontrés : *Respondetur natura esse liberos negative, id est, non esse natura servos, quo pacto supra, omnia esse communia jure naturali dicebamus, unde sicut rerum dominium, sine præjudicio juris naturalis potuit introduci, sic etiam servitus; quod si contra naturam servitus dicitur, ex eo est, quod sit contra primam naturæ intentionem, quæ cupit ut omnes homines sint boni, atque adeo liberi : secundum tamen intentionem secundam fuit, ut supposita culpa, servitus in pœnam jure gentium introduceretur.*

2. *Légitimité de l'esclavage.* — Elle ne peut venir que de la légitimité des titres invoqués : nous rapporterons d'abord sur ce point les réponses générales des docteurs; puis nous les suivrons dans leurs discussions relatives à l'esclavage des nègres.

A. Les différents titres mis en avant sont: la guerre, une juste condamnation, la vente et l'achat, la naissance.

a. La guerre. — Et primo de jure gentium, sunt captivitates et servitutes, ut dicitur, c. Jus gentium. Unde dicit glossa quod si bellum est justum, captus in eo servus efficitur capientis, S. Antonin, *Summa theologica*, part. III, tit. III, c. VI, n. 4, mais il ajoute qu'entre chrétiens *non servatur hoc de facto, ut capti servi efficiantur capientium*, et qu'il est d'usage de leur faire payer une rançon.

Dans le cas d'une guerre juste, Sanchez, *Consilia moralia*, l. I, dub. III, admet aussi ce titre de l'esclavage; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. V, dub. IV; Lugo, *De justitia et jure*, disp. VI, sect. II, l'admet, même pour les enfants; Molina, *De justitia et jure*, tr. II, disp. XXXIII, n. 1, s'en réfère à l'usage pour admettre que les enfants soient aussi sujets à l'asservissement. Il réserve, au contraire, le droit des chrétiens : *consuetudo quippe præscripta, atque adeo jus est inter christianos, ut servituti non subjiciantur.*

b. Une juste condamnation. — Tantôt cette condamnation est statuée par le droit canon : en cas de rapt, par exemple, ou bien dans cet autre cas : *qui defert Saracenis arma, vel lignamina, vel favent eis contra christianos, si capiantur tales christiani efficiuntur servi capientium eos etiam christianorum, ut extra de Judæis, ita quorumdam.* Un troisième délit puni par le droit canon de cette même peine est celui-ci : *Si existens in sacris contrahit matrimonium, uxor ejus si hoc novit, si libera est, redigenda est in servitutem*, dist. XXXII, *Eas qui. Et filii qui inde nati essent, debent etiam fieri servi ecclesiæ*, 15, q. VIII, *Cum multæ.*

Saint Antonin, qui rapporte ces trois causes de condamnation, en ajoute une autre tirée du droit civil : l'ingratitude d'un affranchi envers celui qui l'a libéré. *Summa*, part. III, tit. III, c. VI, n. 4. Molina, tr. II, disp. XXXIII, n. 2, rapporte les mêmes causes. Lessius, l. II, c. V, dub. IV, et Lugo, disp. VI, sect. II, admettent aussi qu'une juste condamnation puisse entraîner l'esclavage.

c. La vente et l'achat. — De cette vente, saint Antonin, *Summa*, part. III, tit. III, c. VI, n. 5, se borne à rappeler les conditions d'après le droit canon : majorité de celui qui est vendu, réalité de son bénéfice, connaissance précise de son état par ceux qui concluent l'achat. Un homme marié peut aussi se vendre contre le gré de sa femme, et non réciproquement, sans que d'ailleurs le mariage soit dissous.

Molina, tr. II, disp. XXXIII, n. 3, admet : *stando in solo jure naturali, posse eam (libertatem) alienare, seque in servitutem redigere.* Et il apporte en preuves l'exemple de saint Paulin, et le texte de l'Exode, XXI. Cf. disp. XXXV, n. 10. D'après lui, tel est le droit naturel dont le droit impérial a précisé certains détails,

et dans certaines conditions de nécessité, les parents peuvent vendre leurs enfants.

Lugo n'admet pas que l'exemple de saint Paulin prouve la légitimité de cette vente; mais il la justifie par le raisonnement suivant, disp. VI, sect. II, n. 14 : *Ratio item a priori esse potest, quod servus constituitur per hoc, quod omnes suas operas et obsequia domino obliget per totam vitam; sicut ergo potest aliquis anticipata mercede accepta, obligare se ad serviendum per annum, et tenetur ex justitia ad reddendum obsequium promissum; cur non poterit se obligare ad obsequia per longius tempus et per totam vitam exhibenda, qua obligatione posita servus appellatur?*

Lessius, l. II, c. v, dub. IV, dit qu'un homme peut ainsi se constituer esclave, et qu'un père peut aussi y réduire son fils mineur.

Sanchez, *Consilia moralia*, l. I, dub. III, admet aussi cette double possibilité, car, à ses yeux, s'il n'y a point dommage d'un tiers, la nécessité d'éviter la mort et le fait que l'homme est maître de sa liberté, légitimeraient cette pratique.

d. La naissance. — Saint Antonin se rapporte à saint Thomas, lequel base sa décision sur ce principe : *quod secundum leges civiles partus sequitur ventrem*, et il examine différentes hypothèses, empruntées à une jurisprudence trop archaïque pour nous retenir. Molina, tr. II, disp. XXXIII, n. 4; Lessius, l. II, c. v, dub. IV, admettent la valeur de ce titre. Lugo, disp. VI, sect. II, n. 16-18, le trouve difficile à justifier, et conclut qu'il y a là une détermination du droit naturel par la loi positive.

B. Que valent ces titres, dans le cas particulier des nègres? Les auteurs, qui ont traité cette matière le plus en détail, sont Molina, Rebello et Avendano dans son *Thesaurus Indicus*.

Molina pose un principe général, disp. XXXIII, n. 28 : *in Æthiopia, et in aliis similibus locis, standum est juri naturali, nisi forte eo in loco jus aliquod peculiare sit ea in parte.* Mais, précisément, ce sont ces circonstances locales qui rendent très difficile l'application équitable des principes généraux. Pour son compte, *facta diligenti inquisitione*, disp. XXXIV, après avoir interrogé et missionnaires et marchands, il est fort embarrassé. *Cum res de qua agitur, statim in aliquibus ut dura, periculisque plena sese offerat, neque desint scriptores qui eam tanquam injustam lethalis culpæ damnent, timoratosque multos hodie conscientia propria pungat*, disp. XXXV, 2. Il faudrait donc, *ut rumores injustitiæ, scandalumque, si quod est, cesset*, qu'il y ait une sentence mûrement pesée et officiellement prononcée.

Avendano juge de même la question : *Rem hanc adeo esse christianis conscientiis periculosam, ut si ad regulas justitiæ aptari debeat, vix aliquid occurrat, quo possit plena securitas in hujusmodi contractu reperiri. Thes. Indicus*, tit. IX, c. XII, n. 180. Et précisément il avait exprimé le doute qu'on pût améliorer cette situation : *cum ad assecurationem hujusmodi sententiarum theologi, et utinam inempti, succurrant*, tit. V, c. XVIII, n. 145.

Y a-t-il eu des guerres qui aient pu légitimer l'esclavage? De guerre proprement dite, non, ou peu s'en faut. Lors de la guerre contre les Cafres, remarque Molina, après le martyre du P. Sylveira et le massacre de la mission, la guerre était juste, et des esclaves purent y être faits justement. Hors ce cas, il n'y a pas eu de guerre entre noirs et Portugais. Mais il y a toujours guerre entre les noirs qui épient l'arrivée des Portugais pour échanger leurs captifs contre des marchandises, disp. XXXIV. S'il s'agit d'esclaves achetés pendant les guerres entre noirs : *Debeat sibi persuadere, ut plurimum sine justo titulo in servitutem esse redacta.* Cf. quelques exemples, disp. XXXV, n. 17.

Sanchez, *Consilia*, l. I, dub. IV, n. 2, est du même avis : ces guerres sont injustes, elles ne sont que des razzias à la veille de la vente. Ont-ils résisté aux prédicateurs de telle sorte que pour défendre ou venger les missionnaires, leurs compatriotes aient pu intervenir? Pas davantage.

Avendano, tit. I, c. XI, n. 98, 100, rapporte les concessions de Calixte III et de Nicolas V dont il rapproche les deux lettres de Paul III. Il ajoute : *Debellationem quidem et servitutem concedunt priores, sed juxta juris formam rationabiliter temperandam; juris inquam naturalis, et gentium, et christiana consuetudine regulatam. Si ita resistunt ut vita privari possint, merito et servi possunt fieri...* Quelle sera cette résistance? *attenta debet et christianis pectoribus digna consideratione pensari.* D'ailleurs, la concession faite aux rois catholiques ne comprend en aucune façon le *personale Indorum dominium;* celui-ci ne peut donc *nisi per summam injuriam usurpari.* Et la loi espagnole, interprétée de bonne foi, ne comportait pas non plus ces conséquences.

Quant aux jugements, qu'attendre de la justice des noirs? Il n'est pas insolite, rapporte Molina, que pour le vol d'une poule, le délinquant et sa famille entière soient condamnés à la mort ou à la vente. Il y a des sentences tyranniques qui réduisent des familles à la servitude : tel est le cas de cet enfant dont le frère avait regardé une des femmes du prince; si quelqu'un prend une des plumes des paons du prince; si quelqu'un touche à ses palmiers; si quelqu'un meurt avec une dette, si légère soit-elle, disp. XXXIV. Voici ce qu'il permet plus loin, disp. XXXV, n. 8 : en Guinée, on peut acheter quiconque est réduit en servitude pour un délit personnel (non les fils ou les parents), si ce délit en Europe eût mérité les galères à perpétuité, peine assurément plus lourde que l'esclavage.

La vente sera dans bien des cas l'injustice la plus manifeste. Un voyageur du XVI^e^ siècle, Édouard Lopez, a vu les nègres, spécialement épris de la chair du chien, donner pour un chien de médiocre grandeur 22 esclaves, estimés 10 ducats par tête. *Vera descriptio regni Africani quod tam ab incolis quam Lusitanis Congus appellatur per Philippum Pigafettam, olim ex Edoardi Lopez acroamatis lingua italica excerpta, nunc Latino sermone donata ab Aug. Cassiod. Reinio*, Francfort, 1598, p. 17.

Il est avéré, rappelle Molina, disp. XXXIV, que des hommes vendent leurs femmes ou leurs enfants pour avoir une sonnette ou un miroir, pour une demi-aune d'étoffe rouge, verte ou bleue, pour un objet de cuivre. Encore, avoue Rebello, q. X, n. 1, arrive-t-il qu'avec ces friperies, on les attire jusqu'aux navires, et là on les embarque de vive force. Eux-mêmes se vendent entre eux pour des peaux d'éléphants, ou des dents de panthères, qu'ils portent ensuite au cou. Molina, disp. XXXV, n. 12. Si invraisemblables que paraissent ces marchés, Molina avoue que pour le moment, *interim dum aliud non mihi elucet*, il ne les condamnerait pas de ce chef, *dum modo juxta valorem æstimationemve tam mancipiorum quam mercium in eo loco, commutatio fiat.*

En cas de famine, pense Molina, disp. XXXV, n. 9, il est permis d'acheter pour des vivres ceux qui veulent positivement se vendre; il n'est pas permis de vendre les enfants, si ce n'est dans l'extrême nécessité. Et si cela avait lieu, Molina, d'accord avec les confesseurs les plus sages de ce pays, conseillerait ou imposerait d'affranchir rapidement ces enfants, ou de les traiter en véritables domestiques.

Un concile des Indes, et les rois du Portugal, disp. XXXIV, n. 19, défendent aux infidèles d'avoir des esclaves de Cambaye, vendus lors des famines et sou-

vent volés; et s'ils arrivent en terre portugaise, on les rachète d'office pour un juste prix; mais, les Portugais, en ce qui les concerne, sont parfois moins délicats. A les en croire, disp. XXXIV, n. 6, il est rarement certain que tels ou tels esclaves aient été volés, et voici d'ailleurs de nouveaux prétextes : Si nous ne les achetons pas, et au prix que donneraient les cannibales, on les tuera sous nos yeux. Puis il est impossible d'acheter injustement, puisqu'il y a toujours un interprète noir. Puis, somme toute, les noirs vivent aussi plus confortablement. Puis, ils peuvent par là se convertir.

Il est manifeste qu'on pourrait les acheter pour les soustraire aux cannibales. Que dire de leur conversion facilitée? Or, cette conversion hypothétique, Molina le montre bien, ne saurait justifier la conduite des marchands, disp. XXXV, concl. 5. On ne les convertit pas en Afrique : et le fait de les convertir en Amérique ne saurait permettre de les faire esclaves en Afrique, contre toute justice. De la foi, assure Rebello, q. x, n. 15, les marchands n'ont cure, et il en cite un exemple typique. *Ibid.*, n. 13. L'évêque du Cap-Vert, Pierre Brandano, affirmait que dans la Guinée inférieure, partie de son diocèse, sur 3 000 marchands, il n'y en avait pas 200 qui se confessent au temps du carême. Notez encore que, si la conversion a lieu, le nègre aussitôt baptisé est déporté; quelle comparaison avec les Maures, car ceux-ci libèrent un esclave passé au Coran. Avendano, tit. IX, c. XII, n. 191, refuse également de regarder comme une compensation l'avantage qui pourrait s'ensuivre pour la foi; car, c'est tout à fait en dehors de la volonté des marchands *unde si scirent eos quos asportant, christianos minime futuros, similiter asportarent.* Ce qu'il prouve d'ailleurs en rappelant, n. 197, que quelques années plus tôt les Portugais ont enlevé et vendu au Brésil les habitants du Paraguay.

Après cette discussion que faut-il conclure? *a*) Il semble qu'il y ait une présomption générale contre la légitimité de tous ces esclavages. *Cœnosus fons*, dit Molina, après l'examen des différentes hypothèses. Rebello, q. x, n. 8, juge *injuste et letaliter illicita* le commerce des marchands portugais, appelés Tangomaos ou Pombeiros, et qui opèrent en Guinée, en Cafrerie, dans le royaume d'Angola. *Verisimilius præsumi debet ejusmodi mancipia... comparari in utraque Guinea totaque Æthiopia per injustitiam majori ex parte ab ipsismet incolis.*

Sanchez donne le même verdict : Le marché pourrait être licite, si on y procédait après tous les examens et avec toute la circonspection désirable. Tout au plus, les acquéreurs font-ils quelques interrogations générales, et une protestation sommaire que les nègres ont été pris dans une guerre juste et qu'ils sont légitimement esclaves. C'est offrir aux nègres une garantie dérisoire. Le commerce, dit-il encore, qui consiste à prendre esclaves des nègres en Afrique et à les vendre dans nos colonies est illicite, est péché mortel. Il ajoute deux comparaisons. Si un navire est notoirement chargé de marchandises volées, on ne peut en acheter. Si des revendeurs d'habits prennent des vêtements qu'ils ont lieu de croire volés, nous leur disons de restituer. Or ici *est publica vox et fama a fide dignis orta, quod magna pars horum Æthiopum sint injuste capti.* Et en outre : *cum possessio libertatis sit naturalissima et magis antiqua in homine... potius est præsumendum pro libertate illorum, dum non constat contrarium.* Sanchez ajoute : telle est l'opinion que tiennent d'excellents maîtres de Salamanque, Séville, Lisbonne, *et apud Mexicanam provinciam tenuere non pauci, neque parum docti recentiores magistri de hac re consulti.*

Molina n'est pas moins ferme. Si les marchands ne veulent point examiner d'où viennent leurs esclaves, qu'ils renoncent à leur commerce : *Cum confiteantur Æthiopes vendere quam plurimos prædicto modo injuste in servos.* Dans un commerce avec des hommes qui ont la réputation fondée d'être des voleurs, on ne peut pas acquérir de bonne foi.

De la part de ceux qui ont droit et devoir d'intervenir, il y a un silence et des procédés qui feraient croire à une tolérance significative. Rebello, q. x, n. 4, affirme qu'un particulier peut, en achetant des esclaves, procéder de très bonne foi, puisque *nec ad eum spectet inquisitio tituli talis servitutis, sed ad regem regisque ministros, qui istud commercium permittunt, et inde recipiunt tributum.* Cf. n. 15.

De cette connivence du pouvoir public, Avendano cherche à scruter les motifs, tit. IX, c. XII, n. 196 : *Princeps ergo permittit quia illi de manifesta injustitia non constat; rationes habet ut permittat, majorum damnorum evitandorum causa.* Il remarque d'ailleurs que les marchands ont parfois des auxiliaires inattendus, tit. V, c. XVIII, n. 145.

D'après Molina, le roi, les gouverneurs, les évêques du Cap-Vert et de l'île Saint-Thomas, les confesseurs, *singulos in suo gradu et ordine teneri curare, ut res hæc examinetur, et statuatur quid liceat, et quid non liceat, et ut injustitiæ in posterum resecentur : nisi eis aliquid quod me lateat, in facto ipso innotescat, aut principia alia eis eluceant, quæ ego ignorem,* disp. XXXV, n. 16. Molina rappelle encore que le conseil de conscience avait tracé au roi de Portugal ce qu'il pouvait faire; si ces règles avaient été suivies, il n'y aurait eu aucune injustice, disp. XXXIV, n. 9.

Tout cela est si incertain que des interprétations opposées résultent d'exposés analogues. Y a-t-il eu bonne foi jusqu'ici? Rebello répond : oui, *hactenus regulariter excusatos fuisse credendum est propter ignorantiam fraudis,* n. 42. Molina répond : je crois que non : *negotiationem hanc... injustam, iniquamque esse, omnesque qui illam exercent lethaliter peccare, esseque in statu æternæ damnationis, nisi quem invincibilis ignorantia excuset, in qua neminem eorum esse affirmare auderem,* disp. XXXIV, n. 16.

C. *Les conclusions pratiques.* — L'acheteur a procédé de bonne foi; s'il vient à douter, et ne peut éclaircir le problème, il peut garder l'esclave; si les recherches aboutissent à prouver que celui-ci a été volé, il faut l'affranchir, et lui rendre la valeur de son travail.

L'acheteur avait une conscience incertaine : il doit réparer, *arbitrio prudentis,* proportionnellement au tort causé par sa négligence.

L'acheteur était de mauvaise foi : il a péché gravement, et s'il n'a rien surgi qui l'ait justifié après coup, il doit affranchir l'esclave (Rebello, Molina).

Celui qui a acheté un seul esclave doit chercher à en savoir la provenance. Si plusieurs acquéreurs l'ont précédé, la vérification est impossible; qu'il garde l'esclave. Si l'acheteur est en Portugal, qu'il s'en repose sur la responsabilité du gouvernement et garde l'esclave (Sanchez, Molina).

Que feront les confesseurs, là où on leur dira : Sans esclaves, plus de culture, plus de troupeaux. Si les pénitents sont de mauvaise foi, impossible de les absoudre; s'ils sont dans le doute, il faut leur déclarer directement ce qui en est; s'ils sont dans la bonne foi et si l'on craint une faute formelle, dissimuler. Avendano, tit. I, c. XI, n. 122.

Rien ne peint mieux les complications et l'obscurité de la question que l'embarras d'Avendano, lorsqu'il doit donner son dernier avis, tit. IX, c. XII, n. 203. Après avoir redressé, point par point, ce qui, dans les discussions si copieuses et si fermes de Sanchez et de Molina, pouvait tant soit peu paraître favorable

à l'esclavage, il conclut : *Dico : Emptio dicta in Indiis et Europa justificari potest aliqualiter :* 1° *quia doctores aliqui, licet eorum quidam inconsequenter ad suam ipsorum doctrinam, eam non esse aperte damnabilem affirmant et illi favent...;* 2° *quia ita est communi praxi receptum quæ omnes status complectitur : episcopos, religiosos, sine ullo in hac parte scrupulo procedentes;* 3° *quia rex non solum permittit, sed et ipse emit et vendit, cujus exemplum sequi integrum est vassalis, cum in eo debeant justitiæ exemplaria prælucere;* 4° *quia episcopi contra furantes mancipia excommunicationes fulminant ad dominorum instantiam, eorum certum jus reputantes;* 5° *quia cum mancipia ista videantur ad serviendum nata, ut multi expendunt, non videtur circa illa, eodem quo circa alios, exactissimo jure agendum, sed minore titulo...;* 6° *quia pro Indiis adeo sunt necessarii, ut sine illis stare Respublica ista nequeat.*

Toutes ces raisons, celles du moins qui ont quelque valeur, ont trouvé leur réponse dans les précédentes paroles d'Avendano, et le docteur termine en excusant ses contradictions :... *a nobis dicta, deservire præterea poterunt, ut mancipiorum istorum domini humanius cum ipsis agant scientes jus dominii quod in ipsos se habere existimant, esse adeo dubium, ut opus sit in re ista, ne lumen veritatis obsistat, clausis fere oculis ambulare. Adaperiat illos utinam Deus, quos avaritia excæcare solet, crudelis Erinnys, in iis qui et emunt prius dura passos, postmodum duriora. Ibid.*, n. 205.

Nous aimons mieux les paroles de Vieyra, dans son second sermon pour le 1er dimanche de carême (1653) : « Après avoir étudié le cas avec toute la diligence possible, et avoir suivi, dans vos intérêts, les opinions les plus larges, » il propose ceci : 1° Vous avez chez vous des esclaves, par héritage ou autrement, vous n'avez aucun droit de les garder; s'ils veulent librement rester chez vous, mais comme domestiques, soit. 2° Les Indiens établis sur les domaines royaux travaillent six mois pour les habitants. Soit encore, à condition qu'ils soient rétribués. 3° Vous allez en enlever de force dans l'intérieur des terres, vous pouvez uniquement acheter ceux qui sont déjà sous la main des cannibales, ou les prisonniers d'une guerre juste, c'est-à-dire reconnue telle par les tribunaux civils et ecclésiastiques. Vieyra, *Sermons*, t. II, p. 53-55.

Bientôt le bref *Commissum nobis* d'Urbain VIII s'exprimait avec une netteté qui aurait dû, semble-t-il, unifier davantage les réponses des moralistes. Il défend : *quoquo modo libertate privare, in servitute retinere, necnon prædicta agentibus, consilium, favorem et operam quocumque prætextu, et quæsito colore, præstare, aut id licitum prædicare seu docere* (22 avril 1639).

Molina, disp. XXXV, n. 19, émettait le vœu qu'il y ait nombre de missionnaires. Il y aurait alors un effort d'ensemble de tous les gens de bien, en faveur de ces malheureux, et on ne les eût laissés en esclavage que s'il y en avait eu une raison plus claire que le jour. *Tum quod libertatis causæ, quippe quæ piissima est per se sit suffragandum*, et aussi en raison de l'efficacité devant les hommes et devant Dieu d'un pareil procédé.

3° *Droits reconnus.* — Sous ce titre, nous relevons ce que disaient les moralistes sur les obligations des esclaves, sur le domaine qu'ils pouvaient avoir, sur leur affranchissement.

1. *Obligations.* — A la question : l'esclave peut-il fuir? Lessius répond, l. II, c. v, dub. v, en distinguant trois cas : En cas de capture injuste, la fuite et la compensation sont légitimes; en cas de mauvais traitements ou d'excitation au mal, la fuite est permise; de même si le serviteur infidèle d'un maître juif ou païen vient à se convertir; en cas de condamnation méritée, en cas de vente par l'autorité paternelle, la fuite n'est pas approuvée, *nisi servitus illa sit valde calamitosa.* En cas de guerre, les captifs peuvent rejoindre les leurs.

Sanchez, *Consilia*, l. I, dub. VI, n. 7, permet aussi la fuite, partout où ils voudront, aux prisonniers de guerre, à moins qu'ils ne se soient engagés à ne point fuir; ceux qui se sont vendus eux-mêmes ou l'ont été par leurs parents, ne peuvent pas s'échapper.

Molina, disp. XXXVII, et Lugo, disp. II, sect. III, donnent les mêmes réponses, à très peu de chose près.

2. *Domaine.* — Lugo, disp. II, sect. II, pose la question : *Utrum servus habere possit dominium aliquarum rerum et imprimis circa bona corporis?* D'après lui, le maître injuste à l'égard de son serviteur, *in bonis corporis vel famæ*, est tenu à restituer. Celui qui a blessé le serviteur d'un tiers peut être tenu à réparation envers le tiers, et envers l'esclave.

Selon Sanchez, l. I, dub. I, régulièrement tout ce qu'acquiert un esclave, peu importe l'origine de son acquisition, est au maître. *Multi jurisperiti docti a me consulti hoc ipsum asseveraverunt.* Sauf, s'il y a convention avec le maître, volonté formelle du donateur, titre personnel : fruit du pécule ou jeu, industrie ou économie propres.

Lessius, l. II, c. III, dub. IX, *cum sint ejus conditionis ut non acquirant sibi, acquirunt nobis.*

3. *Affranchissement.* — Lugo, disp. VI, sect. IV, ne veut pas seulement que les esclaves puissent fuir, *si a domino ad turpia compellantur*, il les tient pour affranchis.

Suivant Molina, disp. XXXVIII, tout excès de rigueur d'un maître est une faute et doit avoir sa compensation; laquelle parfois ne pourra être moindre que la liberté. Cf. disp. XXXIX.

D'un affranchissement systématique, Sanchez est le seul qui discute l'idée, l. I, dub. X : *An sit opus pium concedere servis libertatem? Respondetur quod licet jura faveant libertati, at cum omnes fere servi hodie stolidi ac improbi sint, nec pia, nec utilis est, nisi forte servi sint boni, et industria sua facile alimenta quærere possint, aliter enim fiunt otiosi, et fures, et in carceribus et furcis vitam finiunt.*

Pour le mariage, les moralistes sont fidèles à la doctrine de l'Église : les esclaves, disent-ils, *dominis invitis contrahere possunt, et ab Ecclesia protegentur.* Molina, disp. XXXVIII, n. 4.

4° Au XVIIe siècle, les Salmanticenses (1631) ne traitent cette question de l'esclavage qu'en quelques lignes, *Cursus theol. mor.*, tr. XII, *De justitia*, c. II, p. V, n. 41, *nullus tamen est servus a natura, sed est servitus pœna peccati... Cum hoc tamen stat quod jure gentium sit introductum... Non tamen habet in servo dominus dominium absolutissimum ad omnes usus, sicut habet in equo.*

Bossuet, rencontrant incidemment l'idée d'esclavage, Ve *Avertissement*, 50, s'exprime avec toute la netteté que pouvait montrer un esprit du XVIIe siècle pénétré d'idées plus absolutistes que chrétiennes : « L'origine de la servitude vient des lois d'une juste guerre. De condamner cet état, ce serait entrer dans les sentiments que M. Jurieu lui-même appelle outrés c'est-à-dire dans les sentiments de ceux qui trouvent toute guerre injuste; ce serait non seulement condamner le droit des gens où la servitude est admise, comme il paraît par toutes les lois; mais ce serait condamner le Saint-Esprit, qui ordonne aux esclaves, par la bouche de saint Paul, de demeurer en leur état, et n'oblige point leurs maîtres à les affranchir. »

On propose en Sorbonne (le P. Labat rapporte le texte dans son récit de 1698, sans spécifier si le cas est actuel ou un peu antérieur) les cas suivants, qui

ne visaient que les injustices les plus évidentes de la traite : 1. Si les marchands qui vont en Afrique pour acheter des esclaves, ou les commis qui demeurent dans les comptoirs peuvent acheter des gens qu'ils savent avoir été dérobés, attendu que ce qui nous paraît un désordre est une coutume reçue par ces peuples et autorisée par leurs rois. 2. Si les habitants de l'Amérique, à qui ces marchands les apportent, peuvent acheter indifféremment tous les nègres qu'on leur présente, sans s'informer s'ils ont été volés, ou s'ils ont été vendus pour une raison légitime. 3. A quelle réparation les uns et les autres sont obligés quand ils connaissent avoir acheté des nègres qui ont été dérobés.

« La décision, ajoute le dominicain, qu'un de nos religieux apporte sur ces trois articles n'a pas été reçue aux Iles. On y a trouvé des difficultés insurmontables, et nos habitants disaient que les docteurs qu'on avait consultés n'avaient ni habitation aux Iles, ni intérêt dans les Compagnies et qu'ils auraient décidé tout autrement, s'ils eussent été dans l'un de ces cas. » Labat, O. P., *Nouveau voyage aux Isles de l'Amérique*, 1724, t. IV, p. 119. Cf. les réponses de la S. C. du Saint-Office, le 20 mars 1686, n. 2100, et le 12 septembre 1776, n. 2101, dans Bucceroni, *Enchiridion morale*, 4e édit., Rome, 1905, p. 105, 106.

Billuart s'exprime comme Bossuet, *Cursus theol. universalis*, Wurzbourg, 1758, t. II, p. 261 : *Servitus nullo jure prohibetur. Non naturali, quia... homo, habet dominium utile sui corporis... Non divino, ut patet ex Vetere Testamento... et ex Novo... Non humano ut patet ex variis utriusque juris locis... Nunc jure novo disponente, nulla amplius admittitur servitus inter christianos. Excipe regiones Americanas, in quibus Europæi habent adhuc Africanos servos.*

Saint Alphonse de Liguori, sans examiner la question, décide incidemment, l. III, tr. V, dub. I, n. 525, qu'un chrétien captif chez les Turcs peut y prendre de quoi se racheter. Et même un chrétien quelconque peut prendre chez les Turcs, car c'est la volonté présumée des princes chrétiens, lesquels ont assurément le droit de dépouiller les Turcs de tout ce qu'ils ont pris aux chrétiens.

Dans le cours du XVIIIe siècle, l'opinion générale se fait moins affirmative. Le chanoine Savary des Bruslons, reprenant l'ouvrage de son frère, écrit dans le *Dictionnaire universel du commerce*, Copenhague, 1761, t. III, p. 1096 : « Il est difficile de justifier tout à fait le commerce des nègres; cependant, il est vrai que comme ces misérables esclaves trouvent ordinairement leur salut dans la perte de leur liberté, et la raison de l'instruction chrétienne qu'on leur donne, jointe au besoin indispensable qu'on a d'eux pour les cultures des sucres, des tabacs, des indigos, etc., adoucissent ce qui paraît d'inhumain dans un négoce où des hommes sont les marchands d'autres hommes, et les achètent de même que des bestiaux pour cultiver leurs terres. »

Le *Dictionnaire de théologie* de Bergier, t. IV, au mot *Nègres*, après avoir renversé tous les prétextes en faveur de la traite, ajoute : « Réfuter de mauvaises raisons, ce n'est point entreprendre de décider absolument une question : lorsqu'on en apportera de meilleures, nous nous y rendrons volontiers. Les gouvernements les plus équitables, les plus sages, sont souvent forcés de tolérer des abus, lorsqu'ils sont universellement établis, comme l'usure, la prostitution, les pilleries des traitants, l'insolence des nobles, etc. Comment lutter contre le torrent des mœurs, lorsqu'il entraîne généralement tous les états de la société? »

Il suffit de rappeler le comte de Maistre, *Du pape*, l. III, c. II : « L'homme, en général, s'il est réduit à lui-même, est trop méchant pour être libre. » Au fond, la pensée est celle qu'ont exprimée saint Bonaventure et d'autres docteurs; mais elle a ici le tour excessif, si caractéristique de l'auteur; et elle provoque l'objection formulée par Auguste Cochin : « Le méchant, c'est le maître. »

Mœhler reprend avec précision la pensée fondamentale exprimée par les Pères : « L'homme, dès là qu'il avait refusé à Dieu d'obéir, était devenu son propre maître, et aussi son propre esclave; accoutumé à cette sorte de servitude, il ne trouvait plus dans un autre esclavage rien de trop révoltant. Ce que dit le sage est bien vrai : Quiconque est son maître, est disciple d'un sot, mais il est aussi exact d'ajouter : quiconque obéit à soi-même est serf d'un aveugle despote. Privé de sa plus haute dignité : le service du bien et la liberté des enfants de Dieu, hors d'état de se dissimuler, combien il a perdu de sa grandeur, il se résout à envisager une nouvelle diminution. Et ce n'était point là le seul acheminement à l'esclavage. Tandis que l'union entre Dieu et l'homme s'était changée en lutte, des convoitises sans nombre s'étaient éveillées dans l'homme; d'où parmi les hommes entre eux d'inévitables compétitions terminées par de véritables combats : le seul terme possible était l'asservissement complet de l'un des deux. » *Gesammelte Schriften*, Ratisbonne, 1840, t. II, p. 56-57.

VII. Conclusions. — Examinons, à la lumière de ces faits, les griefs que l'on formule ordinairement contre l'Église.

1° L'Église, au temps même des apôtres, ni des empereurs chrétiens, n'a pas aboli l'esclavage.

« C'eût été une révolution sociale, à peine réalisable dans le milieu chrétien, tout circonscrit qu'il fût : impossible aux yeux des maîtres, dont la fortune consistait surtout en esclaves; impossible pour les esclaves, ainsi privés pour la plupart des moyens de subsistance qu'ils recevaient de leurs maîtres, » écrit le protestant Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, 1902, p. 89. Comparer avec Léon XIII, encyclique *In plurimis*, 1888 : *ad manumissionem libertatemque curandam servorum noluit properare (Ecclesia), quod nisi tumultuose, et cum suo ipsorum damno reique publicæ detrimento fieri profecto non poterat.* Si saint Pierre avait recommencé la tentative de Spartacus, on ne voit pas ce que les esclaves y auraient gagné, et d'ailleurs saint Pierre n'avait pas mission pour cela. Saint Jean Chrysostome l'a fait remarquer : « Car beaucoup se seraient crus obligés de blasphémer et de dire : le christianisme est venu en ce monde tout détruire, puisqu'on enlève aux maîtres jusqu'à leurs esclaves. » *Homil. in Philem., prol.*, P. G., t. LXII, col. 704.

2° L'Église, non seulement n'a pas aboli l'esclavage, mais ne l'a même pas condamné.

L'Église a fait mieux que condamner l'esclavage, elle lui a pour ainsi dire ôté son venin; d'un maître juste, chaste, et doux — et la loi de l'Église n'oblige pas à moins que cela — l'esclave n'a guère à craindre; chez l'esclave, elle a éveillé cette pensée de foi qu'à la place même où il se trouvait, il pouvait servir surtout Dieu lui-même. Saint Paul l'avait assez dit; Agobard le répétait encore au IXe siècle : *Licet peccatis exigentibus, justissimo et occultissimo ejus judicio, alii diversis honoribus sublimati, alii servitutis jugo depressi sunt, ita tamen a servis corporale ministerium dominis exhiberi ordinaverit, ut interiorem hominem ad imaginem suam conditum, nulli hominum, nulli angelorum, nulli omnino creaturæ, sed sibi soli voluerit esse subjectum.* P. L., t. CIV, col. 177. Si l'esclavage a été injuste, le reproche concerne la loi civile qui l'a établi, et l'Église n'est intervenue que pour aider les hommes à ne pas léser la stricte justice en appliquant la loi civile.

3° Autre forme de la même objection : « Il eût donc semblé naturel que le christianisme se préoccupât de faire cesser cette affreuse inégalité. Il eût pu la condamner comme il condamnait l'idolâtrie ou la fornication, et en imposer l'abandon à ses fidèles. » Ch. Guignebert, *Tertullien*, p. 372.

Outre que ces deux comparaisons ne sont pas justes en droit, il avait été répondu longtemps d'avance : « l'Église chrétienne... a laissé subsister l'esclavage, dont la base est si profondément inique, mais dont le temps avait fait une sorte de droit sur lequel les sociétés reposaient, et qui ne fût pas tombé sans que tout tombât avec lui;... seulement, le christianisme jette dans un coin le germe d'un ordre nouveau, il le développe, il le fait grandir, il donne en petit le modèle sur lequel les grandes sociétés doivent se façonner un jour. » Champagny, *Les Antonins*, t. II, p. 132.

4° Mais peut-on dire que l'Église a posé les principes qui devaient affranchir les esclaves, alors que l'affranchissement a tant tardé? Il a tardé, non par la faute du christianisme, mais par la faute des chrétiens, et aussi des influences qui ont entravé l'action du christianisme. Nombre d'évêques féodaux n'ont pas eu grand zèle pour l'amélioration du sort des serfs? C'est possible; mais l'Église les a subis bien plus qu'elle ne les a choisis. Les évêques dans l'Amérique du XVII^e^ siècle ont été insuffisants dans la défense des nègres? C'est vrai : mais les papes n'ont pas manqué de dire avec fermeté ce qu'il fallait faire, et si ces évêques avaient été moins choisis par la cour, et davantage par l'Église, ils auraient été plus fidèles.

5° L'histoire de l'esclavage reste une page triste dans l'histoire de l'Église.

Sur ce point, comme sur tous les autres de la morale chrétienne, il n'y en eut que peu qui prirent la voie étroite; sur ce point, comme sur tous les autres, il serait injuste d'estimer la vertu de l'Église d'après ceux qui agirent contrairement à ses principes. Tout compte fait, du monde occidental, constitué en société chrétienne, l'esclavage avait disparu; l'esclavage chez les Maures a trouvé pour sa consolation les ordres des trinitaires et de la Merci : « il se trouva des hommes dans l'Église pour faire ce métier pendant six cents ans. » Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, t. II, p. 439. En Amérique, les nègres ont trouvé des missionnaires d'une générosité égale à leurs épreuves. Beaucoup de maîtres ont été barbares; mais ceux-là appartenaient à l'Église comme le bois mort appartient à un arbre; et s'ils n'ont pas fait honneur à l'Église, leurs esclaves, vraiment chrétiens, ont parfois glorieusement servi cette même Église. Le P. du Jarric cite des Indiens chrétiens de la côte de la Pêcherie, qui avaient fui leurs maîtres portugais, et qui, par l'entremise de saint François-Xavier, retournèrent à leur ancien état : « aymant mieux perdre leur liberté, pour servir Dieu avec plus de liberté. » *Histoire des choses plus mémorables advenues tant ez Indes Orientales*, etc., Bordeaux, 1608, t. I, p. 204. Le P. Fr. Héard, supérieur de la mission des Antilles († 1663), affirmait avoir vu nombre de ses chrétiens s'exposer à mille cruautés plutôt que de consentir à l'offense de Dieu. Aug. Cochin a cité cette lettre du préfet apostolique de la Guyane en 1848 : « Quelques jeunes noirs de la ville sont venus me prier de dire une messe pour leur obtenir la grâce de ne pas abuser de la liberté, » *Abolition de l'esclavage*, t. I, p. 311, et cet autre trait : « On a vu des noirs fatigués, vieux, certains d'être punis le lendemain, faire une lieue à pied, la nuit, trois fois par semaine, pour se rendre au catéchisme. » *Ibid.*, t. I, p. 298. Et la remarque de Léon XIII reste vraie : « L'action de l'Église, éducatrice et moralisatrice par excellence, est indispensable...; il serait vain d'abolir la traite, les marchés, et la condition servile elle-même, si les esprits et les coutumes restent barbares. » Allocution du 2 mai 1891. L'Église a sanctifié les relations réciproques des maîtres et des esclaves; les maîtres commandent et les esclaves obéissent, parce que Dieu, qui sera le juge des uns et des autres, l'a ainsi déterminé; et Dieu fait homme a pris la forme d'esclave. En outre, la dignité humaine n'est plus l'épanouissement d'une personnalité qui veut dominer et jouir; c'est l'accomplissement de la loi de Dieu qui ordonne le bien. Cette idée nouvelle, au lieu de susciter l'indiscipline et la révolte, tend à introduire une charité qui dépasse ce que faisaient espérer les conditions de chaque époque.

6° L'abolition de l'esclavage américain est « le terme du développement de la culture germanique et protestante en opposition à la culture romaine catholique. » Dobschütz, dans la *Realencyklopädie*, t. XVIII, p. 433. Aux premiers temps de cet esclavage, ni ce que Las Casas rapporte des luthériens, ni les souvenirs de Hawkins (auquel Élisabeth avait octroyé de graver au-dessus de ses armes le buste d'un nègre garrotté) ne justifient cette assertion; ni non plus les paroles de Luther dans son *Écrit contre les hordes homicides et pillardes des paysans* : « De même que l'âne doit être étrillé, le peuple doit être maté : Dieu le sait bien; aussi a-t-il mis entre les mains de l'autorité, non la queue d'un renard, mais un glaive. » Cf. Janssen, t. II, p. 565-570. L'avidité avec laquelle l'Angleterre a retenu la traite, l'opportunité du moment où elle a proposé l'abolition, les intérêts plusieurs fois d'accord avec les principes, tout cela (en écartant même le souvenir des peuplades indiennes systématiquement détruites) n'établit pas victorieusement la proposition de Dobschütz; l'Église, est-il besoin de le rappeler, n'a importé nulle part des alcools ou des armes à feu. Sans nier l'intervention déterminée et efficace de quelques hommes d'État anglais, on accorderait plutôt aux théories rationalistes une ardeur spéciale à combattre l'esclavage. Logiquement, le système mène là : une humanité, rêvée indépendante et sans lendemain, veut jouir. Pratiquement, les philosophes païens, ceux-là même qui avaient entrevu et loué la grandeur morale du rachat et de l'affranchissement des esclaves, semblent s'en être tenus à la spéculation. Les philosophes modernes les plus sensibles, Bernardin de Saint-Pierre, un planteur, Raynal, Frédéric II et Catherine, qui avaient plus de serfs et plus durement traités que n'en avait l'abbaye de Saint-Claude, se sont bien gardés de réduire en pratique leurs systèmes. Et peut-être il appartiendrait à ceux qui voient la législation contemporaine s'employer contre la traite des blanches de n'adresser à l'Église que des reproches modestes. Parlant du mouvement général anti-esclavagiste de 1888, le cardinal Lavigerie écrivait : « ...Je constate qu'en fait, au 1^er^ janvier 1888, ni la philosophie, ni l'économie politique, ni les assemblées, ni les gouvernements n'avaient pris en main, d'une manière pratique, la cause de l'esclavage africain, et que, depuis le mois de mai de la même année, cette cause s'agite dans tous les esprits et dans tous les cœurs. Que s'est-il donc passé entre ces deux dates? Simplement ce fait, que le souverain pontife faisant écho aux longs cris de douleur de l'Afrique intérieure, a jeté lui-même un cri puissant qui a réveillé le monde chrétien. » *Lettre sur l'esclavage africain*, dans les *Missions catholiques*, 19 octobre 1888, p. 496. Dans cette dernière phase de la lutte contre l'esclavage, la volonté la plus logique, l'aumône la plus généreuse et la plus constante, ne se sont rencontrées que dans l'Église. En 1888, Léon XIII donnait pour ces œuvres d'Afrique 300 000 francs. Le 24 mai 1888, dans une audience où il avait devant lui des esclaves rachetés, il recommandait à tous les missionnaires de consacrer toutes

leurs forces, leur vie même à cette œuvre sublime de rédemption. » « A ces missionnaires nous recommandons aussi de racheter autant d'esclaves qu'il leur sera possible, ou du moins de leur procurer tous les soulagements de la plus tendre charité de pères et d'apôtres. »

Dans son encyclique *In plurimis*, le même pape avait expliqué cette sollicitude de l'Église : *Addecet igitur, et est plane muneris apostolici, ea omnia foveri a Nobis impenseque provehi, unde homines tum singuli tum jure sociati habere queant præsidia ad multiplices miserias levandas, quæ, tanquam corruptæ arboris fructus, ex culpa primi parentis profluxere : ea quippe præsidia, quocumque in genere sunt, non modo ad cultum et humanitatem valde possunt, sed etiam apte conducunt ad eam rerum ex integro renovationem, quam redemptor hominum Jesus Christus spectavit et voluit.*

Voir les articles spéciaux du *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (P. Allard), et de la *Realencyklopädie* (von Dobschütz), ainsi que les articles *Affranchissement* de dom Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie*, t. I, col. 554-576, et d'A. Rastoul, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, t. I, col. 681-684.

Pour I et II, H. Wallon, *Histoire de l'esclavage dans l'antiquité*, 2e édit., 3 vol., 1879; Paul Allard, *Les esclaves chrétiens*, 1875; Dr A. Steinmann, *Sklavenlos und alte Kirche*, München-Gladbach, 1910; Édouard Biot, *De l'abolition de l'esclavage ancien en Occident*, Paris, 1840; Mœhler, *Gesammelte Schriften*, t. II, *Bruchstücke aus der Geschichte der Aufhebung der Sklaverei ;* Balmès, *Le protestantisme comparé au catholicisme*, Paris, 1842, t. I; Jentsch, *Die Sklaverei bei den antiken Dichtern*, 1900; Troplong, *L'influence du christianisme sur le droit des Romains*, 3e édit., 1868; Ch. Schmidt, *Essai historique sur la société civile dans le monde romain et sur sa transformation*, Strasbourg, 1853; de Champagny, *La charité dans les premiers siècles de l'Église*, Paris, 1864; Ratzinger, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, Fribourg-en-Brisgau, 1884; Döllinger, *Heidenthum und Judenthum*, 1857, p. 673-693, 705-721; *Christenthum und Kirche*, 1868; Ciccotti, *Le déclin de l'esclavage antique*, trad. Platon, 1910; Zahn, *Sklaverei und Christenthum in der alten Welt*, 1879; Dobschütz, *Die urchristlichen Gemeinden*, 1902; Marquardt, *La vie privée des Romains*, Paris, 1892; Ozanam, *La civilisation au ve siècle*, 13e leçon.

Pour III, Paul Allard, *Esclaves, serfs, mainmortables*, 2e édit., 1894; Id., *Origines du servage*, dans la *Revue des questions historiques*, janvier, avril et juillet 1911; Yanoski, *De l'abolition de l'esclavage ancien au moyen âge et sa transformation en servitude de glèbe*, Paris, 1860; Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, Paris, 1910; Fustel de Coulanges, *L'invasion germanique*, p. 81-146, *Les origines du système féodal;* M. Fournier, *Les affranchissements du ve au xiiie siècle*, dans la *Revue historique*, 1881, t. LXXI; Sée, *Les classes serviles en Champagne, ibid.*, t. LVI et LVII; Léon Verriest, *Le servage dans le comté de Hainaut*, 1910; Santi, *Prælectiones juris canonici*, l. I, tit. XVIII, 1898, t. I, p. 192 sq.; Jean Guiraud, *Histoire partiale, histoire vraie*, Paris, 1911.

Pour IV. — 1° *Sources.* — P. Dan, *Histoire de Barbarie*, 1649; Id., *Les captifs illustres, ou Histoire générale contenant les cruautés exercées contre les chrétiens, par les Turcs, par les Persans, par les Maures, par les Barbares et autres Mahométans, qui est un récit de la vie et des faits plus mémorables de quelques hommes notables pris par ces infidelles*, Bibliothèque Mazarine, ms. 1956; *Relation de la captivité et liberté du Sr Emmanuel de Aranda, mené esclave à Alger en l'an 1640 et mis en liberté en l'an 1642*, Bruxelles, 1656; *Le miroir de la charité chrétienne ou Relation du voyage que les religieux de l'ordre de N.-D. de la Merci du royaume de France ont fait l'année dernière, 1662, en la ville d'Alger, d'où ils ont ramené environ une centaine de chrétiens esclaves*, Aix, 1663; *Relation véritable contenant le rachat de plusieurs captifs qui étaient détenus à rançon dans la ville d'Alger* (1671), Bibliothèque Mazarine, ms. A 15450, n. 14; *Relation de la captivité du Sr Mouette dans le royaume de Fez et de Maroc, où il a demeuré pendant onze ans, où l'on voit les persécutions qui y sont arrivées aux chrétiens captifs, sous les règnes de Mouley-Archy et de Mouley-Sémeni son successeur, régnant aujourd'hui, et les travaux ordinaires auxquels on les occupe*, Paris, 1683; Carayon, S. J., *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, t. XI, *Mission à Constantinople et dans le Levant*, Poitiers, 1864; *Relation de ce qui s'est passé dans les trois voyages que les religieux de l'ordre de N.-D. de la Mercy ont faits dans les États du Roy de Maroc pour la rédemption des captifs en 1704, 1708, 1712*, par un des Pères députés pour la rédemption, de la congrégation de Paris du même ordre, Paris, chez Antoine Urbain Coustelier, 1724; *Mémoires de la congrégation de la Mission*, Paris (1864), t. II, III.

2° *Travaux.* — Maynard, *Vie de S. Vincent de Paul*, t. I; *Revue historique, M. de Grammont; Études algériennes, La course, l'esclavage et la rédemption à Alger*, t. XXV, XXVI, XXVII; Paul Deslandres, *L'ordre des trinitaires pour le rachat des captifs*, 2 in-8°, Paris, Toulouse, 1903; de Hammer, *Histoire de l'empire ottoman, depuis son origine jusqu'à nos jours*, trad. Dochez, 2 in-8°, Paris, 1884.

Pour V, Las-Casas, *Œuvres*, éditées par Llorente, 2 vol., Paris, 1822; Margraf, *Kirche und Sklaverei seit der Entdeckung Amerika's*, Tubingue, 1865; Robertson, *Histoire de l'Amérique*, trad. Eudois, 5 vol.; Helps, *The spanish conquest and colonization*, 1855; Charlevoix, S. J., *Histoire de Saint-Domingue*, 2 vol.; Id., *Histoire du Paraguay*, 6 vol., Paris, 1757; Labat, O. P., *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, 4 vol., La Haye, 1724; Id., *Voyage du chevalier des Marchais en Guinée*, 4 vol., 1730; Touron, O. P., *Histoire générale des Antilles*; Hergenröther, *Katholische Kirche und christlicher Staat*; Carel, *Vieira, sa vie et ses œuvres*, Paris, 1879; Gams, *Die Kirchengeschichte von Spanien*, t. III; Sanchez de Aguirre, *Concilia Hispaniæ*, t. VI; Schœlcher, *Abolition de l'esclavage*, 1840; Augustin Cochin, *L'abolition de l'esclavage*, 2 vol., Paris, 1861; Carlier, *L'esclavage dans ses rapports avec l'union américaine*, Paris, 1862; Baunard, *Vie du cardinal Lavigerie*, 2 vol.; cardinal Lavigerie, *Œuvres choisies*, 2 vol.; *Bulletin du mouvement anti-esclavagiste.* La plupart des vies des missionnaires du XIXe siècle en Afrique : cardinal Pitra, *Vie du vén. Libermann*; Caillard, *Vie de la vén. Mère Javouhey*; Galinand, S. J., *Le P. Allaire, missionnaire au Congo*; *Actes de la conférence de Bruxelles*, 1890; *La traite des esclaves en Afrique, renseignements et documents*, Bruxelles, 1890.

Pour VI. Parmi les auteurs indiqués, surtout : Molina, *De justitia et jure*; Rebello, *Opus de obligationibus justitiæ, religionis et caritatis*, Lyon, 1608; Avendano, *Thesaurus Indicus*, Anvers, 1668; Solorzano, *Disputationum de jure Indiarum libri tres*, Madrid, 1629; Lessius, *De justitia et jure*, l. II, c. IV, dub. IX, etc.; Lugo, *De justitia et jure*, disp. III, sect. II, III : disp. VI, sect. II, 4.

J. DUTILLEUL.

1. ESCOBAR (Antoine de) Y MENDOZA, immortalisé comme on sait par les *Provinciales*, était né à Valladolid en 1589 et entré dans la Compagnie de Jésus en 1604; il mourut dans sa ville natale à l'âge de 80 ans, le 4 juillet 1669. Quelque longue qu'ait été sa vie, on a peine à comprendre qu'elle ait suffi à tous les travaux qu'il embrassa. Il fut surtout prédicateur, et se fit entendre avec succès de toutes sortes d'auditoires, cultivés ou populaires. Ses biographes ont remarqué qu'il prêcha cinquante carêmes, sans se dispenser du jeûne, jusqu'à la dernière année, où la vieillesse et l'infirmité l'obligèrent à se relâcher de cette rigueur : preuve qu'il n'avait pas pour lui-même les ménagements excessifs qu'on l'accusait d'autoriser pour les autres. Il donna, d'ailleurs, constamment l'exemple de la régularité et de toutes les vertus religieuses et sacerdotales. Très occupé, en dehors de ses fréquentes prédications, par le ministère de la confession et par les œuvres de miséricorde envers les malheureux, il trouva encore du temps pour une intense activité d'écrivain. La plupart de ses publications visent l'utilité des prédicateurs et ont pour but de leur ouvrir la source où s'alimentait sa propre prédication, c'est-à-dire l'Écriture sainte. Son premier ouvrage, en ce genre, est un commentaire sur le VIe chapitre de l'Évangile de saint Jean, in-fol., Valladolid, 1624. Il a ensuite expliqué les évangiles de l'année liturgique en 12 in-fol., auxquels il a donné le titre général *Lignum vitæ :* six traitent de la vie, des

miracles et des discours du Christ; les six autres contiennent des « panégyriques moraux » de la Vierge et des saints. Ces volumes ont paru à Lyon de 1642 à 1648. De 1652 à 1667, il publia également à Lyon, en 8 in-fol., un commentaire littéral et moral de l'Ancien et du Nouveau Testament. Un volume de *Sermones vespertinales*, qu'il donna in-4°, à Lyon, en 1652, expose des textes choisis de l'Écriture. Enfin, l'année même de sa mort, parut encore de lui *In Canticum commentarius sive de Mariæ Deiparæ elogiis*, in-fol., Lyon, 1669. Quoique faites en vue de la prédication, ces publications n'ont pas laissé que de servir la saine exégèse. On devine la conscience avec laquelle Escobar recherchait le sens littéral du texte sacré, en lisant son *De sacræ Scripturæ stylo et obscuritate præloquium*, que le savant P. Tournemine a jugé digne de reproduction dans le supplément de son édition des commentaires de Ménochius. Mais c'est surtout dans le domaine de la théologie morale qu'Escobar a trouvé la célébrité. Ce qu'il produisit d'abord sur ce terrain est « une petite somme de cas de conscience », comme il définit lui-même cet ouvrage, qui parut en espagnol, à Valladolid, sous le titre : *Examen de Confessores y practica de Penitentes* (ou *Examen y Practica de confessores y penitentes*) *en todas las materias de la theologia moral*, in-12. Cet examen avait eu en Espagne 37 éditions, quand Escobar le fit paraître à Lyon, en 1644, mis en latin et « enrichi d'additions », sous le titre : *Liber theologiæ moralis viginti quatuor Societatis Jesu doctoribus reseratus...*, in-8°. Ce n'était encore qu'un abrégé très sommaire. Enfin, de 1652 à 1663, il publia, toujours à Lyon, les 7 in-fol. de sa grande morale : *Universæ theologiæ moralis receptiores absque lite sententiæ necnon problematicæ disquisitiones, sive quod frequentius, doctoribus consentientibus, asserendum eligitur, et quod, dissentientibus, plerumque in utrumvis probabile apponitur.* C'est le *Liber theologiæ moralis* qui a fourni à Pascal presque toute la matière de ses plaisanteries et de ses accusations contre Escobar. Il est seul cité avant la VIII^e^ lettre où la « grande Théologie morale » n'est que mentionnée; un seul extrait de celle-ci est donné et c'est dans la XIII^e^ Provinciale. Pascal aurait eu cependant tout le temps de consulter au moins les deux premiers des sept volumes, car ils parurent à Lyon en 1652 et 1655, et la V^e^ lettre où Escobar est mis pour la première fois en scène est datée du 20 mars 1656. La « morale sévère », qu'ils prétendaient défendre, faisait un devoir à l'écrivain janséniste, ou du moins à ceux qui lui fournissaient les textes, de chercher les vrais sentiments du jésuite, non pas seulement dans un abrégé où souvent ils demeurent presque forcément obscurs, mais encore dans le grand ouvrage où ils sont largement développés et accompagnés des raisons qui les motivent. Les deux premiers volumes auraient déjà pu suffire pour épargner à Pascal la plupart des interprétations injustes dont il s'est rendu coupable à l'égard d'Escobar. Ce n'est pas que tout soit irréprochable chez ce dernier, même dans sa grande théologie. On n'écrit pas tant de gros volumes sans y commettre quelques inexactitudes, surtout quand on n'a pas eu, pour les composer, le calme et les loisirs à volonté, mais seulement ce qu'en laissait un ministère très actif de prédication et de direction. Aussi, malgré la réelle pénétration avec laquelle d'ordinaire il discute les opinions et fait son choix, Escobar a eu le tort parfois d'adopter ou de traiter trop favorablement des opinions singulières ou même réprouvées plus tard par le Saint-Siège. Mais sa doctrine est loin de tendre, comme Pascal a essayé de le faire croire, à corrompre toute la morale chrétienne. On peut dire, au contraire, en appliquant à Escobar un mot de saint Alphonse de Liguori sur la casuistique en général : la morale s'en trouverait bien si les chrétiens pratiquaient tous les devoirs que le jésuite espagnol déclare certains et incontestables; s'ils en prenaient ensuite plus à leur aise avec les obligations qu'il déclare douteuses on pourrait facilement le leur passer.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la C^ie^ de Jésus*, t. III, col. 436-445; Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. I; *Réponse au livre intitulé : Extraits des Assertions ...*, in-4°, [Paris,] 1763-1765, I^re^ part., p. 41, 141, etc.; III^e^ part., suite, p. LIX-LX; Maynard, *Les Provinciales... et leur réfutation*, 2 in-8°, Paris, 1851; [Terwecorex, S. J.,] *La vérité sur le P. Escobar*, dans les *Précis historiques*, 1860, p. 31-46; D^r^ Karl Weiss, *P. Antonio de Escobar y Mendoza als Moraltheolog in Pascals Beleuchtung und im Lichte der Wahrheit auf Grund der Quellen*, in-8°, Klagenfurt, 1908; 2^e^ édit., 1911. Cf. M. Reichmann, S. J., *Escobar und seine Misshandlung durch Pascal*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, 1909, t. LXXVI, p. 523-538.

J. BRUCKER.

2. ESCOBAR DEL CARRO (Jean), jurisconsulte espagnol du XVII^e^ siècle, né à Fuente de Cantos au diocèse de Séville et mort à Madrid, avait été professeur de droit au collège et université de Sainte-Marie de Jésus à Séville, puis inquisiteur en différentes villes et enfin procureur fiscal des causes religieuses à la Suprême Inquisition. Il a publié plusieurs ouvrages ou traités : 1° *Tractatus bipartitus de puritate et nobilitate probanda secundum statuta S. Officii Inquisitionis, S. Ecclesiæ Toletanæ, collegiorum aliarumque communitatum Hispaniæ ad explicationem regiæ pragmaticæ sanctionis Philippi IV*, etc., in-fol., Lyon, 1637; 2° *Tractatus tres selectissimi et absolutissimi : 1^us^, De utroque foro*, où il prouve qu'il n'y a pas de différence, sinon par accident, entre le for de la conscience et le for extérieur; 2^us^, *De confessariis sollicitantibus pœnitentes ad venerea*, etc.; 3^us^, *De horis canonicis et distributionibus quotidianis*, 2 in-fol., Cordoue, 1642; 3° *Antilogia adversus D. Franciscum de Amaya pro vero intellectu Statuti majoris collegii Conchensis.*

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, Madrid, 1783, t. I, p. 684-685; Hurter, *Nomenclator*, 3^e^ édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 1172.

E. MANGENOT.

ESDRAS ET NÉHÉMIE (LIVRES DE). En hébreu, *'Ezra'*, auquel on ajoute *Nehemayâh*. Dans les Septante : εσδρας, comprenant les deux livres, le second portant l'inscription λόγοι Νεεμία υἱοῦ Χελκεία ou Ἀχαλία. Dans la Vulgate : *Liber primus Esdræ, liber Nehemiæ qui et Esdræ secundus dicitur.*

Plusieurs raisons imposent la réunion en un seu article des questions relatives à ces deux livres. Les problèmes d'ordre littéraire et historique qu'ils soulèvent en grand nombre ne peuvent être traités séparément, et leur histoire nous apprend leur unité primitive.

Dans la Bible hébraïque, Josèphe ne connaît qu'un seul livre d'Esdras, comprenant celui de Néhémie, puisque, de Moïse à Artaxerxès I^er^, il compte treize livres historiques seulement. *Cont. Apion.*, I, 8. Le Talmud, dans l'énumération des livres transmis par les docteurs, mentionne le seul Esdras, écrit par le personnage du même nom, qui continua les généalogies des Chroniques jusqu'à son temps. *Baba bathra*, fol. 14*a*-15*b*. Les massorètes ne pensent pas autrement et comptent, pour le livre d'Esdras, 685 versets dont le milieu se trouve Neh., III, 32. Enfin un certain nombre de manuscrits hébreux transcrivent le livre de Néhémie comme la seconde partie d'Esdras, parfois sans laisser aucun intervalle entre les deux écrits. De Rossi, *Variæ lectiones Veteris Testamenti*, Parme, 1788, t. IV, p. 157. Ce n'est qu'au XVI^e^ siècle que s'introduisit dans la Bible juive la pratique de la division en deux livres.

Dans la version des Septante, la séparation n'est peut-être pas non plus originale, de très anciens manuscrits, tels que le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus* et le *Sinaiticus*, reproduisent sous le même titre Εσδρας Β les deux livres réunis; Εσδρας Α contenant l'écrit apocryphe appelé troisième livre d'Esdras. Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1896, t. II.

Dans l'Église chrétienne on a connu et parfois adopté l'usage juif. Origène, qui distingue les deux livres, n'ignore pas leur réunion en un seul dans la Bible hébraïque. Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 581. Saint Jérôme écrit à Paulin : *Ezras et Neemias... in unum volumen coarctantur. Epist.*, LIII, *ad Paulinum*, n. 7, *P. L.*, t. XX, col. 548; *Præf. in lib. Esdr.*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1403. La même affirmation se retrouve chez de nombreux écrivains grecs et latins. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1934. Certains canons latins de la Bible ne mentionnent qu'un seul livre d'Esdras, ainsi le catalogue du *codex Claromontanus*, du *codex Amiatinus*, d'un manuscrit de Bobbio, publié par Mabillon, *Musæum italicum*, Paris, 1687, t. I, p. 397. Dans plusieurs manuscrits de la Vulgate, Esdras et Néhémie sont divisés comme un seul tout, en soixante-cinq, trente-six ou trente-huit chapitres. S. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 349. L'ancienne Vulgate latine comprenait peut-être les deux livres réunis. Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1892, p. 92.

Sur l'origine de la division en deux livres, les précisions manquent, on ne saurait l'attribuer à la difficulté de transcrire l'ouvrage sur un seul volume; la raison qui peut valoir pour Samuel, les Rois, les Chroniques, n'existe pas pour Esdras-Néhémie, qui, même additionnés, ne dépassent pas l'étendue de l'une ou l'autre moitié de ces livres. La suscription qui marque le commencement du Néhémie actuel a pu être prise pour le titre d'un livre nouveau. L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1906, t. II, p. 380. C'est à Alexandrie que la division aurait été introduite pour la première fois dans le texte. Origène dans Eusèbe, *H. E.*, VI, 25, *P. G.*, t. XX, col. 581. Que cette division ne soit pas originale, les témoignages ci-dessus rapportés l'indiquent suffisamment, comme d'ailleurs l'histoire de la composition du livre. Voir plus loin. — I. Texte et versions. II. Canonicité. III. Mode de composition. IV. Date de composition. V. Auteur. VI. But. VII. Valeur historique. VIII. Chronologie. IX. Commentaires.

I. TEXTE ET VERSIONS. — *I. TEXTE.* — Le texte original des livres d'Esdras et de Néhémie nous est parvenu, partie en hébreu, partie en araméen.

1° *Texte hébreu.* — Dans l'ensemble, ce texte, tel que nous l'avons, est dans un état assez défectueux, surtout en ce qui concerne les nombres, les listes et l'ordre des passages vraisemblablement bouleversé. A. Klostermann, art. *Esra und Nehemia*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Leipzig, 1898, t. V, p. 514-515, et les commentateurs.

Éditions critiques. — S. Baer, *Libri Danielis, Esdræ et Nehemiæ*, Leipzig, 1882; H. Guthe et L. W. Batten, *The Books of Ezra and Nehemiah*, Leipzig, 1901, dans l'édition polychrome de P. Haupt, *The sacred books of the Old Testament*; M. Lohr, *Libri Danielis, Esræ et Nehemiæ*, Leipzig, 1906, à part et dans Kittel, *Biblia sacra*, Leipzig, 1905-1906, p. 1185-1221.

Au point de vue de la langue, il y a lieu de distinguer entre les différents éléments constitutifs du livre; d'un côté, les Mémoires d'Esdras et de Néhémie, de l'autre, la partie narrative leur servant en quelque sorte de cadre. Sans doute, partout on retrouve des traces de décadence, communes à la littérature hébraïque postérieure à l'exil, mais tandis que ces traces sont particulièrement marquées et nombreuses dans l'une de ces parties, dans l'autre, celle des Mémoires, ceux de Néhémie surtout, l'hébreu est plus facile et plus naturel, le vocabulaire moins riche en mots et expressions de basse époque et la syntaxe plus classique. Les Mémoires d'Esdras ne se distinguent pas aussi nettement du reste du livre, peut-être parce que le rédacteur en a pris plus à son aise dans leur transcription, ou bien parce que ce dernier et l'auteur des Mémoires par leur communauté d'origine et de fonctions étaient plus familiarisés avec les choses du temple et de son culte, dont ils parlent dans les mêmes termes. Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, Édimbourg, 1898, p. 553. A côté des aramaïsmes il faut signaler l'introduction, facile à comprendre, de mots d'origine assyro-babylonienne et persane. Ryle, *The books of Ezra and Nehemiah*, 1893, p. LIX, dans *Cambridge Bible for schools and colleges*. Voir encore, sur le texte hébreu, Böhme, *Ueber den Text des Buches Nehemias*, Stettin, 1871; Cheyne, *From Isaiah to Ezra*, dans *American Journal of Theologie*, juillet 1901, p. 433-441; P. Riessler, *Der Urtext der Bücher Esdras und Nehemias*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1906, t. IV, p. 113-118.

2° *Texte araméen.* — Des documents officiels, Esd., IV, 8-22; V, 6-17; VI, 6-12; VII, 12-26; le récit de la reconstruction du temple, IV, 23-VI, 18, nous sont parvenus en araméen, sous la forme du dialecte occidental, celui de la Bible et des targums. L'araméen d'Esdras semble toutefois appartenir à une époque plus ancienne que celui de Daniel et se rapprocher davantage de la langue des documents récemment découverts à Assouan et Éléphantine. Sayce et Cowley, *Aramaic papyri discovered at Assuan*, 1906; Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1907.

Les ressemblances sont nombreuses et frappantes; cependant ces papyrus, tous datés du V^e^ siècle avant Jésus-Christ, apparaissent comme quelque peu plus anciens que les documents araméens d'Esdras dans leur état actuel; c'est ce que prouve surtout l'emploi de *z* au lieu de *d*, dans les pronoms démonstratifs et relatifs et aussi l'emploi normal du suffixe en *hôm* (*hwm*) au lieu de *hôn*. Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 337. « Des morceaux (de la partie araméenne d'Esdras) remontent certainement à l'époque perse et la comparaison avec les papyrus d'Éléphantine ne permet guère de faire descendre l'ensemble plus bas que l'époque alexandrine. » J.-B. Chabot, *Les langues et les littératures araméennes*, Paris, 1910, p. 10.

A l'encontre de la majorité des critiques, Torrey date les parties araméennes d'Esdras du II^e^ ou III^e^ siècle avant Jésus-Christ, se refusant à y reconnaître une langue plus ancienne que dans Daniel. *Ezra Studies*, Chicago, 1910, p. 161-166.

Éditions spéciales de la portion araméenne : K. Marti, *Kurzgefasste Grammatik der biblisch-aramäischen Sprache*, Berlin, 1896; H. Strack, *Grammatik des biblisch-aramäischen*, 5^e^ édit., Leipzig, 1911; Torrey, *op. cit.*, p. 184-207.

L'état de conservation des passages araméens est dans l'ensemble très satisfaisant; on y rencontre un certain nombre de mots étrangers, perses, babyloniens, grecs. Cf. Torrey, *op. cit.*, p. 166-177; Tony André, *Araméen d'Esdras*, Genève, 1895.

II. VERSIONS. — 1° *Grecques.* — 1. *Celle des Septante.* — Le livre d'Esdras-Néhémie a probablement été traduit en grec à la même époque que le livre des Paralipomènes, c'est-à-dire au plus tard avant le milieu du II^e^ siècle avant notre ère, si Eupolemus qui se servait de la version grecque des Chroniques est

bien le même que celui mentionné, I Mach., VIII, 17. H. B. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 24-25. Où trouver actuellement cette version des Septante? Est-ce dans l'Ἔσδρας B ou dans l'Ἔσδρας A de nos manuscrits grecs? Problème analogue à celui que présentent les deux versions de Daniel.

D'après le plus grand nombre de critiques, Ἔσδρας B serait la véritable traduction des Septante, en conformité étroite avec le texte massorétique, sans aucune prétention de style; Ἔσδρας A, ou l'apocryphe, ou encore le IIIe livre d'Esdras, serait, ou une simple compilation du grec des Septante, rédigée à l'intention de lecteurs grecs, rebutés par le littéralisme étroit de la version canonique (Keil, Schürer, Bissell), ou bien le remaniement d'une version grecque antérieure, mais complètement indépendante de celle des Septante (Ewald). Pour d'autres, l'apocryphe représenterait une traduction plus ancienne et meilleure que celle reproduite dans les livres canoniques, qui, elle, ne serait autre que l'œuvre de Théodotion. Cette hypothèse, déjà émise par plusieurs auteurs depuis le XVIIe siècle (Grotius, Whiston, Pohlmann, Lagarde), a été exposée à nouveau par Howorth d'abord dans une série d'articles de l'*Academy* de 1893, *The real character and the importance of the first book of Esdras*, et *The true Septuagint Version of Chronicles-Ezra-Nehemiah*, puis plus longuement dans *Proceedings of the Society of Biblical archæology*, 1901-1902. Le principal argument invoqué en faveur de l'hypothèse était l'existence de nombreuses traces d'origine tardive relevées dans la version grecque canonique, comparée surtout à celle de l'apocryphe qui représenterait la véritable version des Septante, supplantée par celle de Théodotion dans le recueil des Livres sacrés. Torrey prétend ajouter à la démonstration une nouvelle preuve, et cette fois décisive, en retrouvant dans le texte grec canonique du groupe Paralipomènes-Esdras-Néhémie un trait caractéristique de la manière de traduire de Théodotion, à savoir la simple transcription en caractères grecs des mots hébreux difficiles ou douteux. *Op. cit.*, p. 70-77. Cf. Field, *Origenis Hexapla quæ supersunt*, Oxford, 1875, t. I, p. XL sq. La thèse de l'antériorité et de la supériorité de la version d'Ἔσδρας A sur celle d'Ἔσδρας B étend ses conclusions au texte massorétique lui-même, qui serait moins rapproché de la forme originale du livre que l'apocryphe; « s'il y avait, dit Howorth, un des deux livres à rejeter comme apocryphe, c'est Ezra (le canonique) et non Esdras (le IIIe) qui devrait l'être. » *Academy*, 1893, p. 14. Jahn, *Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja*, Leyde, 1909, p. III; Riessler, *Der textkritische Wert des dritten Esdrasbuches*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1907, p. 146-158; Theis, *Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra I-VI*, Munster en Westphalie, 1910, p. 6-34, ces deux derniers catholiques, se sont ralliés à la thèse de l'antériorité et de la supériorité d'Ἔσδρας A.

Aux arguments tirés de l'étude et de la comparaison des textes, s'en ajoutent d'autres fournis par l'histoire de ces mêmes textes. Dans la Synagogue, dans l'Église primitive jusqu'à saint Jérôme, grand était le crédit du livre que nous appelons apocryphe. Josèphe, dans son grand ouvrage sur les *Antiquités juives*, le prend pour guide sans égard pour le livre canonique, ce qui prouve la considération dont jouissait alors le IIIe livre d'Esdras. Cf. Hölscher, *Die Quellen des Josephus für die Zeit vom Exil bis zum jüdischen Krieg*, Leipzig, 1904. Dans l'Église grecque aussi bien que dans l'Église latine, les Pères le citent fréquemment et l'emploient comme un livre canonique; nombreuses références dans Pohlmann, *Ueber das Ansehen des apokryphischen dritten Buches Esras*, dans *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 1859, p. 263 sq. La faveur dont avait joui cet apocryphe parmi les juifs de langue grecque, la grande ressemblance qu'il gardait avec les livres reçus par tous comme canoniques rendent compte de cette attitude, autorisée encore par son admission dans les *Hexaples* d'Origène. Howorth, *The Hexapla and the Tetrapla of Origen, and the light they throw on the books of Esdras A and B*, dans *Proc. of the Soc. of Bib. arch.*, 1902, p. 147-171. Enfin sa désignation d'Ἔσδρας A (Ἔσδρας B : Esdras-Néhémie), et la place qui lui est faite, encore qu'assez rarement, dans les catalogues de livres sacrés, montrent que plus qu'aucun autre apocryphe il était estimé; il ne fallut rien moins que l'autorité de saint Jérôme pour imposer son rejet de la tradition latine : *Nec quemquam moveat*, écrit-il dans sa préface au livre d'Esdras-Néhémie, *quod unus a nobis liber editus est, nec apocryphorum tertii et quarti somniis delectetur; quia et apud Hebræos Esdræ Nehemiæque sermones in unum volumen coarctantur, et quæ non habentur apud illos, nec de viginti quatuor senibus sunt, procul abjicienda. P. L.*, t. XXVIII, col. 1403. Saint Jérôme cependant n'innovait pas en se prononçant aussi formellement contre le IIIe livre d'Esdras (Howorth, *The modern Roman Canon and the book of Esdras A*, dans *The Journal of theological studies*, 1906, p. 343-354), et par la désignation d'Esdras I et II il n'entendait pas autre chose qu'Origène et les conciles africains qui y reconnaissaient Esdras et Néhémie selon le texte massorétique et non Esdras A et B des manuscrits grecs. H. Pope, *The third book of Esdras and the Tridentine canon*, *ibid.*, 1907, p. 218-232.

Malgré cet ensemble d'arguments apportés par la critique et l'histoire des textes, la thèse favorable à l'apocryphe n'est cependant pas parvenue à s'imposer à la majorité des critiques; ceux-ci, dit la *Revue biblique* dans la recension du livre de Torrey, *Esra Studies*, 1910, p. 623, « l'ont considérée à peu près unanimement comme un paradoxe; » ils continuent à regarder le IIIe livre d'Esdras comme d'époque tardive, à cause de sa grande ressemblance avec le grec d'Esther et du IIe livre des Machabées, à cause aussi du caractère de compilation de certains passages, manifestement empruntés aux livres canoniques, par exemple, le décret de Darius, III Esd., IV, 47 sq. Cf. Fischer, *Das apocryphe und das kanonische Esrabuch*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1904, p. 351-354. Des discussions à ce sujet il faut retenir que l'apocryphe offrant une version indépendante de celle des Septante, fait qui paraît bien établi, pourra être utilement consulté pour la critique textuelle, et aussi pour l'étude littéraire et historique, en raison des indications qu'on peut en tirer sur l'origine de nos livres canoniques et leur chronologie.

Sur le IIIe livre d'Esdras, voir pour le texte, Swete, *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1896, t. II, p. 129-161; et pour les problèmes qu'il soulève, indépendamment des travaux ci-dessus mentionnés, Batiffol, *Esdras (Troisième livre d')*, dans Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1943-1945; Thackeray, *First book of Esdras*, dans Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 758-763; W. J. Moulton, *Ueber die Ueberlieferung und den textkritischen Wert des dritten Esrabuches*, dans *Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft*, 1899, p. 209 sq.; 1900, p. 1 sq.; Volz, *Ezra (the greek)*, dans Cheyne, *Encyclopædia biblica*, t. II, p. 1488-1494; T. André, *Les apocryphes de l'Ancien Testament*, Florence, 1903, p. 132-146, 190-195; Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1901-1909, t. III, p. 444-449, avec une abondante bibliographie; Ed. Bayer, *Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Ezra-Nehemia*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, dans *Biblische Studien*, t. XVI, fasc. 1; P. Riessler, *Der textkritische Wert des dritten Esdrasbuches*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1907, t. V, p. 146-158.

La version des Septante, dont les trois principaux manuscrits *Vaticanus*, *Alexandrinus* et *Sinaiticus*, malgré leurs divergences, dérivent d'un même texte primitif, est caractérisée par sa docilité à la lettre hébraïque et son indifférence aux exigences de l'oreille grecque, aussi comprend-on aisément les essais de correction dont elle fut l'objet, entre autres, la recension de Lucien, et les additions au *Sinaiticus*, provenant, d'après la souscription de Néhémie et d'Esther, d'un très vieil exemplaire signé de Pamphile, qui l'aurait corrigé d'après le texte même d'Origène dans les Hexaples. Klostermann, *op. cit.*, p. 510; Torrey, *op. cit.*, p. 105-113.

Édition critique des Septante : Swete, *The Old Testament in Greek*, t. II, p. 162-212; pour les manuscrits et les différentes éditions, cf. Swete, *Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1900, p. 122-195. Édition de la recension de Lucien : Lagarde, *Librorum Veteris Testamenti canonicorum pars prior græce*, Gœttingue, 1883.

2. *Autres versions grecques.*— De la version de Théodotion, les Hexaples n'offrent aucun texte, cf. Field, *op. cit.*, sans doute, diront les partisans de l'apocryphe, parce qu'il faut chercher l'œuvre de ce traducteur dans le grec canonique. D'Aquila et de Symmaque aucune trace certaine n'a été jusqu'à présent retrouvée.

2° *Versions syriaques.* — Dès le IVe siècle, ces livres, qui ne faisaient pas primitivement partie de la Peschito, étaient traduits en syriaque, ainsi qu'il résulte des citations faites par Aphraate et saint Éphrem. En 616-617, Paul de Tella traduisit en syriaque la version grecque de l'Ancien Testament, sur l'édition des Hexaples, d'où le nom de syro-hexaplaire. Le littéralisme, qui est une des caractéristiques de cette version, la rend très utile pour la critique du texte alexandrin; malheureusement, le codex de Masius (André Maes) qui contenait Esdras et Néhémie a disparu. Dans une Chaîne du British Museum, on en retrouve des passages. J. Gwynn, *Remnants of the later syriac versions of the Bible*, part. II, *Old Testament*, Londres et Oxford, 1909. Cf. Swete, *Introd.*, p. 113. La version syriaque que nous possédons serait d'époque tardive, et le plus souvent une simple paraphrase de l'hébreu, influencée par le texte des Septante. Klostermann, *op. cit.*, p. 504-507. D'après Torrey, la Peschito n'aurait pas compris Esdras-Néhémie.

3° *Versions latines.* — Pour les anciennes versions latines, voir Volkmar, *Esdras propheta, ex duobus manuscriptis Italæ*, Tubingue, 1863. Saint Jérôme fit sa version vers 394 d'après l'hébreu, mais sans négliger d'avoir recours aux anciennes traductions grecques entre lesquelles il sut habilement choisir, tout en restant sous l'influence de ses maîtres juifs. Klostermann, *op. cit.*, p. 513-514.

4° *Version éthiopienne.* — Le livre d'Esdras, traduit sur le grec, a été édité par A. Dillmann, Berlin, 1894, t. V, *Libri apocryphi*.

5° *Version gothique.* — Voir E. Launer, *Die got. Nehemiafragmente*, Sprottau, 1903.

6° *Version arabe.* — Tardive et de peu d'utilité pour la critique textuelle, surtout dans le livre de Néhémie, la version arabe se ressent de l'influence des Septante et de la traduction syriaque. Klostermann, *op. cit.*, p. 501-503; S. Rœdiger, *De origine et indole arab. lib. V. T.*, Halle, 1829, p. 78 sq.

Les livres d'Esdras et de Néhémie, pas plus que celui de Daniel, n'eurent probablement de targum.

II. Canonicité. — 1° *Dans le judaïsme.* — Le livre de l'Ecclésiastique, composé vers 180 avant notre ère, fait l'éloge des ancêtres d'Israël, cf. XLIV-XLIX, d'après les anciens écrits bibliques. Entre autres omissions caractéristiques se trouve celle du nom d'Esdras, alors que Zorobabel et Néhémie sont célébrés, l'un pour avoir rebâti la maison de Dieu, l'autre pour avoir relevé les murs de la ville, XLIX, 11-13. Cette omission n'implique pas nécessairement l'ignorance du personnage non plus que du livre d'Esdras, puisque allusion est faite aux événements qui y sont rapportés, mais « le rôle historique d'Esdras n'avait pas jusqu'alors été exagéré par la légende, et la figure de Néhémie dominait encore celle du fameux scribe dans le souvenir traditionnel. » Loisy, *Histoire du canon de l'Ancien Testament*, Paris, 1890, p. 44.

On ne saurait retrouver dans « les épîtres des rois touchant les offrandes », II Mach., II, 13, une désignation du livre d'Esdras, « il s'agit plutôt d'une collection de lettres émanées des rois de Perse, collection d'un caractère purement profane, mais très utile à un gouverneur de province tel que Néhémie, et où l'auteur d'Esdras a pu prendre des documents épistolaires qu'il a insérés dans son livre. » *Ibid.*, p. 45.

Si l'Ancien Testament n'offre aucun témoignage relatif aux livres d'Esdras-Néhémie, la tradition juive en revanche est unanime à l'inscrire au catalogue des Livres saints. Josèphe a connu tous les livres du canon hébreu, Esdras-Néhémie doit se trouver parmi les treize livres des prophètes. *Cont. Apion.*, I, 8. Mais était-ce bien notre livre canonique qu'avait en vue l'historien juif? Pohlmann, *Tüb. theol. Quartalschrift*, 1859, p. 258-262, ne le pense pas; ce serait plutôt l'apocryphe à cause de l'usage constant qu'il fait de ce dernier dans son livre des *Antiquités judaïques*, XI, 1-5. Cf. Theis, *op. cit.*, p. 14-15. Le Talmud, *Baba bathra*, fol. 14*b*-15*a*, énumère parmi les derniers prophètes Esdras, Néhémie, les Chroniques; cette place assez singulière donnée à Esdras avant les Chroniques dont il est la continuation, indiquerait peut-être que ce dernier livre n'aurait pas été admis d'aussi bonne heure que le précédent au canon juif. Ryle, *Ezra and Nehemiah*, Cambridge, 1893, p. XV; Loisy, *op. cit.*, p. 40.

2° *Dans l'Église chrétienne.* — Dans les livres du Nouveau Testament on ne trouve aucune allusion à Esdras-Néhémie. La tradition chrétienne, sauf à l'école d'Antioche, n'a jamais émis le moindre doute au sujet de leur canonicité, elle leur a quelquefois adjoint l'apocryphe, mais saint Jérôme l'a rappelée à la pureté de la tradition juive. Ne l'aurait-il pas, au contraire, fait dévier de la voie jusqu'alors suivie, en substituant à Esdras I et II, équivalents d'Esdras A et B, Esdras I et II réduits au texte massorétique? Howorth, dans *Journal of theological studies*, 1906, p. 350-351. Les Pères du concile de Florence, suivis par ceux de Trente et du Vatican, se seraient mépris sur le sens donné par les conciles africains aux mots : *Hesdræ libri duo* (can. 36 du concile d'Hippone, en 393); pour eux, comme pour les Pères ayant échappé à l'influence de saint Jérôme, ces mots désignaient Esdras A et B des bibles grecques. Outre l'invraisemblance d'une pareille ignorance de la part des Pères du concile de Florence, parmi lesquels siégeait le savant cardinal Bessarion, il est faux que la tradition antérieure à saint Jérôme et particulièrement celle de l'Afrique du IVe siècle ait donné à l'expression *Hesdræ libri duo* le sens prétendu. L'auteur du *Prologus galeatus* connaît, d'après des manuscrits grecs et latins plus anciens que le *Vaticanus*, l'*Alexandrinus* et le *Sinaiticus*, la division en deux livres de l'unique Esdras hébreu, *P. L.*, t. XXVIII, col. 554, on ne saurait donc lui en attribuer l'origine (Howorth). Origène connaît déjà cette division; à plusieurs reprises il se réfère au IIe livre d'Esdras, dans son commentaire de saint Matthieu, tom. XV, 5, et dans celui du Cantique des

cantiques, l. IV, *P. G.*, t. XIII, col. 1264, 196. Qu'entend-il par II^e^ livre d'Esdras, Esdras B ou notre Néhémie actuel (les passages cités en proviennent)? Il nous donne lui-même la réponse dans le canon qui se trouve dans le commentaire du ps. I : le onzième livre selon les Hébreux, y est-il dit, est Esdras I et II, qui n'en forment qu'un seul, appelé Ezra. *P. G.*, t. XII, col. 1084. Les Pères des conciles africains ignoraient-ils ce canon d'Origène, c'est peu probable, et s'ils avaient voulu, comme c'est vraisemblable pour les deutérocanoniques, protester contre l'Esdras I et II de saint Jérôme, ils auraient indiqué clairement qu'ils entendaient par *Hesdræ libri duo*, Esdras A et B, des bibles grecques. Cf. Pope, *The third book of Esdras and the Tridentine canon*, dans *Journal of theological studies*, 1907, p. 218-232.

L'omission d'Esdras dans le seul canon de Mommsen n'est que le fait d'une distraction du scribe, car la liste qui, d'après l'indication finale, devrait contenir vingt-quatre livres n'en compte que vingt-trois. Cf. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 152.

Cependant, dans l'Église syrienne, les Chroniques, Esdras et Néhémie avec Esther, ne faisaient pas primitivement partie du canon de l'Ancien Testament. Ils n'étaient pas traduits dans la Peschito, mais ils l'étaient toutefois au IV^e^ siècle; dans les anciens manuscrits, ces livres sont distincts des protocanoniques. Wright, *Syriac literature*, 2^e^ édit., Londres, 1894, p. 4-5; R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1899, p. 38.

L'école d'Antioche ne les admettait pas non plus. Diodore de Tarse ne les cite jamais. Saint Chrysostome n'y fait allusion qu'une fois. Au témoignage de Léonce de Byzance, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1366, Théodore de Mopsueste les excluait expressément du canon biblique, ainsi que les Paralipomènes, mais Théodoret les y admettait. On ignore les raisons pour lesquelles Théodore ne les admettait pas au nombre des livres canoniques. L. Dennefeld, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, t. XIV, fasc. 4, p. 49-51; L. Pirot, *L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste* (lithog.), Bourges, 1911, p. 121 sq. Junilius, écho de Théodore de Mopsueste, exclut encore le I^er^ livre d'Esdras (y compris Néhémie) du nombre des livres historiques divins et des Écritures canoniques de l'Ancien Testament. *Instituta regularia divinæ legis*, l. I, c. III, dans Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 472.

Ce sont les seules voix discordantes que l'on entende au milieu du concert de la tradition ecclésiastique sur la canonicité des livres d'Esdras et de Néhémie.

III. MODE DE COMPOSITION. — Les livres d'Esdras-Néhémie racontent quelques événements importants de l'histoire de la restauration juive après la captivité, laissant de longues périodes, de 516 à 458, ou même 445, par exemple, sans aucun renseignement. La simple lecture y fait découvrir un ensemble de traits qui sont déjà une indication sur la manière dont l'ouvrage a été composé; voici les principaux : le brusque passage d'un sujet à un autre sans transition : Esd., II, 1; V, 1; Neh., I, 1; VII, 73; XII, 27; XIII, 14; ou à l'aide de formules aussi vagues que : après ces événements (passés quelque 60 ou 70 ans plus tôt), quand ces choses furent achevées, Esd., VII, 1; IX, 1; l'emploi intermittent de la première personne sans aucun mot d'explication; l'insertion de deux fragments considérables rédigés en araméen, Esd., IV, 8-VI, 18; VII, 12-26; l'insertion de listes sans rapport immédiat avec le contexte, Neh., VII, 6-73; XI, 3-36; XII, 1-26; la mention de personnages importants sans autre explication comme si déjà leur nom s'était présenté dans un contexte antérieur, ainsi pour Zorobabel, Esd., II, 2, pour Assuérus, Darius, Esd., IV, 5, 6; enfin le style et le vocabulaire sensiblement différents selon les passages. Il s'agit donc d'une compilation d'éléments d'origine et de nature diverses. Dans les grandes lignes du moins il est assez facile de les distinguer les uns des autres.

I. MÉMOIRES D'ESDRAS ET DE NÉHÉMIE. — Des portions considérables de l'un et l'autre livre se présentent sous forme de récits personnels, le scribe et le gouverneur nous rapportent eux-mêmes la part qu'ils ont prise à l'œuvre de restauration d'Israël; tels sont les passages : Esd., VII, 27-IX, 15; Neh., I-VII, 73 *a*; XII, 27-43; XIII, 4-31 (quelques divergences parmi les critiques dans la délimitation de ces passages). Ce n'est là évidemment qu'une partie de leurs Mémoires, celle que le compilateur a jugée nécessaire à son but; c'est ainsi que le récit d'Esdras apparaît privé de son commencement et de sa fin; celui de Néhémie s'ouvre *ex abrupto*, et il est facile d'y constater des lacunes; des gloses aussi pourraient être relevées çà et là. Cf. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, Tubingue et Leipzig, 1902, p. XIV.

A ces passages reproduits intégralement, on en ajoute quelques autres également extraits des Mémoires, mais en partie remaniés, pas assez cependant pour ne pas trahir leur origine. Esd., VII, 1-10, qui n'est pas l'œuvre du scribe (omission de ses ancêtres immédiats dans sa généalogie), est vraisemblablement un résumé du récit fait par Esdras lui-même en tête de ses Mémoires pour leur servir d'introduction. Cf. les expressions des versets 6 et 9 et celles des versets 27 et 28. Le c. X, qui se distingue des précédents par l'emploi de la troisième personne et un récit parfois moins circonstancié (en particulier 16-17), pourrait bien lui aussi n'être qu'un résumé des Mémoires d'Esdras. Faut-il encore les chercher dans le livre de Néhémie aux c. VIII et IX, à cause de la grande ressemblance de la prière des lévites, Neh., IX, avec celle d'Esdras, Esd., IX, et de certaines expressions déjà rencontrées sous la plume du scribe? Quelques critiques le prétendent, Ewald, Bertheau, Schrader, Bertholet, Gautier. D'autres expliquent ces ressemblances par l'identité du sujet et par l'emploi, régulier déjà du temps d'Esdras, de quelques tournures fréquentes chez le Chroniste. Driver, *Introduction*, p. 550-551. D'autres rattachent ces chapitres à l'œuvre personnelle de Néhémie. Van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, Paris et Louvain, 1896, p. 259-263. Bertholet et Gautier font de même pour Neh., X, XI, 3-24. Pour les particularités du style des Mémoires, voir Driver *op. cit.*, p. 553; Mangenot, art. *Néhémie*, dans Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1575-1576.

II. DOCUMENTS ARAMÉENS. — La correspondance de Réhum avec Artaxerxès au sujet de la reconstruction des murs, Esd., IV, 8-23, la correspondance de Thathanaï avec Darius au sujet de la reconstruction du temple, Esd., V, 6-VI, 12, le décret d'Artaxerxès en faveur d'Esdras, Esd., VII, 12-26, enfin le récit qui relie ces documents, lettres de gouverneurs et réponses des rois, tout est écrit en araméen. Sans nous prononcer ici sur l'origine primitive de ces documents, disons que l'auteur d'Esdras-Néhémie les a empruntés, selon l'hypothèse la plus vraisemblable et reçue par le plus grand nombre, à un ouvrage historique rédigé en araméen, dont il tire librement plusieurs passages répondant à son but, lui-même connaissant d'ailleurs assez d'araméen pour relier ces extraits par quelque transition dans la même langue, et pour remanier quelque peu le texte primitif. D'après Howorth, *Transactions of the ninth Congress of Orientalists*, 1893, p. 68-85, cette source araméenne ne

serait autre que les ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθεμάτων de II Mach., II, 13.

III. LISTES. — Les deux livres renferment un certain nombre de listes comprenant pour la plupart l'énumération de ceux qui participèrent à l'œuvre de la restauration juive : noms de ceux qui revinrent de Babylone à Jérusalem, d'abord avec Zorobabel, Esd., II, 1-70; Neh., VII, 6-73 *a*, puis avec Esdras, Esd., VIII, 1-14; noms de ceux qui prirent des femmes étrangères, Esd., X, 18-44; de ceux qui reconstruisirent les murs de Jérusalem, Neh., III; de ceux qui apposèrent leur sceau à l'alliance du peuple avec son Dieu, Neh., X, 1-27; de ceux qui s'établirent à Jérusalem et dans les autres villes, Neh., XI, 3-30; enfin liste des prêtres et des lévites. Neh., XII, 1-26. La nature même de ces listes et la façon dont elles sont introduites dans le texte permettent de croire qu'elles sont tirées de documents officiels, les Juifs, en effet, ayant l'habitude d'établir et de conserver les listes des noms importants et de dresser des généalogies, Neh., VII, 5; le choix en a été dicté ici par le souci de justifier les droits politiques et religieux des vrais Juifs, ceux qui étaient revenus de l'exil et leurs descendants. A remarquer l'identité de la liste Esd., II, et celle Neh., VII, 1-73 *a*, malgré de nombreuses variantes, analogues à celles que l'on rencontre dans tous les morceaux reproduits à différents endroits de la Bible; à noter aussi les abréviations et les modifications dont ces listes ont été l'objet, cf. Neh., IX, et I Par., IX, et la tendance du rédacteur à réduire les énumérations.

IV. ŒUVRE DU RÉDACTEUR. — Tout ce qui n'a pas été compris sous les titres précédents n'est pas nécessairement l'œuvre personnelle du rédacteur; mais ici, il devient plus difficile d'indiquer l'origine de ses informations. Esd., I, 13 *a*, est la répétition de II Par., XXXVI, 22-23; l'édit de Cyrus, Esd., I, 2-4, suppose un original plus ou moins remanié et traduit en langage juif; Esd., I, 5-11, est l'œuvre du rédacteur plus préoccupé d'énumérer les objets du culte et les dons reçus pour le service du temple que de narrer l'histoire du retour. A ce c. I ressemble pour la forme littéraire c. III, 1-IV, 5, que l'on peut ainsi attribuer à la même main; noter en particulier les expressions : offrir, hommes de Dieu, selon ce qui est écrit dans la loi de Moïse, III, 2. Driver, *op. cit.*, p. 547. A la fin des documents araméens, le rédacteur reparaît pour raconter comment, après l'achèvement du temple, la célébration de la Pâque s'est accomplie exactement selon les prescriptions de la loi. Esd., VI, 19-22. Dans le livre de Néhémie, l'œuvre du rédacteur apparaît moindre encore, pour ceux toutefois qui ne se refusent pas à trouver trace des Mémoires d'Esdras ou de Néhémie dans les c. VIII sq. On peut lui attribuer XII, 10, 11, 22-26, nous faisant descendre à une époque plus récente que celle du gouverneur de Jérusalem, ainsi que XII, 44-XIII, 3, parlant des jours de ce dernier, comme d'un passé déjà lointain. De lui encore la disposition des différentes parties d'Esdras-Néhémie, disposition qui soulève tant de problèmes historiques et chronologiques. Driver, *op. cit.*, p. 544-554; Siegfried, *Esra, Nehemia und Esther*, Gœttingue, 1901, p. 7-12; Bertholet, *op. cit.*, p. XIII-XIV; Fischer, *Die chronologischen Fragen in den Büchern Esra-Nehemia*, dans *Biblische Studien*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. VIII, fasc. 3, p. 1-19.

IV. DATE DE COMPOSITION. — A quelle époque ces éléments de provenance aussi diverse ont-ils été réunis? D'un certain nombre d'indices relevés çà et là se dégage la conclusion d'une rédaction assez tardive, postérieure à la domination persane. Dans Neh., XII, 10, 11, 22, la généalogie des grands-prêtres se poursuit jusqu'à Jeddoa ou Jedda, c'est-à-dire trois ou quatre générations après Eliasib, le contemporain de Néhémie, Neh., XIII, 4, 28; Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VII, 2; VIII, 2, fait de Jedda le contemporain d'Alexandre le Grand; de plus l'expression « aux jours de Jeddoa » indique elle-même un temps assez reculé dans la pensée de celui qui l'emploie. Darius le Perse, mentionné Neh., XII, 22, est, selon toute probabilité, Darius Codoman, qui régna de 335 à 330. Sans doute, il reste possible que ces passages soient des gloses ajoutées par quelque scribe à un livre ayant déjà reçu sa forme définitive, Vigouroux, *Manuel biblique*, Paris, 1899, t. II, n. 519, mais ces constatations s'ajoutent à d'autres qui ont décidé bon nombre de critiques, même catholiques, à reporter la date de composition d'Esdras-Néhémie après l'époque où vivaient les deux principaux personnages du livre. Ainsi le rédacteur semble si éloigné du temps dont il se fait l'historien, qu'il passe sous silence des périodes considérables, Esd., VII, 1, et cela sans remarquer pareille lacune. Pour lui, les jours de Néhémie, 445 et années suivantes, apparaissent dans un passé déjà lointain, presque autant que ceux de Zorobabel, un siècle plus tôt. Neh., XII, 46. L'expression, si fréquente sous sa plume, de « roi de Perse », Esd., I, 1, 2, 8; III, 7; IV, 3, 5, 7, 24; VII, 1, se comprend à une époque où la suprématie persane n'était plus; auparavant, en effet, elle aurait été superflue et d'ailleurs tout à fait contraire à l'usage, comme le prouvent de nombreux passages des Mémoires, où l'on dit simplement « le roi », Esd., VII, 27, 28; VIII, 22, 25, 36; Neh., I, 11; II, 1 sq.; V, 4, 14; VI, 7, etc., et les titres donnés aux Achéménides dans les documents officiels : le grand roi, le roi des rois ou le roi. Driver, *op. cit.*, p. 546, en note. Cf. aussi Aggée, I, 1, 15, et Zacharie, VII, 1. Les difficultés et invraisemblances chronologiques supposent, elles aussi, un rédacteur très éloigné des événements dont la succession lui échappe; enfin la détermination de l'auteur corroborera encore la conclusion qui se dégage de cet ensemble de remarques et qui nous fait descendre aux années d'Alexandre. Kaulen, *Einleitung in die heilige Schrift*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 212; Peit, *Histoire des livres de l'Ancien Testament*, Paris, 1902, t. II, p. 377; Gigot, *Special introduction to the study of the Old Testament*, New York, 1903, t. I, p. 333; Holzhey, *Die Bücher Esra und Nehemia*, Munich, 1902, p. 62-64; Fischer, *op. cit.*, p. 1. Cf. Mangenot, art. *Néhémie*, du *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 1577-1578.

V. AUTEUR. — A qui faut-il attribuer la rédaction d'Esdras-Néhémie? A en croire la tradition juive, le rédacteur définitif serait Esdras : « Esdras, est-il dit dans le Talmud, *Baba bathra*, fol. 15 *a*, écrivit son livre et continua les généalogies des Chroniques jusqu'à son temps. » Le sens de ce témoignage a été discuté; s'agit-il de notre premier livre canonique d'Esdras, ou de l'ouvrage unique comprenant aussi Néhémie? Des écrivains juifs, pour concilier l'affirmation talmudique et le titre du second livre: Paroles de Néhémie, fils de Hacalias, ont restreint l'attribution au premier livre. Wogue, *Histoire de la Bible et de l'exégèse biblique*, Paris, 1881, p. 80-82. Hypothèse assez peu vraisemblable, étant donné l'unité primitive des deux livres et le caractère d'addition tardive du titre de Néhémie. Gigot, *op. cit.*, p. 330-331. La tradition chrétienne et, selon quelques-uns, la tradition juive (Talmud, *loc. cit.*), ont attribué le plus souvent les deux livres aux deux personnages dont ils portent les noms. Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, n. 515, 519. L'existence de documents de provenance diverse ne contredirait pas l'opinion traditionnelle, les deux héros de la restauration juive les ayant eux-mêmes insérés dans leur œuvre; quant aux traces de rédaction tardive, elles ne sauraient non plus

soulever de sérieuses difficultés, n'étant pour la plupart que des mots ou des phrases interpolés par des scribes ou ajoutés lors d'une revision de l'ouvrage. Cependant quelques objections restent sans réponse satisfaisante. Si Esdras est l'auteur du livre auquel il donne son nom, pourquoi cet arrêt si brusque du récit quelque temps à peine après l'arrivée du scribe à Jérusalem, pourquoi ce silence absolu sur de longues années après 516, alors que les événements de cette période ne lui étaient certes pas inconnus et que leur exposé eût aidé à mieux comprendre sa mission? Dans le cas de Néhémie, la question la plus difficile à résoudre est celle de la différence très sensible entre les morceaux certainement authentiques et le reste du livre, sans parler des expressions déjà signalées, manifestement d'époque plus récente.

Tout s'explique, disent le plus grand nombre des critiques, si les livres sont regardés comme l'œuvre d'un compilateur ou dernier rédacteur qui n'est ni Esdras, ni Néhémie, ni un de leurs contemporains, mais bien l'auteur même des Paralipomènes, qui, en toute hypothèse, n'écrivait pas avant le IVe siècle. Mangenot, art. *Paralipomènes*, dans Vigouroux, *Dict. de la Bible*, t. IV, col. 2140-2141. Voici les raisons invoquées en faveur de la communauté d'origine des Chroniques, Esdras et Néhémie : le caractère général de ces écrits est le même; composés en grande partie de documents plus anciens, ils sont des compilations plutôt que des œuvres originales; la ressemblance dans la manière de composer l'ensemble se retrouve dans de nombreux détails : dans tous trois, il est facile de remarquer une préférence nettement accusée pour les statistiques et les généalogies. Esd., I, 9-11; VII, 1-6; VIII, 1-14, 18-20; X, 20-44; Neh., III, VII, 6-73 *a*; X, 1-27; XI, 3-36; XII, 1-26; I Par., les premiers chapitres; la même précision se retrouve dans le détail des prescriptions cultuelles, dont l'observance s'impose rigoureusement, Esd., III, 1-7, 8-13; VI, 15-18, 19-22; VIII, 35; X, 1-14; Neh., VII, 73-VIII, 12, 13-18; IX, 1-5, 38; X, 29-39; XII, 27, 43; I Par., XIII, XV, XVI; II Par., V-VII, XXIX-XXXI; le nom des lévites et des autres serviteurs du temple revient souvent sous la plume de l'auteur de l'un ou l'autre livre, plus de soixante fois dans Esdras-Néhémie et cent fois environ dans les Chroniques, et ce qui rend le rapprochement significatif, c'est que les lévites, par exemple, n'apparaissent que deux fois dans Samuel, I Sam., VI, 15; II Sam., XV, 24, Ryle, *op. cit.*, p. XXVII; les chanteurs du temple, si souvent mentionnés dans Esdras-Néhémie, Esd., II, 41, 65, 70; VII, 7...; Neh., VII, 1, 44; X, 28, 39; XI, 22, et non moins dans les Paralipomènes, le sont à peine ailleurs, de même encore pour les portiers. Esd., II, 42, 70; Neh., X, 28; I Par., XXVI. Le vocabulaire et le style n'offrent pas moins de ressemblance que les sujets traités; quelques exemples de mots et expressions caractéristiques : chefs de famille, Esd., I, 5; II, 68; III, 12; IV, 2, 3; Neh., VII, 70, 71; VIII, 13; XI, 13, et plus de vingt fois dans les Paralipomènes; la maison de Dieu, Esd., I, 4; III, 8; VI, 22; Neh., VIII, 16; XI, 16; XII, 40; XIII, 7, et plus de trente fois dans les Paralipomènes (ailleurs maison de Jahvé); les peuples des pays, de ces contrées, Esd., III, 3; IX, 2, 7, 11; Neh., IX, 30; X, 28; et Par., plus de douze fois, etc. G. Ryle, *op. cit.*, p. XXVIII-XXIX; Driver, *op. cit.*, p. 535-540; Hastings, *Dictionary of the Bible*, t. I, p. 389-391.

Il n'y a pas seulement communauté d'origine entre les Chroniques et Esdras-Néhémie, mais encore unité primitive. Celle-ci se déduit de la façon dont se termine le premier de ces livres; le ℣. 21 du c. XXXVI, qui en est la fin réelle, n'est pas une conclusion; quelque scribe l'ayant bien compris y a ajouté les versets du début d'Esdras, eux-mêmes inachevés à cette place. Cf. II Par., XXXVI, 23, et Esd., I, 3. Theis, *op. cit.*, p. 5-6. Ce brusque arrêt du récit à la fin des Chroniques s'explique par le fait d'une coupure plus ou moins heureuse dans un ouvrage comprenant la suite des événements qui ont précédé et suivi la captivité. La même conclusion nous est fournie par le IIIe livre d'Esdras; la narration s'y poursuit sans interruption depuis II Par., XXV, jusqu'à Neh., VIII, 13, malgré quelques lacunes et additions, mais surtout sans reproduire deux fois l'édit libérateur de Cyrus, comme le fait notre texte canonique; le traducteur ignorait donc la division tripartite actuelle, considérant nos trois livres comme un ouvrage unique. L'unité d'origine est d'ailleurs généralement admise. Kaulen, Kiel, Hävernick, Lesêtre, Vigouroux l'acceptent, mais en tenant Esdras pour l'auteur.

Pour quelles raisons se serait faite la séparation entre les différentes parties de cet ouvrage historique? La place d'Esdras-Néhémie dans le canon juif, avant les Chroniques suggère une réponse. La section de la Bible hébraïque, appelée les Prophètes, laissait le récit de l'histoire d'Israël au milieu de la captivité, II Reg., XXV, 27, pour le continuer, c'est-à-dire raconter le retour de l'exil, la reconstruction du temple et des murs de la ville, la dernière partie de l'œuvre du Chroniste, c'est-à-dire Esdras-Néhémie, était tout indiquée, donnant la suite désirée sans reproduire le récit d'événements déjà relatés dans Samuel et les Rois. Plus tard seulement, la première partie du livre ainsi divisé aurait pris place au canon hébreu, parallèlement à l'histoire prophétique allant du livre de la Genèse à celui des Rois. Reuss, *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*, Paris, 1878, p. 12-13, dans la *Bible*, t. VI; Ryle, *op. cit.*, p. LXV; Gigot, *op. cit.*, p. 328-229.

VI. But. — Il ne s'agit pas du but poursuivi par Esdras ou Néhémie en écrivant leurs Mémoires, dont l'état fragmentaire actuel ne permet pas d'ailleurs un jugement sur l'œuvre primitive; ce qu'on peut en dire néanmoins, d'après les extraits parvenus jusqu'à nous, c'est que leurs auteurs se proposaient, non pas de composer une sorte d'autobiographie, mais d'indiquer la part prise par chacun d'eux dans la restauration juive, après la captivité, l'un dans le rétablissement et la réorganisation du culte à Jérusalem, l'autre dans l'achèvement des murs de la ville et la repopulation de l'ancienne capitale du royaume de Juda. Il s'agit du rédacteur ou compilateur, du Chroniste. Il est certain tout d'abord qu'il ne veut pas nous raconter l'histoire du judaïsme depuis la captivité jusqu'à Néhémie; sans doute ces deux termes marquent le commencement et la fin de son récit, mais les lacunes considérables de ce récit même, et surtout son point de vue très exclusif montrent que la composition d'une telle histoire ne rentrait pas dans les intentions de son auteur. L'absence de tout événement de l'histoire strictement profane, l'attention toujours concentrée autour du temple, du culte et des prescriptions légales font du livre Esdras-Néhémie, comme d'ailleurs des Paralipomènes, un récit avant tout religieux, une histoire du temple, de sa reconstruction, et de la vie religieuse dont il est le centre; le relèvement des murs de la cité sainte n'est raconté que parce qu'il doit contribuer à la sauvegarde du temple et de son peuple de fidèles.

Si tant d'importance s'attache à la maison de Dieu, c'est qu'elle est la condition nécessaire de l'unité nationale et religieuse. Cette idée de l'unité est chère au rédacteur, c'est elle qui lui fait choisir l'histoire de l'exclusion des ennemis d'Israël s'offrant à participer à la reconstruction du temple, Esd., IV, et dans les Mémoires de Néhémie le récit des difficultés du gouverneur avec les Samaritains, ceux-ci, en effet,

ne sauraient prétendre aux droits et privilèges de la communauté juive: ceux-là seuls le peuvent qui sont les véritables descendants des exilés revenus de la captivité, aussi des listes généalogiques sont-elles soigneusement établies pour maintenir dans sa pureté cette descendance. Tout ce qui la compromettrait est criminel, telles sont les unions d'Israélites avec les femmes étrangères; elles sont rigoureusement interdites et ceux qui avaient pris des compagnes parmi les filles des peuples du pays sont énumérés. Esd., x, 18-44.

En sauvegardant ainsi l'unité et la pureté de la race et de la religion, l'Israélite se conforme non seulement à la loi reçue de Jahvé, mais encore aux ordres des rois de Perse. Esdras, à la tête du mouvement de réforme religieuse, est l'envoyé d'Artaxerxès, il en a reçu plein pouvoir pour imposer à tous ses compatriotes tout ce qui est selon la loi du Dieu du ciel, et pour sévir impitoyablement contre quiconque oserait contrevenir aux ordres de Jahvé qui sont aussi ceux du grand roi. Esd., vii, 23, 26. Que les Samaritains et autres adversaires des Juifs ne s'autorisent pas de l'appui et de l'approbation des maîtres de la Perse pour empêcher la restauration d'Israël, leur opposition est illégitime, le bon droit est du côté des Juifs, le rédacteur tient à le démontrer, de là l'insertion dans son récit des documents araméens. Holzhey, *op. cit.*, p. 9-10; Fischer, *op. cit.*, p. 1-3. Ces idées maîtresses, dont il est facile de suivre la trame à travers les différentes parties des livres d'Esdras et de Néhémie, en maintiennent l'unité malgré leur caractère de compilation.

VII. Valeur historique. — La conception traditionnelle, qui voit dans Esdras-Néhémie l'histoire des commencements de la communauté juive après l'exil et date les événements selon l'ordre chronologique qui leur y est assigné, a eu à subir depuis un demi-siècle de nombreuses contradictions: les grandes lignes de cette histoire ont été bouleversées, la véracité des documents qui permettaient de l'établir a été niée ou tout au moins très suspectée, la chronologie a été déclarée incompatible avec la suite réelle des faits: en un mot, si l'on excepte les Mémoires de Néhémie, rien dans les deux livres qui n'ait été mis en question. Il importe donc, après un rapide coup d'œil sur l'état de la critique historique, de montrer ce que l'historien d'Israël peut encore demander à ces livres de notre Bible, quels matériaux il peut y puiser et dans quel ordre les agencer pour restituer à cette période si intéressante de la vie du peuple hébreu, sa physionomie originale.

Dès 1867, Schrader, *Die Dauer des zweiten Tempelbaues*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, p. 460-504, se refusait à admettre l'essai de reconstruction du temple, dans la deuxième année du retour, pour la raison qu'on n'en trouve aucune trace avant la deuxième année de Darius, ni dans l'extrait araméen du c. v d'Esdras, ni dans les prophètes contemporains, Aggée et Zacharie; l'origine de cette erreur chronologique serait à rechercher dans l'hypothèse qui regardait les exilés comme animés d'un zèle très ardent et trop dévoués à la cause de l'ancienne religion pour laisser passer une quinzaine d'années avant d'entreprendre la reconstruction du sanctuaire national. Kosters s'en est pris à l'ensemble de l'histoire traditionnelle; d'après lui, le récit du retour sous Cyrus ne serait qu'une invention tardive et tendancieuse, la reconstruction du temple serait l'œuvre des Israélites restés dans le pays, ayant à leur tête Zorobabel et Josué; l'unique retour serait celui d'Esdras, encore faudrait-il le placer pendant le deuxième séjour de Néhémie à Jérusalem, vers 432. *Het Herstel van Israel in het perzische tijdvak*, Leyde, 1894; trad. allemande : *Die Wiederherstellung Israels in der persisch. Periode*, par Basedow, Heidelberg, 1895. Dans le même sens, avec des nuances diverses, Marquart, Wildeboer, Cheyne. Tout en rejetant la thèse de Kosters, Wellhausen lui concédait la présence en Palestine, lors de la restauration, d'une bonne partie de l'ancienne population et, plus encore que le critique hollandais, mettait en doute l'authenticité des documents araméens, Esd., iv-vi. *Die Rückkehr der Juden aus dem babylonischen Exil*, dans *Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 1895. Cette défiance vis-à-vis des documents araméens, Kuenen et Stade l'avaient déjà éprouvée et Nöldeke ne voyait dans le décret d'Artaxerxès, Esd., vii, que pure fiction. Contre cette tendance des critiques, abandonnant l'une après l'autre les différentes parties d'Esdras comme non historiques, Ed. Meyer réagit vigoureusement dans son ouvrage : *Die Entstehung des Judentums*, Halle, 1896, brillant plaidoyer en faveur des documents conservés dans le livre d'Esdras. Wellhausen en essaya une réfutation, ne voulant voir dans les prétendus documents qu'une forme dramatique d'exposé. *Gött. Gel. Anz.*, 1897, p. 89-97. Cf. la réponse d'Ed. Meyer, *Julius Wellhausen und meine Schrift « Die Entstehung des Judentums »*, Halle, 1897.

Renan, dans son *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1893, t. iv, p. 99, note 2, écrivait : « Tout en considérant les Mémoires d'Esdras comme une œuvre artificielle, il est permis d'en retenir quelques traits que le faussaire aurait empruntés à une tradition sérieuse ou aux données historiques générales du temps. » Ce n'était cependant pas l'opinion généralement reçue parmi les critiques sur la valeur des Mémoires d'Esdras, lorsque Torrey entreprit de démontrer que ces Mémoires attribués au scribe Esdras, ainsi qu'une partie de ceux mêmes de Néhémie, n'étaient que l'œuvre du Chroniste, par conséquent sans valeur historique. *The composition and historical Value of Esra-Nehemia*, Giessen, 1896, supplément à la *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Le succès fut médiocre et à quelques rares expressions près, H. P. Smith, *Old Testament History*, Édimbourg, 1903, p. 390; Foster Kent, *Israel's historical and biographical narratives*, New York, 1905, p. 29-34, dans *The Students Old Testament;* G. Jahn, *Die Bücher Esra und Nehemja*, Leyde, 1909, p. i-vi, les critiques continuèrent à considérer les Mémoires d'Esdras et de Néhémie comme des documents de grande valeur historique. Cf. Torrey, *Ezra studies*, Chicago, 1910, p. vii-viii.

Il y a donc lieu d'établir le caractère de véracité de textes si importants et si contestés.

1° *Mémoires de Néhémie.* — Tous s'accordent à reconnaître leur authenticité (même Torrey et Jahn, au moins pour une partie). « Dans ses derniers jours, dit Renan, il (Néhémie) écrivit son autobiographie, et ce curieux document, un des plus précieux de la littérature hébraïque, nous a été transmis avec de légères altérations provenant du compilateur des Chroniques. Peu d'écrits portent un cachet aussi personnel. » *Op. cit.*, p. 93. Ces Mémoires sont, en effet, « d'une authenticité indiscutable et respirent une sincérité d'accent qui rend très sympathique un écrivain racontant avec simplicité ce qu'il a fait. » Mangenot, art. *Néhémie*, dans le *Dict. de la Bible*, t. iv, col. 1578.

2° *Mémoires d'Esdras.* — La question n'est plus aussi simple. Sans doute beaucoup, le plus grand nombre y voient comme dans les précédents un écrit authentique, mais l'affirmation a besoin d'être prouvée. Les principales raisons pour lesquelles certains critiques (voir plus haut) croient devoir refuser la composition des Mémoires à Esdras sont les sui-

vantes : Le vocabulaire et la syntaxe sont ceux du compilateur dont la manière d'écrire bien caractérisée se retrouve non seulement dans quelques parties des livres d'Esdras-Néhémie, mais surtout dans Esd., VII-X, et Neh., VIII-X, passages précisément regardés comme extraits de l'œuvre personnelle du scribe. Torrey, *Ezra Studies*, p. 240-248. Toute l'histoire du rôle d'Esdras est fort improbable : les circonstances rendaient difficile, pour ne pas dire impossible, l'application des mesures que pourtant il serait parvenu à imposer, le silence de Néhémie d'ailleurs au sujet d'Esdras est bien significatif, non moins que celui du fils de Sirach et de l'auteur du IIe livre des Machabées, pour lesquels Néhémie apparaît le seul et véritable champion du judaïsme à cette époque. Eccli., XLIX, 12 sq.; II Mach., I, 10 sq. Les prétendus Mémoires d'Esdras ne renfermeraient en conséquence qu'une légende inventée de toutes pièces par la réaction sacerdotale et lévitique qui se produisit après la mort de Néhémie; il ne convenait pas, en effet, de laisser à un héros laïque toute la gloire de la restauration juive, on lui donna donc un collègue de l'ordre sacerdotal avec un rôle parallèle au sien et des Mémoires analogues; le légendaire Esdras de la littérature apocryphe et talmudique fait ainsi son apparition dans les livres canoniques.

L'argument tiré du vocabulaire et du style, réduit à de plus modestes et plus justes proportions, n'oblige nullement à renoncer à l'authenticité des Mémoires d'Esdras. Un examen attentif des mots et expressions prétendus caractéristiques du Chroniste montre que, pour une part, il s'en trouve dans d'autres écrivains post-exiliques, et que pour une autre, ceux rencontrés en fait dans les Mémoires et les Paralipomènes seulement, quelques-uns sont dus à la mise en œuvre des Mémoires par le Chroniste, quelques autres s'expliquent par la commune origine des deux auteurs. Il y a plus, bien des expressions caractéristiques du Chroniste sont absentes des Mémoires, surtout des prières, Esd., IX, 6-15, et Neh., IX, 6-38; on y retrouve plutôt l'influence du Deutéronone, celle-ci complètement étrangère aux Paralipomènes. G. A. Smith, *Ezra and Nehemiah*, dans *Expositor*, juillet 1906, p. 5-6; Joh. Geissler, *Die litterarischen Beziehungen der Ezramemorien insbes. zur Chronik und den hexateuchischen Quellschriften*, Chemnitz, 1899.

Quant aux difficultés d'ordre historique, elles sont réelles sans doute, mais plusieurs tiennent à la chronologie actuelle du livre, et si l'ordre de succession Néhémie-Esdras, proposé par quelques critiques, est le véritable, bien des prétendues invraisemblances de la mission d'Esdras disparaissent de ce fait. Voir plus loin. L'omission du nom du scribe dans le catalogue des personnages qui ont illustré l'histoire d'Israël est certes étrange, ne peut-elle pas s'expliquer dans une certaine mesure par l'importance, dans l'œuvre de la restauration juive, du rôle de Néhémie que n'avait pas encore relégué au second plan la légende d'Esdras? Demeurât-elle d'ailleurs inexpliquée, elle ne saurait prévaloir contre les bonnes raisons qui militent en faveur de l'authenticité des Mémoires.

Faire du Chroniste l'auteur de récits si riches en détails, en incidents, c'est ne pas tenir compte de sa manière d'écrire qui laisse si peu de place à l'invention, c'est oublier que l'Esdras des Mémoires est avant tout un scribe versé dans la Loi de Moïse, tandis que l'Esdras qu'aurait imaginé le compilateur aurait été avant tout prêtre, comme il apparaît dans quelques passages remaniés ou ajoutés. Notons enfin que les Mémoires n'étaient pas un genre littéraire inconnu en Israël au Ve et au IVe siècle; sans parler de ceux de Néhémie dont nous fixerons la date, on peut retrouver dans les écrits composés pendant ou avant l'exil, surtout chez les prophètes, maints passages ayant la forme de mémoires; n'est-ce pas le cas surtout pour le livre d'Ézéchiel?

3° *Documents araméens.* — Ils sont très importants pour l'histoire de la restauration juive si leur valeur documentaire, objet de nombreuses discussions, peut être établie. Tandis que Kosters, Wellhausen, Torrey, H. P. Smith, etc., leur refusent à peu près tout caractère historique, la majorité des critiques, tout en y reconnaissant la trace de quelques modifications introduites par les rédacteurs juifs, en maintient l'authenticité. Beaucoup se sont ralliés à la thèse d'Ed. Meyer qui voit dans les documents conservés au livre d'Esdras les copies des originaux eux-mêmes, ainsi Cornill, Siegfried, Bertholet, Guthe, Budde.

De ces textes, les uns, Esd., IV-VI, faisaient partie d'une histoire écrite en araméen, les autres, Esd., VII, des Mémoires, tous par conséquent, en passant ainsi par plusieurs mains, ont été exposés à quelques remaniements que la critique sait distinguer sans renoncer à l'authenticité. Pas de difficulté non plus du fait de la rédaction de ces documents en araméen, puisque c'était la langue officielle des Achéménides dans leurs relations avec les provinces de l'Ouest. Le persan, en effet, ne pouvait convenir pour les communications à faire aux sujets de ces régions dont il importait d'emprunter la langue : l'araméen. Ce souci de se mettre à la portée des différents peuples de l'immense empire se retrouve jusque dans les inscriptions royales; certaines sont accompagnées de traduction dans les langues de Babylone et de Suse, d'autres le sont d'une version hiéroglyphique (inscription du canal de Suez), d'autres d'un texte grec. Meyer, *op. cit.*, p. 9-10. Depuis longtemps, d'ailleurs, l'araméen s'imposait comme la langue des relations entre les provinces de l'Ouest. II Reg., XVIII, 26. « Quand la domination persane succéda à la chaldéenne (538), l'araméen ne perdit rien de son importance, il demeura la langue officielle de l'empire dans toutes les provinces occidentales : on le retrouve sur les monnaies de l'Asie-Mineure, sur les papyrus et les stèles de l'Égypte, dans les édits et la correspondance des satrapes et même du grand roi. » Maspero, *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, Paris, 1904, p. 776. Pour les relations avec l'Égypte elle-même, en effet, l'araméen s'était imposé. *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, t. II, n. 138, 144, 146, 147; Clermont-Ganneau, *Origine perse des monuments araméens d'Égypte*, 1880. Rien donc que de très vraisemblable dans la rédaction en langue araméenne de ces documents du livre d'Esdras, dont le caractère officiel est manifeste. D'après Ed. Meyer, *op. cit.*, p. 21 sq., ce serait des traductions officielles, reconnaissables à l'emploi de mots, d'expressions et de constructions d'origine persane; Fränkel et Lohr ont combattu cette hypothèse, *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*, 1900.

Comment ces documents ont-ils pu parvenir jusqu'à l'auteur juif qui le premier les a utilisés? La destination de plusieurs d'entre eux en faisait des écrits publics; ce sont, en effet, des ordonnances aux instructions desquelles devaient se conformer tous les Juifs; favorables ou non à leur cause, elles devaient leur être manifestées, et celles qui portaient mention de privilèges octroyés avaient leur place marquée dans les archives du temple. La découverte de l'inscription de Gadata, contenant une décision du roi des rois, Darius, fils d'Hystaspe, en faveur des serviteurs du sanctuaire d'Apollon en conflit avec le fonctionnaire royal Gadata, est venue confirmer ces conclusions sur la réalité historique, le caractère public et la conservation par les intéressés de ces sortes de rescrits. *Bulletin de correspondance hellénique*, t. XIII,

p. 529; Ed. Meyer, *op. cit.*, p. 19-21. Pour ce qui est des lettres de gouverneurs aux rois de Perse et de leurs réponses, il est plus difficile d'en établir le caractère public, encore que l'on puisse dire que la plainte de Réhum, par exemple, n'était pas seulement formulée dans l'intérêt, mais au nom des habitants de la Palestine, qui pouvaient ainsi en connaître le texte. Meyer, *op. cit.*, p. 19. Peut-être ont-elles été connues par quelque juif bien placé à la cour des rois de Perse, comme Daniel ou Néhémie, pour rechercher dans les archives royales les pièces intéressant l'histoire d'Israël, et intervenir au besoin en faveur de ses compatriotes; ainsi le prêtre Uzaḥor usa de son influence à la cour persane au bénéfice des Égyptiens. Cheyne, *Das religiöse Leben der Juden nach dem Exil*, trad. allemande par Stocks, Giessen, 1899, p. 41 sq. Le texte araméen qui relie les différents documents autorise l'hypothèse de leur première mise en œuvre par un juif vivant à la cour des Achéménides, l'araméen étant, en effet, la seule langue susceptible d'être comprise par des lecteurs juifs et perses; de plus, quelques passages indiquent que la composition ne se fit pas en Palestine. Esd., IV, 23; V, 5.

A ces considérations générales on peut en ajouter quelques autres, plus spéciales, corroborant la valeur de chacune des pièces conservées en araméen.

1. *Échange de lettres entre le gouverneur Réhum et Artaxerxès.* — L'attitude du roi, opposé ici aux projets des Juifs, paraît en contradiction avec les autorisations données à Esdras. Esd., VII, 12 sq. Si l'on remarque que, dans le premier cas, il est question de la reconstruction des murs de la ville, et dans le second, de la restauration du culte, on ne trouvera plus matière à contradiction, moins encore si, comme le veulent quelques-uns, la lettre, Esd., IV, 18-22, est d'Artaxerxès Ier, et le firman, Esd., VII, 12-26, d'Artaxerxès II. La prétendue couleur judaïsante de certains passages exaltant l'antique gloire de Jérusalem n'est en réalité qu'un moyen habile ou de faire croire au danger ou de rehausser l'éclat des victoires remportées jadis par les ancêtres du roi. Même habileté dans le choix des prétextes invoqués contre les Juifs, à savoir, leur refus de payer l'impôt et le tribut, une fois qu'ils se sentiraient à l'abri derrière leurs murailles reconstruites. Esd., IV, 15, 19, 20.

2. *Échange de lettres entre le gouverneur Thathanaï et Darius.* Esd., V, 6-VI, 12. — La lettre de Thathanaï (Sisinnès selon III Esd., VI, 3) au roi Darius n'offre pas de difficulté, si nous laissons de côté la question de l'essai de reconstruction du temple, mentionnée au c. III. Voir plus loin. Incertain de la légitimité de l'œuvre entreprise par les Juifs, le gouverneur informe son souverain dans une lettre où l'influence de la langue persane ne serait pas étrangère. Meyer, *op. cit.*, p. 29, 43. Si Kosters refuse l'authenticité à ce document, c'est qu'il nie, sans raisons suffisantes, voir plus loin, le retour sous Cyrus et la première tentative de reconstruction. La réponse de Darius, fils d'Hystaspe, est précédée d'un extrait de l'autorisation donnée jadis par Cyrus. Cf. Esd., I. Le fait de la découverte de ce texte à Ecbatane, résidence d'été des rois de Perse, est une preuve de la véracité du récit, un faussaire d'époque tardive aurait, en effet, placé cette découverte à Babylone ou du moins à Suse. Meyer, *op. cit.*, p. 47-48. Quant à la teneur du décret de Darius, elle est tout à fait conforme à ce que nous savons de ce roi. Pour lui, une fois le texte de la décision de Cyrus retrouvée, la chose était jugée. Comme dans l'inscription de Gadata, il s'en rapporte à la manière de voir de ses ancêtres : ἀγνοῶν ἐμῶν προγόνων εἰς τὸν θεὸν..., et la part qu'il prend dans la construction du temple et la célébration quotidienne du culte, toutes deux assurées par la perception d'impôts de l'autre côté du fleuve, n'a pas lieu d'étonner, lorsque l'on sait son attitude nettement favorable aux cultes étrangers aussi bien en Asie-Mineure qu'en Égypte. Inscriptions de Gadata et de Uzaḥor; dans cette dernière Ntariuth (Darius) donne des ordres afin que le nom de tous les dieux, leurs temples, leurs revenus et leurs fêtes soient conservés à jamais, Brugsch, *Geschichte Ægyptens*, 1877, p. 748-751; Hérodote, VI, 97, rapporte que Datis, général de l'armée perse, épargna les habitants de Délos, ayant reçu l'ordre de son roi Darius de ne faire aucun mal aux hommes du pays qui a vu naître Apollon et Diane. L'expression Dieu du ciel, 9, 10, n'est pas à rejeter, elle n'effarouchait pas l'esprit de tolérance des rois de Perse, elle correspondait à celle employée dans la demande de Thathanaï, Esd., V, 11, et était d'ailleurs fréquemment usitée dans la désignation des divinités syriennes. Bertholet, *op. cit.*, p. 27. Le supplice réservé aux transgresseurs de l'ordre royal, Esd., V, 11, est manifestement d'origine persane. Hérodote, III, 159. Cf. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, 2e édit., Berlin, p. 378, 616. Enfin, la menace du ℣. 12, qui semble viser le roi lui-même, y a fait voir une glose de l'époque du persécuteur Antiochus Épiphane, il s'agit tout simplement des voisins d'Israël, avertis de n'avoir plus à s'opposer, comme par le passé, à la reconstruction du temple, sous peine des plus sévères châtiments.

3. *Le rescrit d'Artaxerxès.* Esd., VII, 11-26. — « Le roi n'y parle pas comme un fidèle de Zarathustra, mais comme un croyant israélite. » Kuenen, *Einleitung*, t. II, p. 166. A cause de la couleur juive de ce passage, beaucoup, en effet, refusent d'y voir un document authentique, Kosters, Cheyne, Cornill, Wellhausen, Torrey, Jahn. L'énumération des animaux du sacrifice, 17, des différentes classes de serviteurs du temple, 24, le ton général que pourrait revendiquer un adorateur de Jahvé, tout cela dénoncerait un rédacteur juif, le compilateur lui-même. Quelques-uns ont supposé, et non sans vraisemblance, que les termes mêmes du décret avaient été inspirés par Esdras, à qui serait due la précision nécessaire dans les ordres relatifs à la réorganisation du culte, Meyer, Nikel, Bertholet; le texte original serait l'araméen, destiné qu'il était aux compatriotes d'Esdras auprès desquels il fallait l'accréditer. Nikel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 170. D'autres voient dans les traits spécifiquement juifs l'œuvre du Chroniste, remaniant un document dont la valeur historique n'en demeure pas moins; on peut ainsi l'établir : un décret royal était nécessaire à Esdras pour entreprendre son œuvre, il a trouvé sans doute une place dans les Mémoires; le cas est tout à fait analogue à celui de Néhémie sollicitant avant son retour des lettres pour les gouverneurs de l'autre côté du fleuve. Neh., II, 7. Le zèle pour l'accomplissement de la loi de Jahvé s'accorde bien avec la politique des rois païens en général, dont le panthéon était hospitalier pour toutes sortes de divinités et avec celle des rois de Perse en particulier, cf. inscriptions de Cyrus, de Gadata...; et n'est-ce pas le fait d'un habile politique que d'imposer en même temps le respect des lois religieuses et des lois civiles? quiconque n'observera pas la loi de son Dieu et la loi du roi, qu'il soit fait de lui exacte justice, 26. Le titre de roi des rois donné à Artaxerxès est un des titres employés dans les inscriptions royales, le compilateur aurait écrit roi de Perse. Enfin ce que le souverain avait entendu raconter par Esdras, VIII, 22, était bien fait pour le décider à la bienveillance; le Dieu du ciel, à Jérusalem, était en effet un Dieu puissant qu'il convenait d'honorer en favorisant son culte afin que « sa colère ne vienne

pas sur le royaume, sur le roi et sur ses fils, » VII, 23. Meyer, *op. cit.*, p. 60-70; Fischer, *op. cit.*, p. 6-9.

4. *Les listes.* — Les listes nombreuses de noms propres, qui se rencontrent dans Esdras-Néhémie comme dans les Paralipomènes, étaient exposées de la part de ecteurs ou de copistes négligents ou trop zélés à subir maintes modifications. Mais dans l'ensemble leur authenticité ne peut être sérieusement contestée. Kosters, Torrey, Marquart n'accordent pourtant aucun crédit à la liste d'Esdras, II; Neh., VII. Ce serait, d'après eux, une pièce dont le cadre historique doit être cherché à l'époque d'Esdras et de Néhémie, renfermant « les noms de tous ceux qui, à Jérusalem comme hors de la ville, appartenaient à la communauté juive nouvellement établie » après le retour d'Esdras. Kosters, *op. cit.*, p. 102. S'il en était vraiment ainsi, ne devrait-on pas tout d'abord retrouver dans cette liste le nom d'Esdras, qui n'y figure pas, non plus d'ailleurs que celui de plusieurs familles, David, Sechenias, Joab, Selomith, revenues de Babylone en même temps que le scribe? Esd., VIII, 3, 5, 9, 10. De nombreux indices, au contraire, dénoncent une rédaction de très peu postérieure au retour de l'exil: le titre de la liste dans les deux passages; le point de départ de certaines familles, 59; le caractère provisoire de la situation, insinué au ℣. 63; la mention des bêtes de somme et l'importance attachée à ce détail, 66-67; les mesures prises, 59, 63, tout à fait de circonstance, lors de l'établissement dans le pays, de colons nouvellement arrivés; l'offrande d'ornements sacerdotaux sans doute pour restaurer le culte, rien de tel parmi les trésors qu'Esdras rapporte avec lui à Jérusalem, ni parmi les dons que le peuple s'engage à fournir sous la direction de Néhémie, car alors le culte était réorganisé. Quant au désaccord entre le chiffre total des émigrants, 42360, le même aux trois endroits, Esd., II, 64; Neh., VII, 66; III Esd., 41 (42340), et la somme obtenue en additionnant les chiffres indiqués pour les différentes familles 31089, Neh., 29818, Esd., 30141, III Esd., il s'explique par le mauvais état de conservation du texte, par les omissions des noms de famille, par les fausses transcriptions de chiffres, c'est ainsi que la famille de Megbis, mentionnée dans Esd., II, 30, est absente dans Neh., et que la différence des nombres donnés dans les listes d'Esd. et de Néh. pour la famille d'Azgad est de 1100. Le chiffre total des rapatriés resterait, dit-on, beaucoup trop considérable et hors de proportion avec celui des captifs, déportés en Babylonie. Un simple coup d'œil sur les derniers temps de l'histoire de Juda prouve qu'il n'en est rien. La double déportation, qui eut lieu sous les règnes de Joachin, 597, et de Sédécias, 586, avait enlevé non seulement la partie la plus influente de la population, mais aussi la plus considérable. IV Reg., XXIV-XXV. Le texte de Jérémie, LII, 28-30, n'y contredit pas. Van Hoonacker, *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, p. 47-57. La relation de la campagne de Sennachérib contre Ézéchias, roi de Juda, donne une idée de l'importance de ces déportations : 200150 hommes petits et grands, hommes et femmes... furent par moi emmenés de chez eux comme butin. Inscription du cylindre hexagonal, dit de Taylor, publié dans Rawlinson, *The cuneiform inscriptions of the Western Asia*, t. I, pl. 37-42; cf. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, Paris, 1896, t. IV, p. 28. Le nombre des déportés, déjà élevé en 586, l'était encore davantage à l'avènement de Cyrus; les Juifs, véritables colons, menant sur la terre étrangère une existence très supportable, n'avaient pu manquer de s'accroître, Jer., XXIX, 4-7, et ainsi, même en ne comptant que des hommes dans le nombre de 42360 selon la manière israélite, ce qui peut faire 150 à 200000 pour l'ensemble des rapatriés, on n'arrive pas à la prétendue disproportion avec le nombre des Juifs partis autrefois en exil. Van Hoonacker, *Nouvelles études*, p. 31-66; Smend, *Die Listen der Bücher Esdras und Nehemias*, Bâle, 1881; Sellin, *Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdisch. Gemeinde nach d. babyl. Exil*, Leipzig, 1901, p. 104-115; Meyer, *op. cit.*, p. 190-198; Kosters, *op. cit.*, p. 29-42; Nikel, *op. cit.*, p. 71-80.

5. *Œuvre du rédacteur.* — *a*) *Édit de Cyrus et retour des exilés sous Sassabasar* (hébreu : *Šešbaṣṣar*). Que l'édit de Cyrus, Esd., I, 2-4, ne soit pas un extrait littéral de l'original, c'est ce qu'indique le titre de roi de Perse donné au libérateur; qu'il ne soit pas digne de foi, c'est ce qu'on ne saurait démontrer; quelques remarques confirmeront sa valeur historique. Le début : « Ainsi parle » est celui qu'on pouvait attendre d'un document émanant de la cour persane. Cf. la grande inscription de Darius, Vigouroux, *op. cit.*, t. I, p. 163; Halévy, *Cyrus et le retour de l'exil*, dans la *Revue des études juives*, juillet 1880. L'expression : Dieu m'a donné tous les royaumes de la terre, n'est pas sans analogie non plus dans les inscriptions royales. La double autorisation de revenir à Jérusalem et d'y reconstruire le temple rentre dans les mesures générales prises par Cyrus; habile politique, il rendait à la liberté tous ceux que Babylone avait assujettis, s'en faisant par là des amis et des alliés : « J'ai fait retourner tous les peuples dans leur patrie, » dit-il lui-même dans une inscription découverte en 1879. Halévy, *loc. cit.*; Vigouroux, *op. cit.*, t. IV, p. 404-419. Sans doute, Juda n'y est pas mentionné, non plus que son dieu Jahvé, mais l'attitude de Cyrus vis-à-vis des divinités étrangères nous rend très vraisemblable sa bienveillance pour le dieu des Israélites et son peuple : « Puissent tous les dieux que j'ai ramenés dans leur ville, dit Cyrus dans la même inscription, puissent-ils tous les jours devant Bel et Nabu demander la prolongation de mes jours et m'exprimer leur bienveillance... » Cf. Van Hoonacker, *Notes sur les lignes 30 sq. de l'inscription du cylindre de Cyrus*, dans les *Mélanges Charles de Harlez*, 1896, p. 325 sq.

De l'authenticité de l'édit de Cyrus ne découle pas nécessairement la vérité du retour immédiat des exilés. Pour la nier, on s'appuie surtout sur l'attitude des prophètes Aggée et Zacharie, qui « ne font jamais allusion à un événement aussi considérable que celui du retour de la captivité; ils supposent toujours, au contraire, avoir affaire aux *restes* de la nation, que la déportation chaldéenne n'avait pas atteints; ils supposent que la *Gola*, la communauté morale des exilés, vit encore dispersée loin du territoire. Les premières colonies de rapatriés n'auraient été amenées que bien plus tard par Esdras. Esd., VII sq. » Et voici comment, d'après Kosters, on aurait daté du règne de Cyrus le retour : la lecture des prophéties du Deutéro-Isaïe, où Cyrus est désigné comme l'instrument dont Jahvé devait se servir, fit naître après coup la persuasion qu'en effet c'était à Cyrus que Jérusalem était redevable de son temple rebâti, et qu'aussitôt après sa conquête, le vainqueur de Babylone avait envoyé en Judée un officier du nom de Sassabasar avec mission de relever de ses ruines le sanctuaire de Jahvé. L'existence dans la section araméenne, Esd., V-VI, des restes de deux documents, dont l'un aurait complètement ignoré une part quelconque, prise par Cyrus dans la reconstruction du temple, justifierait encore cette reconstruction de l'histoire. Cf. Van Hoonacker, *Nouvelles études*, p. 18-31; *Les douze petits prophètes*, Paris, 1908, p. 539-540. Si les prophètes Aggée et Zacharie appellent leurs compatriotes le reste du peuple ou de ce peuple, Agg., I, 12, 14; II, 2; cf. Zach., VIII, 6, 11, 12, ils n'entendent pas pour cela désigner uniquement ceux que la dépor-

tation chaldéenne de 586 avait épargnés et laissés dans le pays, car les Judéens emmenés en captivité, et ceux qui, plus tard, revinrent de l'exil, étaient, eux aussi, *un reste, le reste du peuple* d'autrefois, aussi bien et au même titre que ceux restés dans le pays; dans les anciens prophètes, l'expression s'employait couramment pour désigner le peuple de l'avenir renouvelé par l'épreuve. Van Hoonacker, *Nouvelles études*, p. 67-68. On peut trouver d'ailleurs dans Aggée une allusion au retour qui suivit de très près la chute de Babylone : tous les maux qui ont frappé récemment le peuple sont survenus, dit Jahvé, « à cause de ma maison qui est en ruines tandis que vous vous empressiez chacun pour sa maison, » Agg., I, 9, reprochant par là aux Juifs leur attitude, durant les dernières années écoulées, pendant lesquelles ils auraient été plus préoccupés de bâtir et d'installer définitivement leur propre demeure que de reconstruire le temple; n'est-ce pas la situation d'une population nouvelle, établie depuis peu dans le pays? Pour le prophète Zacharie, « loin de ne faire aucune allusion au retour de la captivité, il atteste de la manière la plus formelle qu'à son époque le grand événement venait de s'accomplir. Toute la prophétie de Zacharie le suppose. Aux c. VII-VIII, il est proclamé que le temps de l'épreuve est fini pour le peuple juif; les jours de pénitence, y compris celui qui célébrait le souvenir de la dispersion de la nation, sont changés en jours de fête ! Aux c. I-VI, le prophète célèbre la délivrance du peuple dans une série de visions prophétiques..., cette délivrance est un fait actuel, aussi bien que celui de la reconstruction du temple, aussi bien que celui du châtiment de Babylone. Enfin au c. VI, 9-15, Zacharie affirme en termes explicites que la Gola, les Juifs revenus de Babylone sont établis en Judée. » Van Hoonacker, *Nouvelles études*, p. 87-88. Cf. son commentaire de Zacharie.

b) *Reconstruction du temple.* Esd., III-IV, 5. — La seconde année du retour, Zorobabel, Josué et leurs compagnons commencèrent les travaux du nouveau temple, les fondements en furent posés et solennellement inaugurés, III, 1-8. Après avoir refusé le concours « des ennemis de Juda et de Benjamin », les rapatriés furent empêchés par les intrigues de ces derniers de continuer les travaux qui ne purent être repris qu'en la seconde année de Darius, IV, 1-5, 24. Cette représentation des premiers temps du retour est-elle exacte, n'est-elle pas plutôt une invention tendancieuse du Chroniste, contredite par le récit araméen d'Esd., V-VI, et surtout par Aggée et Zacharie?

Notons d'abord le caractère de parfaite vraisemblance intrinsèque qui distingue le récit en question. Si les exilés sont revenus en Judée, c'était pour réédifier le temple de leur dieu. L'autel qu'ils avaient élevé sur le lieu saint et auquel Aggée fait incidemment une vague allusion, II, 14, les dons que le peuple et ses chefs s'étaient empressés d'offrir témoignent du zèle dont les compagnons de Zorobabel étaient animés pour la restauration immédiate du culte. Le but assigné à l'expédition des émigrants était, d'après l'édit, conforme en cela aux données des inscriptions de Cyrus, le relèvement des murs du temple; aussi l'empressement des Juifs rapatriés à l'entreprendre est-il très naturel. Le rôle hostile attribué aux populations semi-païennes d'alentour porte, lui aussi, la marque de l'histoire; la mention d'Asarhaddon, IV, 2, « comme auteur de la colonisation de la Palestine, est en harmonie avec les renseignements fournis par les inscriptions et ne peut avoir été suggérée au narrateur que par des témoignages précis et sûrs touchant les faits qu'il raconte. » Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 544. Cf. *Nouvelles études*, p. 138 150.

Quant à la contradiction entre Esd., III et V, elle n'existe pas. La lettre adressée à Darius sait que Sassabasar, au commencement du règne de Cyrus, est venu à Jérusalem poser les fondements du temple, V, 16; la donnée de V, 1-2, au sujet de la construction du temple à la voix des prophètes Aggée et Zacharie n'est pas incompatible avec la supposition qu'il s'agit « de la reprise des travaux, de la construction de l'édifice lui-même sur les assises déjà existantes, bien que sans doute détériorées et à remettre en état après quinze ans d'interruption. » Le ℣. 1 d'ailleurs n'est pas le début du récit, ce début se trouve au verset précédent, IV, 24, lui-même à rattacher directement à IV, 1-5, dont il continue la narration interrompue par l'insertion indue de IV, 6-24, relatif à l'affaire de la reconstruction des murs.

Le témoignage d'Aggée et de Zacharie, souvent invoqué contre le caractère historique d'Esd., III ne lui est pas contraire. Au ℣. 2 du c. I d'Aggée, la parole du peuple : « le temps n'est pas encore venu de bâtir la maison de Jahvé, » peut s'entendre de la reprise des travaux, interrompus à la suite des menées hostiles des populations rivales d'alentour, qui avaient provoqué un revirement dans les dispositions du roi, d'abord favorables aux Juifs. L'occasion de reprendre l'œuvre ainsi restée inachevée ne se présente que lors de l'avènement de Darius, fils d'Hystaspe, grâce, en particulier, aux guerres qui se déchaînèrent et naturellement détournèrent l'attention de Jérusalem; les circonstances se prêtaient alors à merveille à l'accomplissement de la grande entreprise, « le moment était bien choisi quand Aggée se leva pour reprocher à ses compatriotes leurs longs retards et stimuler leur zèle. » Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 546. « Le jour de la fondation du temple, » Agg., II, 15-19, s'entend, dans la pensée du prophète, d'un terme fixé à distance dans le passé pour servir de point de départ à la considération des épreuves endurées depuis lors; c'est ce que prouve l'emploi de la particule לִבְנֹ֣ת, *lemin*, qui jamais « ne sert à introduire, dans l'ordre de l'espace ou dans celui du temps, un terme *a quo* considéré comme présent, relativement au sujet qui a la parole ou qui tient la plume. » *Ibid.*, p. 573.

Rien non plus à conclure contre la véracité d'Esd., III, d'après Zach., I, 16; VI, 12; IV, 9, ce dernier passage plaidant plutôt en faveur d'une fondation du temple antérieure à la deuxième année de Darius. Au c. VIII, 9, le prophète ne suppose pas comme date de la fondation du temple l'époque du commencement de son ministère; sans doute « les formules : *ces jours-ci, le jour où le temple a été fondé*, désignent le temps actuel *en opposition avec le temps des pères* auxquels les anciens prophètes avaient fait entendre leurs promesses relatives à une restauration future; » mais « on doit reconnaître que les paroles de Zacharie gardent leur signification pleine et entière dans la supposition que le temple avait été fondé dès la seconde année du retour des captifs. » *Ibid.*, p. 644.

L'identification des faits rapportés aux c. III et V d'Esdras, formant un double récit d'un même événement : la reconstruction du sanctuaire sous Darius, supprimerait, si elle était suffisamment démontrée, toute difficulté. Cf. III Esd., V, 1-6, 46 sq. Theis, *Geschichtliche und literarkritische Fragen in Esra, I-VI*, p. 68-82.

VIII. Chronologie. — Le compilateur des livres d'Esdras-Néhémie nous a donc laissé un ensemble de documents dont la valeur en permet l'emploi dans la reconstitution de l'histoire post-exilienne, non sans essayer toutefois d'établir au préalable parmi ces documents un ordre chronologique. Il est bien évident, en effet, que la suite des événements, telle qu'elle appa-

raît dans la distribution actuelle du livre, ne saurait répondre tout à fait à la réalité. La constatation du fait est particulièrement facile pour les c. IV-VI d'Esdras. Les premiers versets 1-5 racontent les difficultés suscitées aux Juifs par leurs adversaires dans la reconstruction du temple sous Cyrus, et l'impossibilité de reprendre l'œuvre, interrompue à la suite de ces difficultés, avant le règne de Darius Ier (521); les versets suivants 6-23 relatent de nouvelles intrigues auprès de Xerxès (Assuérus) (485-465) et d'Artaxerxès (465-424) dans le but d'empêcher le relèvement des murs de Jérusalem; avec IV, 24, reprend le récit de la construction du temple, la seconde année de Darius (520); la sixième année de ce roi, tout est terminé grâce aux ordres de Cyrus, de Darius et d'Artaxerxès, VI, 14. Il y a donc erreur ou sur les noms des rois sous lesquels se déroulent ces événements ou sur la suite de ces mêmes événements. L'histoire des missions d'Esdras et de Néhémie soulève de nombreuses difficultés, provenant sans doute d'erreurs chronologiques dans la disposition actuelle des récits : quels furent les rapports des deux personnages, pourquoi les Mémoires de l'un gardent-ils le plus profond silence sur l'œuvre de l'autre, etc.? La chronologie toute différente du IIIe livre d'Esdras vient encore compliquer les problèmes. Bayer, *Das dritte Buch Esdras*, p. 96-109.

1° *Les rois Darius et Artaxerxès.* — Avant même d'aborder l'étude des rapports chronologiques des différentes parties d'Esdras-Néhémie, il importe de préciser à quels personnages exactement correspondent les noms des rois de Perse mentionnés à plusieurs reprises, car cela encore a été l'objet de nombreuses discussions et exige avant toute autre question une solution. A quel Darius, à quel Artaxerxès faut-il rapporter les événements où se trouvent mêlés leurs noms? Plusieurs rois, en effet, de la dynastie des Acnéménides ont porté ces noms et le texte biblique, en les citant, n'ajoute aucune mention qui permette de distinguer les personnages du même nom auxquels ils doivent être attribués.

La mission de Néhémie se poursuit sous le règne d'un roi du nom d'Artaxerxès. Est-ce Artaxerxès Ier (465-424) ou Artaxerxès II (405-358)? L'interprétation traditionnelle, adoptée par la majorité des critiques, en fait le premier des rois de ce nom, la découverte de papyrus araméens à Éléphantine lui a donné pleinement raison. Ed. Sachau, *Drei aramäische Papyrusurkunden aus Elephantine*, Berlin, 1907. Voici comment : Le premier de ces documents araméens, daté de l'an 17 du roi Darius (le IIe du nom), c'est-à-dire de 406, fait mention d'une lettre envoyée au nom de la communauté juive, résidant à Éléphantine, à Delaiah et Chemaliah, fils de Sanaballat, gouverneur de Samarie; or, ce dernier personnage n'est autre que le Sanaballat qui est à la tête des ennemis de Néhémie pour l'empêcher de mener à bonne fin la reconstruction des murs de Jérusalem, Neh., III, 33-34; IV, 1-2 (d'après la Vulgate, IV, 1-2, 7-8), la 20e année d'Artaxerxès; donc l'Artaxerxès dont la 20e année marque le commencement des événements où se trouvent mêlés Néhémie et Sanaballat, le père des destinataires de la lettre, ne saurait être qu'Artaxerxès Ier (465-420), et ainsi le début de la mission de Néhémie est fixé à 445. Le même papyrus cite encore une autre lettre envoyée à Jehokhanân, le grand-prêtre, et à ses confrères les prêtres de Jérusalem. Lors de son premier séjour dans la capitale de Juda, Néhémie s'y rencontra avec Éliasib, le grand-prêtre, Neh., XIII, 4, qui était le père, Neh., XII, 22, ou plus probablement le grand-père de Jehokhanân (Johanan), car Éliasib engendra Joïada, qui engendra Jonathan, Neh., XII, 10, le même que Jehokhanân, ou peut-être son fils, « un anneau de cette généalogie, trop courte pour le laps de temps qu'elle doit couvrir, » ayant « pu être omis à cause de la ressemblance des noms. » Lagrange, *Les nouveaux papyrus d'Éléphantine*, dans la *Revue biblique*, 1908, p. 343. Quoi qu'il en soit, ce rapprochement entre Néhémie et le père ou le grand-père de Jehokhanân, mentionné dans le document araméen de 406, confirme la conclusion précédemment obtenue : Néhémie, gouverneur de Jérusalem la 20e année d'Artaxerxès Ier, 445. A cette époque, « la maison de Dieu » était déjà relevée de ses ruines, Neh., VI, 10, 11; XIII, 4 sq., elle l'avait été sous le grand-prêtre Josué, grand-père d'Éliasib, Neh., XII, 10, le contemporain de Néhémie; ainsi donc le Darius qui permit la reconstruction du temple et en vit l'achèvement la sixième année de son règne, est Darius Ier, fils d'Hystaspe, 521-485, contrairement à l'opinion de Haneberg, Imbert, Howorth, qui tiennent pour Darius II, 423-405. La mention d'Artaxerxès (I), Esd., VI, 14, pourrait faire difficulté, si elle n'était une glose (Siegfried, Bertholet), ou plutôt une écriture fautive d'un copiste maladroit. Theis, *op. cit.*, p. 37-39. On ne saurait non plus objecter la mention de Xerxès (485-465) et d'Artaxerxès (465-424) au c. IV d'Esd., 6-23; de l'avis de la grande majorité des critiques, ce passage où il s'agit du relèvement des murs de Jérusalem est hors de sa place naturelle et interrompt violemment le récit de la construction du temple, Esd., III, IV, 1-5, 24, V, VI; il est à placer immédiatement avant les Mémoires de Néhémie et ainsi le Darius du c. V est le même que celui de IV, 1-5, à savoir Darius Ier. A l'encontre de l'opinion commune, Theis voit, dans les versets 6-23 du c. IV, le récit de la construction du temple; les noms de Xerxès et d'Artaxerxès, qui pourraient faire difficulté, sont à rejeter, le dernier comme une glose très tardive, le premier pour faire place à celui de Cyrus, nom donné parfois à l'Achéménide qui régna de 485 à 465, ce qui amena la confusion entre lui et Cyrus le libérateur. Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VI, 1; Theis, *op. cit.*, p. 39-55.

2° *Sassabasar-Zorobabel.* — Ces premiers jalons chronologiques posés : Darius Ier (521-485) le contemporain de la reconstruction du temple, et Artaxerxès Ier (465-424) le contemporain de Néhémie, il reste à déterminer l'ordre de succession des événements. Comment, dès le début, se représenter l'histoire du retour et des premières tentatives de restauration? Deux noms dominent tous les autres, ceux de Sassabasar (Scheschbaṣṣar), le prince de Juda, venu à Jérusalem pour rebâtir le sanctuaire de Jahvé, et de Zorobabel, revenu en Judée à la tête des émigrants; l'ordonnance du récit est telle qu'on s'est posé la question de l'identité ou de la distinction des personnages ainsi désignés. Pour l'identité, on produit les raisons suivantes : tous deux sont princes de Juda, l'un parce qu'il en a expressément le titre, Esd., I, 8, l'autre parce qu'il est petit-fils du roi Jéchonias, I Par., III, 18-19; Sassabasar est présenté comme le chef des émigrants, envoyé par Cyrus; Zorobabel apparaît à la tête des caravanes de rapatriés, Esd., II, 1; il est l'organisateur de la communauté, II, 63, le représentant de l'autorité dans ses rapports avec les populations d'alentour, IV, 2 sq.; à l'un et à l'autre est attribuée la pose des fondements du temple, V, 16; III; Zach., IV, 9; Sassabasar a reçu de Cyrus le titre de peḥa, gouverneur, Esd., V, 14, en l'an 2 de Darius; Zorobabel est lui aussi gouverneur, Agg., I, 1, et il l'est depuis un certain temps déjà, puisque ni le satrape Thathanaï, ni le roi Darius ne semblent le connaître. Esd., V, 10. Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 543. L'usage de deux noms pour un seul personnage s'expliquerait ainsi Sassabasar est le nom babylonien du prince juif; « Schamasch ou Sin protège le fils ou le prince » en est le sens exigé

par les mots qui le composent : Schamasch-bal (ou bil)-uṣur, ou bien d'après la forme du nom dans la Bible grecque : Sin-bal-uṣur; ce nom ne lui a donc pas été donné par ses compatriotes, qui, on le comprend, le désignaient sous un autre nom, celui de Zorobabel, dont l'étymologie reste incertaine. Fischer, *op. cit.*, p. 24-30. Contre cette identité plusieurs objections ont été formulées : la dualité même des noms, un passage d'Esd., v, 2, où, après mention de Zorobabel il est parlé de Sassabasar, 14, comme d'un personnage différent, un autre, I Par., III, 18 sq., où Zorobabel, est distingué par sa généalogie même de Sennéser, le même, croit-on, que Sassabasar. Elles ne paraissent pas insolubles. Van Hoonacker, *Zorobabel et le second temple*, Gand et Leipzig, 1892 (extrait du *Muséon*, 1891); *Notes sur l'histoire de la restauration juive*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 7-10; *Dictionnaire de la Bible*, art. *Sassabasar*.

La chronologie des événements, rapportés aux c. III-VI, est suffisamment établie par ce qui a été dit plus haut sur la valeur historique de ces récits.

3° *Esdras-Néhémie ou Néhémie-Esdras.* — Au c. VII commencent les Mémoires d'Esdras et aussi la question des rapports de leur auteur avec Néhémie. Si l'ordre des faits répond à celui des documents, Esdras est venu à Jérusalem la 7e année d'Artaxerxès Ier, 13 ans avant Néhémie; c'est l'opinion traditionnelle. Dans un mémoire dont le titre énonce la thèse : *Néhémie et Esdras, nouvelle hypothèse sur la chronologie de l'époque de la restauration juive*, Louvain, 1890, Van Hoonacker a cru pouvoir l'abandonner, maintenant la 20e année d'Artaxerxès Ier, 445, pour le retour de Néhémie, mais faisant descendre celui d'Esdras à la 7e année d'Artaxerxès II, en 398, d'accord sur ce dernier point avec de Saulcy, *Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie*, Paris, 1868; Havet, *La modernité des prophètes*, dans la *Revue des deux mondes*, 1889, t. XCIV, p. 799; Imbert, *Le temple rebâti par Zorobabel*, dans le *Muséon*, 1888-1889. A l'appui de la « nouvelle hypothèse », et en réponse aux contradicteurs, parurent successivement : *Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II, réponse à un mémoire d'A. Kuenen*, Gand et Leipzig, 1892; *Nouvelles études sur la restauration juive après l'exil de Babylone*, p. 151-310; *Notes sur l'histoire de la restauration juive après l'exil*, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 5-26, 175-199. Si la majorité des critiques ne s'est pas ralliée aux conclusions de ces travaux, auxquels J. Wellhausen, A. Kuenen, J. Nikel, J. Fischer, entre autres, n'ont pas ménagé leurs attaques, d'autres en reconnaissent le bien-fondé, du moins en ce qui regarde l'antériorité de la première mission de Néhémie sur celle d'Esdras; ainsi W. H. Kosters, T. K. Cheyne, Meignan, Lagrange, Pelt, Gigot. Voici d'ailleurs les principaux arguments invoqués par Van Hoonacker. A la nouvelle des malheurs de Jérusalem, Néhémie demande au roi l'autorisation de retourner dans la ville de ses pères pour en relever les murs, Neh., II, 5; ni lui, ni le roi ne semblent soupçonner l'existence en Judée d'un dignitaire juif, chargé de pleins pouvoirs pour l'administration des affaires, et qui, par conséquent, aurait été tout désigné pour l'œuvre dont Néhémie sollicite l'entreprise. A Jérusalem, même ignorance, les étrangers, alors tout-puissants, n'y connaissant point d'homme capable de « procurer le bien des enfants d'Israël. » Neh., II, 10. — Dans le récit de ses débuts dans la capitale de Juda, Néhémie ne fait aucune allusion à Esdras, pas même au c. III, où il donne les noms de ses coopérateurs, silence qui paraît bien incompatible avec la nomination d'Esdras quelques années auparavant au titre d'administrateur en chef de toutes les affaires juives. — En 458, les murs de la ville sainte n'étaient pas encore relevés de leurs ruines; n'est-il pas, dès lors, extraordinaire de voir Esdras ne point partager les préoccupations de ses compatriotes sur la reconstruction de l'enceinte, Esd., IV, 11-22, ne faisant aucune demande, aucune tentative à ce sujet? D'autre part, dans la confession des infidélités du peuple, Esd., IX, 9, l'allusion aux murs en Juda et à Jérusalem, qu'on l'entende au propre ou au figuré, ne se conçoit guère que dans l'hypothèse d'une restauration déjà faite de l'enceinte de la ville, dans l'hypothèse donc de la venue et de l'œuvre de Néhémie, antérieures à celles d'Esdras. — Repeupler Jérusalem fut une partie de la tâche du gouverneur envoyé en 445, Neh., XI, 1-2; or, Esdras aurait trouvé, quelques années plus tôt, une ville habitée : les chefs de familles sacerdotales, lévitiques et laïques y résidaient, une foule immense s'y rencontrait à l'heure du sacrifice du soir, Esd., VIII, 29; X, 1; n'est-ce pas que Néhémie avait déjà rendu à la capitale ses murs, ses maisons et ses habitants? Cf. Eccli., XLIX, 13. — L'état lamentable dans lequel se trouvait le culte, au milieu du Ve siècle, témoin le prophète Malachie et les réformes entreprises par Néhémie, Neh., X, 32 sq., ne se comprendraient pas après la mission d'Esdras, chargé de présents par le roi et ses ministres, comblé de faveurs et de privilèges pour le temple et le service divin, Esd., VII; ou bien il faudrait conclure à un échec complet et rapide de la restauration du culte, échec invraisemblable si l'on remarque que cette partie des Mémoires d'Esdras, VII, 12-28, a dû être écrite en même temps que l'ensemble, c'est-à-dire quelques années au moins après le retour du scribe, alors que l'insuccès aurait dû lui faire taire la relation d'espérances si promptement déçues. Esd., VII, 27. — La désorganisation de la communauté juive, résultant de l'invasion et de la prépondérance des éléments étrangers, au moment de l'arrivée du nouveau gouverneur de Jérusalem, Neh., premiers chapitres, ne se conçoit pas davantage « comme suite immédiate à la mission officielle et à l'œuvre d'Esdras. Esd., VII-X. » — L'attitude des deux personnages dans la question des mariages mixtes « constitue à elle seule une preuve sans réplique, que les faits racontés, Esd., VII-X, arrivèrent à une époque plus récente » que ceux racontés, Neh., I sq. A son premier séjour, Néhémie, qui ne manque aucune occasion de condamner les agissements blâmables dont il est témoin, n'a pas un mot pour désapprouver ces mariages, il en parle d'une façon qui ne permet pas de croire qu'ils fussent alors défendus. Neh., VI, 17-19. Plus tard seulement, dans l'assemblée générale, tenue après la reconstruction du mur, on étendit à tous les étrangers la loi deutéronomique, portant défense des mariages entre Juifs et Cananéens, Neh., X, 30; aussi venant pour la seconde fois à Jérusalem, Néhémie blâma et punit sévèrement les violateurs de l'engagement, alors contracté, relativement aux mariages mixtes. Neh., XIII, 23-29. Aux premiers temps d'Esdras, de telles unions ne sont pas rares, mais on les tient pour contraires à la Loi, et du consentement unanime de la communauté, elles doivent être rompues, celles-là même contractées depuis longtemps. Esd., X. Cette réforme radicale opérée par le scribe n'apparaît-elle pas comme l'aboutissant de la campagne commencée par Néhémie? — La situation respective des deux personnages dans la grande assemblée de Jérusalem, Neh., VIII sq., n'est pas moins significative. Le rôle d'Esdras, si on laisse de côté la glose : καὶ εἶπεν Ἔσδρας de la version grecque, Neh., IX, 6, et l'interpolation probable de VIII, 9, portant mention du scribe et des lévites, se ramène à la simple lecture de la Loi. Tout autre est le rôle de Néhémie : à lui il faut faire remon-

ter la convocation de l'assemblée, Neh., v, 7, à lui en revient la présidence, VIII, 9, à lui encore incombe le souci d'assurer la fidèle observation des résolutions prises, XIII, 8 sq., son nom enfin est en tête de la liste des familles signataires de l'alliance conclue entre Dieu et son peuple, X, 2, celui d'Esdras n'y figure pas. — Esdras paraît ainsi à ses débuts âgé de 25 à 30 ans, et, si l'on date l'assemblée des années 442-440 au plus tôt, il s'ensuivra qu'en la 7e année d'Artaxerxès II ou 398 il avait aux environs de 70 ans, âge qui répond bien au portrait que nous tracent du scribe les c. IX-X d'Esdras. — Le grand-prêtre, contemporain des deux séjours de Néhémie à Jérusalem, est Éliasib dont le petit-fils Johanan, Neh., XII, 22, se rencontre avec Esdras. Esd., X, 6. — Enfin, les données de l'histoire profane semblent, elles aussi, favorables à l'hypothèse. L'année 458 marque dans l'histoire de la Perse une période désastreuse; les défaites écrasantes essuyées par les armées du grand roi sur mer et en Égypte ne pouvaient permettre à Artaxerxès Ier de renvoyer dans sa patrie le scribe Esdras, chargé de trésors pour le temple, et autorisé à réclamer des subsides aux caisses publiques. La 7e année d'Artaxerxès II, c'est-à-dire l'époque à laquelle ce roi venait de triompher de la révolte de Cyrus le Jeune, se prête au contraire parfaitement à l'histoire du retour d'Esdras, et ainsi il n'est plus nécessaire d'attribuer au même roi, d'abord l'édit d'Esd., VII, 12-26, comblant les Juifs de faveurs, puis celui d'Esd., IV, 8-23, où ils sont très mal traités et enfin la mission de Néhémie. Van Hoonacker, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 175-199; Lagrange, *ibid.*, 1894, p. 561-585; cf. 1895, p. 186-202; 1908, p. 343, note 1. Voir aussi les raisons données par Riessler pour dater le retour de Néhémie de 538 et celui d'Esdras de 523. *Ueber Nehemias und Esdras*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1903, p. 232-245; 1904, p. 15-27, 145-153; *Wann wirkte Nehemias?* dans *Theol. Quartalschrift*, 1910, t. XCII, p. 1-6.

Ces arguments ont-ils assez de poids pour autoriser une modification si considérable dans l'histoire traditionnelle de la restauration juive et dans la disposition des livres qui la racontent? Beaucoup se refusent à l'admettre. Ils insistent sur la nature propre de la mission remplie par Esdras et Néhémie, l'une avant tout politique, l'autre avant tout religieuse, et cette distinction répondrait à bien des objections. Lesêtre, art. *Artaxerxès II*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1042-1043. Ils remarquent dans des textes relatant des faits, passés du temps de Néhémie ou avant lui, des allusions au retour d'Esdras, par exemple, dans la lettre de Rehum et Samsai, Esd., IV, 12; dans la liste des collaborateurs de Néhémie ils relèvent les noms de personnages revenus avec Esdras, entre autres Hasabias, Neh., III, 17, et Esd., VIII, 19, Hattus, Neh., III, 10, et Esd., VIII, 2, Melchias, Neh., III, 11, et Esd., X, 31, etc. Ils ne trouvent l'explication du rôle d'Esdras aux côtés de Néhémie dans l'assemblée du c. VIII de Neh., et de la demande du peuple au scribe de produire la Loi, que dans l'hypothèse d'une mission spéciale confiée à Esdras par le grand roi, et d'une partie de cette mission déjà réalisée. Esd., VII-X. J. Nikel, *Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens nach dem babylonischen Exil*, p. 151 sq.; Fischer, *Die chronologischen Fragen*, p. 69-83. Cf. Van Hoonacker, dans la *Revue biblique*, 1901, p. 5-26.

La chronologie des différents événements de l'histoire de Néhémie ne va pas non plus sans quelque difficulté. A quel moment placer les réformes religieuses relatées aux c. VIII-X? L'opinion de Schlatter, qui les reporte au temps de Zorobabel, *Zur Topographie und Geschichte Palästinas*, Stuttgart, 1893, p. 405, et celle de Kosters, qui les fait descendre jusqu'au second gouvernement de Néhémie, ne sont pas fondées. *Op. cit.*, p. 76-87. « La succession des faits, telle qu'elle se présente dans le récit actuel, est naturelle, et le déplacement exige des prétendues altérations du texte ou se fonde sur des hypothèses gratuites. » Mangenot, art. *Néhémie*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. IV, col. 1572. Cf. Van Hoonacker, *Nouvelles études*, p. 204-254. Le récit de la dédicace des murs, Neh., XII, 27-46, n'est pas à reporter avant la désignation des habitants de Jérusalem, XI, Nikel, *op. cit.*, p. 196-218; la dédicace a fort bien pu suivre les réformes religieuses et civiles.

IX. Enseignements doctrinaux et moraux. — La période correspondant aux livres d'Esdras-Néhémie est très importante au point de vue de l'histoire religieuse d'Israël, c'est celle des origines du judaïsme; plusieurs problèmes intéressants s'y rattachent, entre autres celui de l'influence des religions de la Perse et de Babylone sur la religion de Jahvé, et celui de la détermination du code de lois promulgué solennellement par Esdras. Neh., VIII. L'étude de ces problèmes ne saurait rentrer dans le cadre de cet article; nous indiquerons seulement les quelques données religieuses relevées dans les livres d'Esdras-Néhémie.

1° *Dieu.* — La toute-puissance de Jahvé se traduit dans les titres qui accompagnent son nom : le grand Dieu, Neh., VIII, 6; Esd., V, 8; le Dieu du ciel, grand et redoutable, Neh., I, 5; le créateur du ciel et de la terre, dont le nom est au-dessus de toute louange, Neh., IX, 6. Son autorité dépasse les limites d'Israël; Nabuchodonosor et Cyrus ne sont que des instruments au service de sa volonté pour la ruine ou la délivrance de son peuple, Esd., V, 11; I, 1; les étrangers, d'ailleurs, et les rois vainqueurs eux-mêmes lui rendent hommage : « Jahvé, le Dieu du ciel, m'a donné, dit Cyrus, tous les royaumes de la terre, et il m'a commandé de lui bâtir une maison à Jérusalem. » Esd., I, 2. Darius n'ignore pas la souveraineté et l'autorité du Dieu d'Israël, qu'on ne saurait impunément méconnaître. Esd., VI, 12. Sa justice, en effet, se manifeste dans le châtiment de celui qui manque à sa parole, Neh., V, 13, et dans la fidélité avec laquelle il tient lui-même sa propre parole. Neh., IX, 8.

Créateur du ciel et de la terre, maître des empires, Jahvé est aussi le Dieu d'Israël, Esd., I, 3; IV, 1; V, 1; VI, 21-22; résidant à Jérusalem, Esd., I, 3; II, 68; ses interventions en faveur de son peuple ont été innombrables dans le passé, Neh., IX, 7 sq., elles continuent, Esdras, Néhémie, tous les Juifs se sentent protégés par la main bienfaisante de leur Dieu, Esd., VII, 9-10, 28; VIII, 18, 31; Neh., II, 8, 18; avec lui son peuple n'a rien à craindre de ses ennemis, Neh., IV, 14; Jahvé lui-même combattra, Neh., IV, 20, pour anéantir leurs desseins. Neh., IV, 15. Cependant, à cause des iniquités d'Israël, il l'a livré à l'étranger, Esd., IX, 7-13, car c'est un Dieu juste, mais non moins miséricordieux et clément, Neh., IX, 31; il ne l'a pas abandonné, Esd., IX, 9; il en a sauvegardé quelques-uns, les épargnant plus que ne méritaient leurs iniquités, Esd., IX, 13; sa miséricorde pour Israël subsiste à jamais, Esd., III, 11; il est lent à la colère et riche en bonté. Neh., IX, 17.

2° *Les devoirs d'Israël envers Dieu.* — 1. *La fidélité.* — La communauté juive doit reconnaître son Dieu par le culte exclusif qu'elle lui rendra, rien de ce qui pourrait lui porter atteinte ne doit être toléré. Les rapatriés avaient rapporté de l'exil l'horreur de toute immixtion étrangère dans leur religion, tandis que ceux qui étaient restés en Juda, par leurs alliances avec leurs voisins, avaient compromis la pureté du culte; désormais tout contact avec les non-Juifs devra être évité, à ces derniers il n'appartient pas de concourir à la construction de la maison de Dieu, « nous

la bâtirons nous seuls à Jahvé, le Dieu d'Israël, » disent Zorobabel, Josué et les chefs de famille. Esd., IV, 3. Ceux qui ont pris des femmes étrangères devront les renvoyer et des mesures rigoureuses sont adoptées pour garantir la pureté du judaïsme, représentée par ceux qui revinrent de la captivité. Esd., X. Les difficultés nombreuses, conséquence de cette attitude intransigeante vis-à-vis de l'étranger, n'arrêtent point le zèle des réformateurs, ils ne failliront point à leur mission, les pressantes exhortations d'Aggée et de Zacharie feront aboutir, malgré tout, la reconstruction du temple, l'énergie et la persévérance d'Esdras et de Néhémie assureront une observation plus stricte de la Loi. La réorganisation du culte y contribuera pour sa bonne part.

2. *Le culte.* — Les différentes catégories de ministres, prêtres, lévites, chantres, portiers, nathinéens, ont toutes leurs fonctions spéciales; pour les prêtres, leur origine doit être rigoureusement établie d'après les registres généalogiques, sous peine d'être rejetés du sacerdoce comme impurs. Esd., II, 62; Neh., VII, 61. Les fêtes sont célébrées solennellement, fête de la Dédicace et des Tabernacles, néoménies, sabbats; tous doivent s'imposer l'obligation de payer un tiers de sicle chaque année pour le service de la maison de Dieu, pour les pains de proposition, le sacrifice perpétuel, les choses consacrées et les sacrifices d'expiation. Neh., X, 32, 33.

Aux sacrifices du temple, aux purifications légales, le fidèle adorateur de Jahvé joint la prière, le jeûne, l'humble aveu de ses iniquités, Neh., I, 4, 6, 7; IX, 2, 3; il sait que les ordonnances de son Dieu font vivre ceux qui les mettent en pratique, et que la souffrance est une expiation. Neh., IX, 29, 32. La confiance en Dieu, la générosité, le désintéressement sont autant de titres à la faveur divine, le gouverneur de Jérusalem les revendique dans l'accomplissement de son œuvre. Neh., VI, 9; XIII, 14, 22, 31. Cf. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte*, Fribourg, 1899, p. 332-341.

3° *La Loi.* — L'expression authentique des ordres d'en haut se trouve dans la Loi de Moïse; elle est la règle qui s'impose à tous pour garantir la fidélité à Jahvé, aussi est-elle lue à tous pour être entendue et comprise de tous. Neh., VIII. Il ne s'agit en aucune façon, dans ce passage, « de la première promulgation d'un code quelconque. Non seulement Esdras, qui devait atteindre l'apogée de sa carrière une quarantaine d'années plus tard, ne pouvait être investi, lors du premier séjour de Néhémie à Jérusalem, d'une autorité suffisante, pour paraître en promulgateur de lois, mais la teneur même du récit de Neh., VIII, proteste contre l'abus qu'on en a fait. Il n'est décrit ici autre chose qu'une lecture solennelle du livre de la Loi, en conformité avec les usages traditionnels dans les assemblées juives. » Van Hoonacker, *Les douze petits prophètes*, p. 699-700.

X. Commentaires. — Ni les Pères grecs ni les Pères latins n'ont commenté les livres d'Esdras-Néhémie. Le Vénérable Bède le premier l'a fait dans l'ouvrage intitulé : *In Esdram et Nehemiam prophetas allegorica expositio*, *P. L.*, t. XCI, col. 807-924. Peu étudiés durant le moyen âge, Esdras et Néhémie ont été l'objet de quelques commentaires spéciaux, citons entre autres à partir du XVI^e siècle : Sanchez, *Commentarius in libros Ruth, Esdræ, Nehemiæ*, Lyon, 1628; A. Crommius, *In Job..., Esdram, Nehemiam*, Louvain, 1632; N. Lombard, *In Nehemiam et Esdram, commentarius litteralis, moralis, allegoricus*, Paris, 1643; L. Mauschberger, *In libros Paralipomenorum, Esdræ, Tobiæ*, Olmutz, 1758; E. Bertheau, *Die Bücher Ezra, Nehemia und Esther*, Leipzig, 1862; réédité par V. Ryssel 1887; Ad. Kamphausen, dans Ch. J. Bunsen, *Vollständiges Bibelwerk für die Gemeinde*, Leipzig, 1865, t. I, fasc. 3; F. C. Keil, *Biblischer Commentar über die nachexilischen Geschichtsbücher : Chronik, Esra, Nehemia und Esther*, Leipzig, 1870; G. Rawlinson, *Ezra, Nehemiah*, Londres, 1873; H. J. Matthews, *Commentary on Ezra and Nehemiah*, édité par R. Saadjah, Oxford, 1882; F. W. Schultz, *Die Bücher Esra, Nehemia und Esther*, Bielefeld et Leipzig, 1876, dans J. P. Lange, *Theol. homilet. Bibelwerk;* S. Œttli et J. Meinhold, *Chronik, Esra und Nehemia*, Munich, 1889, dans Zöckler-Strack, *Kurzgef. Kommentar;* W. Adeney, *Ezra, Nehemiah and Esther*, Londres, 1893; H. E. Ryle, *The books of Ezra and Nehemiah*, Cambridge, 1893, dans *Cambridge Bible for schools;* Reuss, *Chronique ecclésiastique de Jérusalem*, Paris, 1878, dans la *Bible*, t. VI; H. Guthe et L. W. Batten, *The books of Ezra and Nehemiah*, Leipzig, 1901, dans l'édition polychrome de P. Haupt; D. C. Siegfried, *Esra, Nehemia und Esther*, Gœttingue, 1901, dans Nowack, *Handkommentar zum A. T.;* A. Bertholet, *Die Bücher Esra und Nehemia*, Tubingue et Leipzig, 1902, dans K. Marti, *Kurzer Hand-Commentar zum A. T.;* Jahn, *Die Bücher Esra (A und B) und Nehemja*, Leyde, 1909; T. W. Davies, *Ezra, Nehemiah and Esther*, dans *The Century Bible*, Londres, 1910; H. E. Ryle, *Ezra and Nehemiah*, Cambridge, 1911. Parmi les catholiques, Vatable, dans le *Cursus completus* de Migne, t. XII; B. Neteler, *Die Bücher Esdras Nehemias und Esther aus dem Urtext übersetzt und erklärt*, Munster, 1877; 1908; Clair, *Esdras et Nehemias*, Paris, 1882; Fillion, *Le livre d'Esdras, Le livre de Néhémie*, dans la *Sainte Bible commentée*, Paris, 1891, t. III; M. Seisenberg, *Esdras, Nehemias und Esther*, Vienne, 1901, dans *Kurzgef. wissenschaftl. Commentar zu den heil. Schrift. des A. T.*

F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12^e édit., Paris, 1906, t. II, p. 158-168; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1887, p. 351-370; F. E. Gigot, *Special Introduction*, New-York, Cincinnati, Chicago, 1903, t. I, p. 317-336; H. Cornill, *Einleitung in das Alte Testament*, 3^e édit., Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 128-136; Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, Édimbourg, 1898, p. 540-554; trad. Rothstein, Berlin, 1896, p. 576-592; H. Strack, *Einleitung in das Alte Testament*, 6^e édit., Munich, 1906, p. 164-166; G. Wildeboer, *Die Literatur des Alten Testaments*, trad. allemande, 2^e édit., Gœttingue, 1906, p. 404-420; L. Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, Lausanne, 1906, t. II, p. 380-400; A. H. Sayce, *Introduction to the books of Ezra, Nehemiah and Esther*, Londres, 1885; 5^e édit., 1909; en général, les introductions à l'Ancien Testament. F. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. *Esdras (Premier livre d')*, t. II, col. 1929-1943; *Néhémie (Livre de)*, t. IV, col. 1565-1579; Hastings, *A Dictionary of the Bible*, art. *Ezra and Nehemiah*, t. I, p. 821-824; Cheyne, *Encyclopædia biblica*, art. *Ezra-Nehemiah*, t. II, col. 1478-1488; *The catholic encyclopedia*, t. V, p. 535-538; Hauck, *Realencyclopädie*, art. *Ezra und Nehemia*, t. V, p. 500-523; *Nehemia*, t. XIII, p. 700-705.

A ajouter aux ouvrages signalés au cours de l'article, pour la critique littéraire : Winckler, dans *Altorientalische Forschungen*, 2^e série, t. III, 2, p. 458-489; Nestle, *Esdrana*, dans *Marginalien und Materialien*, Tubingue, 1893, p. 23-31; pour la critique historique : Margraf, *Zur Aufhellung der nachexilischen Chronologie*, dans *Tüb. theol. Quartalschrift*, 1870; Nöldeke, *Aufsätze zur persischen Geschichte*, Leipzig, 1887; Rosenzweig, *Das Jahrhundert nach dem babylonischen Exil*, Berlin, 1885; Ch. Huyghe, *La chronologie des livres d'Esdras et de Néhémie*, dans la *Revue des questions historiques*, 1893, p. 5-48; Kuenen, *Die Chronologie der persischen Periode in der jüdischen Geschichte*, dans *Gesammelte Abhandlungen*, Fribourg, 1894, p. 211; Marquart, *Die Organisation der jüdisch. Gemeinde nach dem sogenannten Exil*, dans *Fundamente israelit. und jüd. Geschichte*, Gœttingue, 1896, p. 28-68; Winckler, *Die Zeit der Herstellung Judas*, dans *Altorient. Forschungen*, 2^e série, t. II, 1, p. 210-227; *Nehemias Reform*, p. 228-236; *Die Zeit von Ezras Ankunft in Jerusalem*, p. 241-244; Jampel, *Die Wiederherstellung Israels unter den Achämeniden*, dans *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, t. XLVI et XLVII; H. J. Born-

stein, *Neu aufgefundene chronologische Daten auf der Epoche Ezras und Nehemias* (en hébreu), dans *Festschrift Harkavys*, Saint-Pétersbourg, 1908, p. 63-104; G. Klameth, *Ezras Leben und Wirken*, Vienne, 1909; *Vom Ausbau des zweiten Tempels bis zum Mauerbau Nehemias* (progr.), 1909-1910. Les histoires d'Israël de Stade, Wellhausen, Cornill, Guthe.

A. Clamer.

ESPAGNE (ÉGLISE D'). Un premier article sera consacré à l'exposé de l'état religieux actuel de cette Église, et un second aux publications des sciences sacrées en Espagne.

I. ESPAGNE (ÉGLISE D'), ÉTAT RELIGIEUX. — L'Église d'Espagne mérite d'être étudiée avec quelque détail, à divers titres. D'abord, pour la grandeur de son passé et pour le rôle considérable qu'elle a joué dans l'action catholique à travers les siècles. Cet article étant consacré à la situation contemporaine, nous nous bornerons à rappeler, par une rapide esquisse historique ce qui, du passé, est rigoureusement nécessaire à l'intelligence du présent. Mais l'état actuel de l'Église d'Espagne n'est pas moins digne d'attention que sa glorieuse tradition : il offre le spectacle d'une crise religieuse, nationale, sociale et politique, qui, pour être en général mal connue et mal appréciée, n'en a pas moins une importance de premier ordre dans le monde contemporain. Enfin, la solution de cette crise historique n'intéresse pas seulement une des plus belles provinces du catholicisme : les nouvelles nations latines de l'Amérique, politiquement libérées de l'Espagne, s'ouvrent chaque jour davantage à son influence morale; de la valeur du catholicisme en Espagne dépendra pour une bonne part la qualité de la civilisation dans ce Nouveau Monde.

Nous devons dire tout de suite que la documentation n'est pas aujourd'hui en rapport avec l'importance d'un tel sujet, et c'est sans doute un des signes de la crise actuelle. Il n'existe pas de publication d'ensemble; il existe peu de publications partielles traitant de questions importantes. En revanche, l'obligeance est extrême chez les membres du clergé pour renseigner; mais cette obligeance elle-même est quelque peu gênée par le manque de documents précis, en particulier de statistiques. Enfin, le régionalisme, si accusé en Espagne, rend ici particulièrement imprudentes les généralisations et illusoires les moyennes.

Puisse cet essai, forcément incomplet, susciter du moins, en donnant un aperçu de la grandeur du sujet, les collaborations multiples qui, seules, pourront édifier un monument digne de l'Église d'Espagne ! — I. Aperçu historique du rôle de l'Église d'Espagne. II. Composition actuelle. III. L'Église d'Espagne et la nation espagnole. IV. L'Église et l'État espagnol. V. L'Église d'Espagne et la société espagnole. VI. L'Église d'Espagne et l'Église universelle.

I. Aperçu historique du rôle de l'Église d'Espagne. — On peut, pour plus de clarté, distinguer quatre périodes dans l'histoire religieuse de l'Espagne : 1° la période primitive et l'établissement du christianisme; 2° le moyen âge et la formation d'une unité nationale chrétienne; 3° l'ère de l'absolutisme, des conquistadors et de la politique catholique; 4° l'ère du régalisme et de la révolution. Indiquons les caractères généraux de chacune de ces périodes.

1° L'Espagne primitive présente déjà certains traits que l'histoire n'a point effacés; ses habitants, les Ibères, ont le même esprit d'indépendance, le même patriotisme local que les tribus de l'Afrique du Nord; mélangés aux Celtes, ils ont produit une race de combattants admirables; la rude école de la guerre et la rudesse de leur climat ont développé chez eux une sorte de stoïcisme, la plus voisine du christianisme.

La conquête romaine, plus vigoureuse que la pénétration sémitique des Carthaginois, imposa à ces peuplades indomptables une unité superficielle, et, en Espagne plus encore qu'ailleurs, prépara le champ au christianisme.

Tout de suite, le christianisme comprit l'importance d'une telle conquête, comme en témoigne le ferme propos de saint Paul d'aller évangéliser l'Espagne, Rom., xv, 24, 28; tout de suite aussi l'Espagne mit ses vertus au service du christianisme, comme en témoignent ses martyrs, le diacre Vincent, Léocadie (Tolède), Servand et Germain de Saragosse (Cadix), Oronce et Victor (Gerona), Cucufas (Barcelone), Justus et Pastor (Alcala), Acisclus, Faustus, Janvier, Martial, Zœllus (Cordoue), Eulalie (Merida), les « innombrables martyrs » de Saragosse au commencement du IVe siècle, et, antérieurement, deux soldats mis à mort à Calahorra, Héméthérius et Chélidonius, antérieurement encore sous la persécution de Dèce, Fructueux, évêque de Tarragone, et ses compagnons, Augure et Euloge. A l'intérieur, l'Église s'organise activement: conciles d'Illiberis (Elvire, Grenade), 306, voir t. IV col. 2378-2397, de Saragosse, 380, Ier concile de Tolède, 400. Dès 306 nous voyons, au concile, les évêques de Léon, de Saragosse, de Merida, de Faro et d'Evora, les évêques (ou représentants) de Carthagène, Guadix, Castulo, Mentesa, Urci, Tolède, Salavia, Lorca, Basti, Cordoue, Séville, Martos, Ipagrum, Illiberis (Grenade), Malaga, etc.; « treize autres églises au moins » (dom Leclercq) sont représentées. A l'extérieur, l'Espagne fait déjà sentir une puissante influence dans l'Église universelle; Osius de Cordoue préside le concile de Nicée; l'Espagnol Théodose régularise la politique que Constantin avait inaugurée.

2° L'écroulement de l'empire romain amena en Espagne divers peuples barbares, Suèves, qui ont marqué leur influence en Galice, Vandales, qui passèrent en Afrique après avoir laissé leur nom à l'Andalousie, et surtout les Goths, ariens; ainsi, en même temps qu'elle retrouvait une possibilité d'indépendance nationale, l'Espagne perdait cette unité politique et administrative qui en est la condition et le ressort moral et relig eux qui la maintient. Mais les Wisigoths, toujours sensibles au prestige de Rome et bientôt conscients de leur faiblesse, restaurèrent dans une large mesure les lois romaines et se convertirent au catholicisme (Herménégilde, fils du roi Léovigilde, se convertit, 579, et subit le martyre, 585, mais son frère Reccarède, qui succède à Léovigilde, se convertit en 587 et entraîne la conversion de son peuple). Mais la royauté wisigothique, partie de la persécution, ne peut s'arrêter à l'alliance avec l'Église catholique et se surbordonne à elle, même dans l'administration du temporel : la réalité du gouvernement passe à l'Église qui agit surtout par les conciles de Tolède; Tolède est à la fois métropole religieuse et capitale politique, le gouvernement espagnol prend, pour très longtemps, le caractère d'une théocratie; mais l'esprit ingouvernable de la population, ravivé par l'individualisme barbare, n'est pas pour cela foncièrement modifié; l'absolutisme des rois est une apparence beaucoup plus qu'une réalité et « les conciles de Tolède donnèrent à l'Espagne le modèle de son régime parlementaire, de beaucoup le plus ancien du monde » (lord Acton).

L'invasion arabo-berbère, commencée en 711, amena en Espagne avec un nouvel afflux sémite (Arabes) un élément capable d'une très brillante civilisation, qui d'ailleurs s'est développée sur le sol de l'Espagne et n'y a point été importée par la conquête, pas plus qu'elle n'en a été exportée à la suite de la reconquête ; — d'autre part, cette reconquête, com-

mencée dans le Nord presque aussitôt après la première invasion, a substitué à l'unité administrative et gouvernementale de l'époque wisigothique une unité nationale et patriotique, plus profonde Et cela, *sans aucune intolérance religieuse;* selon la parole de l'érudit H. Ch. Lea, adversaire de l'Église catholique, l'Espagne est alors la nation « la plus tolérante du monde ». Les rapports et les échanges de toute nature entre les deux populations au cours de cette longue croisade (triomphante dès la fin du XIII^e^ siècle, parachevée à la fin du XV^e^) expliquent seuls la richesse et la grandeur du génie espagnol, tel qu'il se manifestera à l'Europe au XVI^e^ siècle.

Ainsi le christianisme, après avoir, en dépit de la géographie, donné à l'Espagne une unité, a fait d'elle une patrie.

3° En même temps que la nation espagnole, achevant la reconquête, devenait maîtresse de sa destinée, ses conquistadors découvraient les Nouveaux-Mondes; au lieu de poursuivre, par lentes et dures étapes, l'Islam en Afrique, elle christianisa les Amériques et en tira d'énormes richesses qui furent à l'intérieur un instrument d'absolutisme, à l'extérieur un instrument d'hégémonie. Par malheur, une dynastie étrangère détourna au profit de ses ambitions le magnifique effort de la nation. D'un côté s'épanouissait une admirable civilisation chrétienne, dans l'art, dans la littérature, dans les sciences morales, dans la théologie et dans la mystique, et des héros, aidés de quelques compagnons conquéraient des empires au catholicisme que la Réforme allait entamer en Europe : « autant qu'il est permis à l'homme d'apprécier par la marche des événements les voies de la divine providence, c'est vraiment par un dessein de Dieu que semble être né cet homme [Colomb]... pour réparer les désastres qui seraient infligés par l'Europe au nom catholique. » Léon XIII, *Quarto abeunte sæculo*, 26 juillet 1892. En même temps, des conquistadors du monde moral, les jésuites, très espagnols et très modernes, allaient arrêter en Europe même les ravages de la Réforme et commencer la reconquête catholique.

Mais, d'un autre côté, la maison d'Autriche sacrifiait l'évangélisation des colonies à leur exploitation et employait leurs ressources à une *politique catholique* qui compromettait le catholicisme aux yeux des nations que leurs intérêts opposaient à l'Espagne, et qui allait jusqu'aux conflits violents avec la papauté; en même temps elle faisait dégénérer, en opprimant les consciences, l'Inquisition espagnole organisée au temps des rois catholiques Ferdinand et Isabelle, pour réagir contre une longue anarchie et contre des dangers réels mais menaçant la nation plus que sa religion. Alors seulement se manifestèrent l'absolutisme et l'intolérance, qui ne sont nullement dans la tradition nationale de l'Espagne, qui n'ont été pour rien dans sa grandeur et qui sont la principale raison de ses épreuves.

Ces causes de ruine, si puissantes qu'elles fussent, ne pouvaient produire en un court délai leurs conséquences extrêmes, et la forte sève de l'Espagne chrétienne était loin d'être épuisée. Aussi, dans cette période, l'Espagne joue-t-elle un rôle à la fois très national et très universel, très brillant et très influent dans le catholicisme : le concile de Trente permet d'apprécier la valeur universelle de sa théologie.

4° Après les douloureuses étapes d'un siècle de décadence (le XVII^e^), la néfaste maison d'Autriche, épuisée, céda à une dynastie française, avec sa place, la tâche de réparer ses énormes fautes. La fierté nationale, soumise à de dures épreuves au cours de cette œuvre de réparation, avait peine à concevoir que la coïncidence de la grandeur nationale et de l'intransigeante politique catholique avait été une pure rencontre, et que, bien loin que cette politique eût été la condition préalable de cette grandeur, celle-ci seule avait permis de soutenir aussi longtemps des entreprises aussi imprudentes et aussi contraires à la fois aux traditions et aux intérêts nationaux. On ne justifie nullement, mais on explique ainsi en quelque mesure la réaction par laquelle le *régalisme* retourna les institutions du pouvoir absolu contre le clergé ou contre les directions de l'Église. Sous ce rapport, la politique royale est un acheminement à la politique de la révolution qui, par suite de la faiblesse et des fautes personnelles de plusieurs rois, allait, au cours du XIX^e^ siècle, collaborer violemment avec la dynastie à la liquidation du passé.

Le souvenir si proche de tant d'épreuves inouïes ne doit pas empêcher de voir ce qu'il y a d'impérissable dans l'œuvre de l'Espagne catholique et de discerner dès maintenant que cette œuvre est loin d'être achevée ou léguée à d'autres. Ainsi, l'Espagne a pu perdre ses colonies et les richesses qu'elle en tirait, mais selon la pensée des premiers conquistadors, de la grande Isabelle, de Las Casas, ces pays sont de grands pays chrétiens où la race conquérante et la race conquise se sont associées (ce que nulle autre nation, dans les temps modernes, n'a encore réalisé). Enfin, l'Espagne est prête à reprendre dans le monde sa mission historique dès que l'ère des révolutions sera définitivement close; elle paraît l'être depuis 1875; il dépend du patriotisme de tous les partis, de leur clairvoyance et de leur esprit de justice qu'elle le soit tout à fait. Voilà pourquoi l'importance est si grande d'étudier la situation actuelle, l'action et les ressources spirituelles de l'Église d'Espagne qui a fait la nation et lui a donné sa vitalité, et qui ne pourrait laisser quelque crédit aux erreurs révolutionnaires que par ses propres imprudences.

Il a paru (1910) une traduction espagnole de l'*Histoire ancienne de l'Église*, de Mgr Duchesne, augmentée d'une étude sur les origines chrétiennes de l'Espagne, qui n'est pas de Mgr Duchesne; dom Leclercq, *L'Espagne chrétienne*, Paris, 1906; Martin Hume, *Spanish People*, Londres; Rafael Altamira y Crevea, *Historia de España y de la civilización española*, Barcelone, t. I, 2^e^ édit., 1909; t. II, 1902; t. III, 1906; t. IV (1700-1808), 1911; H. Ch. Lea, *A history of the Inquisition of Spain*, 4 in-8°, Londres et New York, 1907; J. P. Oliveira Martius, *Historia da civilisaçao iberica*, 5^e^ édit., Lisbonne, 1909; Desdevises du Dezert, *L'Espagne de l'ancien régime*, Paris, 1897, t. II; Martin Hume, *Modern Spain*. Nous ne pouvons donner ici que des indications très générales. Il n'existe malheureusement pas une bonne histoire, claire et impartiale, de l'Église d'Espagne. Pour l'histoire actuelle de l'Église en Espagne, signalons particulièrement l'excellente chronique hebdomadaire rédigée par Máximo [M. Angel Salcedo] dans la *Lectura dominical*, revue illustrée dirigée par les jésuites, Madrid, 1911, 18^e^ année.

II. Composition actuelle de l'Église d'Espagne. — 1° *Clergé séculier.* — Le concordat de 1851 a divisé l'Espagne en neuf archevêchés, métropoles d'autant de provinces ecclésiastiques, et 46 évêchés suffragants. Ces évêchés et archevêchés sont divisés en 16361 paroisses, groupées en 1000 archiprêtrés.

L'art. 5 du concordat est ainsi conçu : « Conformément aux puissantes raisons de nécessité et de convenance qui le réclament pour la plus grande commodité et utilité spirituelle des fidèles, on fera une nouvelle division de délimitation des diocèses dans toute la Péninsule et les îles adjacentes. En conséquence, on conservera les sièges métropolitains actuels de Tolède, Burgos, Grenade, Saint-Jacques de Compostelle, Séville, Tarragone, Valence et Saragosse, et on élèvera à ce rang le siège suffragant de Valladolid.

CHEF-LIEU DU DIOCÈSE et NOMBRE D'ARCHIPRÊTRES.	CURES.						TOTAL.
	URBAINES.				RURALES.		
	De termino.	*De ascenso.*		*De entrada*			
		2e classe.	1re classe.		2e classe.	1re classe.	
Tolède.	52	247		61	1	2	363
Madrid, 18.	60	90		53	13	16	232
Ciudad-Real, 11	17	17	26	22	1	2	85
Coria, 11.	18	25	26	32	7	17	125
Cuenca, 12.	26	81		160	9	50	405
Plasencia, 12.	14	34		110	8		166
Sigüenza, 18.	27	36	159	92	26	46	386
Tarragone	18	60		60	7	5	150
Barcelone, 10.	42	108		63	6	5	224
Gerona, 6	35	43	68	98	75	54	373
Lerida, 17	21	62		82	70	22	257
Urgel, 19.	62	60	123	150	2	3	395
Tortosa, 11.	15	25	45	63	56	33	176
Vich, 10.	21	56		85	19		251 [1]
Solsona [2], 11.	15	31		87	6		152
Séville, 23.	26	67	45	127	5	14	281
Badajoz, 14	20	56		55	2	5	150
Cadiz, 16.	6	16		3	1	1	32
Cordoue, 17	41	23		58	4		125
Canaries, 5.	16	13	4	5			42
Tenerife [3], 9	9	9	13	28			59
Valence, 25	52	69	80	112	9		313
Majorque, 8	21	18	6	5	3		59
Minorque, 1	6	6		2			14
Orihuela, 11	12	12	12	21	5		60
Segorbe, 6.	13	14	16	20			68
Grenade, 16.	41	60	54	7	1		168
Almeria, 7.	13	36		38	3		110
Cartagène-Murcie, 19.	32	29	24	41			126 [4]
Jaen, 12.	26	54		39	2	4	125
Malaga, 16.	39	57		29	8		133 [5]
Guadix, 5	7	18		27	10		62
Saint-Jacques de Compostelle, 36.	29	68		684	17		798
Lugo, 40.	15	18	127	329	20	15	524
Mondoñedo, 18.	9	98	41	161	1	4	317
Oviedo, 63.	96	192		482	96	98	964
Orense, 30.	59	118		296	59	61	593
Tuy, 14	26	37		158	16	30	
Burgos, 47.	25	38	71	398	313	210	1 055
Calahorra [6], 19.	18	64		152	73	51	358
Léon, 38.	24	72		355	193	166	810 [7]
Osma, 28	12	36		233	24	37	342 [8]
Palencia, 22	24	71		141	55	41	332 [9]
Santander, 26.	42	85		212	42	44	425
Vitoria, 40.	23	69		266	246	104	708 [10]
Valladolid, 9	19	17	15	29	13		93
Astorga, 28.	12	136		178	46	107	479
Avila, 22.	44	67	88	99	15	27	340 [11]
Ségovie. 16.	10	28		226	4	11	279
Salamanque, 19.	18	23	34	170	13	24	282
Zamora, 13	26	53		134	26	29	268
Ciudad-Rodrigo [12], 12.	19	29		54	4	8	105
Saragosse, 15.	12	33	84	202	8		331
Huesca, 14.	17	31	53	67	58	33	176
Jaca, 8.	10	30		22	196	100	153
Pampelune [13], 20.	18	49		199	11	15	522
Taragona, 9	11	23		59	2	2	119
Teruel, 5.	5	18		55	13	16	82
Barbastro [14], 4.	5	15		104			153

[1] Il y a en outre 28 curés auxiliaires. — [2] Doit être réuni à Vich. — [3] Doit être réuni à celui des Canaries. — [4] En outre, 82 curés auxiliaires. — [5] En outre, 12 curés auxiliaires. — [6] Ce siège doit être transféré à Logroño. — [7] En outre, 11 auxiliaires. — [8] En outre, 7 auxiliaires. — [9] En outre, 36 auxiliaires. — [10] En outre, 52 auxiliaires. — [11] En outre, 139 curés auxiliaires. — [12] Doit être uni à Salamanque. — [13] Doit être réuni à Tudela. — [14] Doit être uni à Huesca. — Les chiffres donnés ici sont empruntés au livre de l'abbé Sendra y Domenech (voir bibliographie); on trouvera parfois des chiffres un peu différents dans l'*Annuaire pontifical catholique*, mais l'Annuaire paraît avoir confondu dans certains cas le nombre des *paroisses* et celui des *édifices* consacrés au culte. Ces chiffres sont d'ailleurs susceptibles de quelques variations, mais ils suffisent, répétons-le, à faire connaître la nature et l'importance respective des divers diocèses.

De même, seront maintenus les diocèses suffragants d'Almeria, Astorga, Avila, Badajoz, Barcelone, Cadiz, Calahorra, Canaries, Cartagena, Cordoue, Coria, Cuenca, Gerona, Guadix, Huesca, Jaen, Jaca, Léon, Lerida, Lugo, Malaga, Majorque, Minorque, Mondoñedo, Orense, Orihuela, Osma, Oviedo, Palencia, Pamplona, Plasencia, Salamanca, Santander, Segorbe, Segovia, Sigüenza, Tarazona, Teruel, Tortosa, Tuy, Urgel, Vich et Zamora.

Le diocèse d'Albarracin sera uni à celui de Teruel, celui de Barbastro à celui de Huesca, celui de Ceuta à celui de Cadiz, celui de Ciudad-Rodrigo à celui de Salamanca, celui d'Ibiza à celui de Majorque, celui de Solsona à celui de Vich, celui de Tenerife à celui des Canaries, celui de Tudela à celui de Pamplona.

Les prélats des sièges auxquels on en réunit d'autres ajouteront au titre d'évêque de l'Église qu'ils dirigeaient celui de l'Église unie.

Seront érigés de nouveaux sièges suffragants à Ciudad-Real, Madrid et Vitoria.

Le siège épiscopal de Calahorra et la Calzada sera transféré à Logroño, celui de Orihuela à Alicante, celui de Segorbe à Castellon de la Plana, quand, dans ces villes, tout sera disposé, et le transfert jugé opportun après consultation des prélats et chapitres respectifs.

Là où l'amélioration du service d'un diocèse réclamera un évêque auxiliaire, on pourvoira à cette nécessité dans la forme canonique accoutumée.

De même on établira des vicaires généraux... là où on le croira nécessaire. A Ceuta et à Tenerife seront dès maintenant établis des évêques auxiliaires.

Les réunions et transferts décidés par le concordat n'ont pas encore été tous accomplis.

Les provinces ecclésiastiques sont réparties de la manière suivante :

Tolède	Coria, Cuenca, Ciudad-Real, Madrid, Plasencia, Sigüenza.
Tarragone . . .	Barcelone, Gerona, Lerida, Solsona, Tortosa, Urgel, Vich.
Séville	Badajoz, Cadiz, Canaries, Cordoue, Tenerife.
Valence.	Majorque, Minorque, Orihuela, Segorbe.
Grenade.	Almeria, Cartagena, Guadix, Jaen, Malaga.
Saint-Jacques de Compostelle	Lugo, Mondoñedo, Oviedo, Orense, Tuy.
Burgos	Calahorra, Léon, Osma, Palencia, Santander, Vitoria.
Valladolid. . . .	Astorga, Avila, Ciudad-Rodrigo, Segovia, Salamanca, Zamora.
Saragosse. . . .	Barbastro, Huesca, Jaca, Pampelune, Teruel.

On peut donner quelque idée de l'importance relative des divers diocèses en indiquant le nombre des paroisses qu'ils contiennent. Ces paroisses se divisent en deux grandes catégories : les paroisses urbaines et les paroisses rurales, mais ces dénominations sont conventionnelles; d'après l'abbé Sendra y Domenech, sont *urbaines* les paroisses qui comptent plus de 50 fidèles.

Les paroisses urbaines sont elles-mêmes subdivisées en trois catégories : 1° paroisses *de entrada*, par où les prêtres *entrent* dans le ministère des âmes; ce sont donc, parmi ces paroisses, les paroisses de début; on y distingue trois classes; 2° les paroisses de *ascenso*, ou d'avancement, où l'on distingue deux classes; 3° les paroisses *de termino*, ou de terme, où l'on distingue encore plusieurs classes, la mieux rétribuée étant très peu nombreuse.

Les paroisses rurales se divisent en deux classes : 1° paroisses comptant moins de 25 fidèles; 2° de 25 à 50 fidèles.

Toutes ces paroisses sont groupées en archiprêtrés. Mais les archiprêtrés ne constituent pas une catégorie à part; l'évêque confère le titre d'archiprêtre aux ecclésiastiques qui ont mérité sa confiance, et qui peuvent fort bien ne pas être titulaires de la paroisse qui, pour son importance ou son illustration, sert à désigner l'archiprêtré.

Voici, par provinces ecclésiastiques et par diocèses, quelle est la répartition des paroisses. Voir tableau, col. 557-558.

Il faut mettre un peu à part du clergé paroissial les chapitres. Sans doute, les chanoines sont le clergé des églises cathédrales et collégiales, mais un clergé spécialisé, un peu différent de l'autre par ses occupations comme par sa situation sociale.

L'art. 13 du concordat de 1851 s'exprime ainsi : « Le chapitre des églises cathédrales se composera du doyen qui occupera toujours la première stalle après celle de l'évêque, de quatre dignitaires, à savoir : l'archiprêtre, l'archidiacre, le chantre et l'écolâtre, et en outre de celle de trésorier dans les églises métropolitaines, de quatre chanoines, *de officio* [chargés d'une fonction spéciale] : le magistral, le doctoral, le lectoral et le pénitencier, et du nombre de chanoines *de gratia* fixé à l'art. 17. L'église de Tolède aura deux dignitaires de plus... »

Art. 16. Outre les dignitaires et chanoines qui, exclusivement, composent le chapitre, il y aura dans les églises cathédrales des bénéficiés ou chapelains assistants...

Les dignitaires et chanoines, comme les bénéficiés ou chapelains, quoique, pour la meilleure administration de leurs cathédrales respectives, ils soient divisés en prêtres, diacres et sous-diacres, devront être tous prêtres,... et ceux qui ne le seraient pas en prenant possession de leurs bénéfices devront le devenir dans l'année.

Art. 17. Le nombre de chanoines et bénéficiés dans les églises métropolitaines sera le suivant : les églises de Tolède, Séville et Saragosse auront 28 chanoines; Tolède aura 24 bénéficiés, Séville 22, Saragosse 28.

Les églises de Tarragone, Valence et Saint-Jacques de Compostelle auront 26 chanoines et 20 bénéficiés. Les églises de Burgos, Grenade et Valladolid auront 24 chanoines et 20 bénéficiés.

Les églises suffragantes auront respectivement... etc.

Voici, en fait, et sous forme de tableau, quelle était en 1901 la composition des chapitres et le nombre des bénéficiés. Voir tableau, col. 561-562.

Il faut citer, en outre, un certain nombre de chapitres de collégiales dont les principales sont, d'après l'art. 21 du concordat :

	Abbés	Chanoines	Bénéficiés
Alcala de Henarès (diocèse de Madrid).	1	10	8
Jerez de la Frontera (— Séville).	1	10	6
Sacro Monte (à Grenade même)	1	14	6
N. D. de Covadonga (diocèse d'Oviedo) .	1	10	6
Logroño [1] (— Calahorra).	1	10	6
Saint-Isidore (à Léon même)	1	10	6
Loria (diocèse d'Osma)	1	10	6
La Granja (— Segovia)	1	10	6
Albarracdin (— Teruel)	1	10	6

[1] Logroño doit d'ailleurs remplacer Calahorra comme siège de l'évêché.

Quelques chiffres manquent à ce tableau; d'autres peuvent se trouver aujourd'hui légèrement inexacts; ce qui apparaît, c'est que l'ensemble des chanoines et bénéficiers forme un groupe d'environ 2000 ecclésiastiques, qui ne se confond pas complètement avec le reste du clergé séculier, qui, nous le verrons, se distingue par sa haute culture, mais dont l'action, gênée par ses fonctions mêmes, ne répond pas à cette haute culture et au travail dépensé pour l'acquérir. Il y a de ce côté de belles forces non encore pleinement utilisées.

2° *Clergé régulier.* — D'après le recensement de

	DIGNITAIRES.	CHANOINES.	BÉNÉFICIÉS.
Tolède	8	20	20
Madrid	5	15	20
Ciudad-Real	5	11	
Coria	5	11	
Cuenca	5	13	15
Plasencia	5	11	12
Sigüenza	5	11	12
Tarragone	6	20	20
Barcelone	5	15	16
Gerona	5	11	12
Lerida	5	11	12
Tortosa	5	11	12
Vich	5	11	12
Solsona [1]	1	10	6
Séville	7	22	22
Badajoz	5	13	14
Cadiz	5	15	16
Cordoue	5	15	16
Canaries	5	11	12
Tenerife	5	11	12
Valence	6	20	20
Majorque	5	11	12
Minorque	5	11	12
Segorbe	5	11	12
Grenade	6	17	20
Almeria	5	11	12
Cartagène-Murcie	5	13	14
Jaen	5	13	18
Malaga	5	18	16
Guadix	5	11	12

[1] Le chapitre de ce diocèse, qui doit être uni à celui du diocèse de Vich, est composé comme un chapitre collégial. Voir plus loin.

	DIGNITAIRES.	CHANOINES.	BÉNÉFICIÉS.
St.-Jacques de Compostelle	6	20	20
Lugo	5	13	14
Mondoñedo	5	11	12
Oviedo	6 [1]	15	16
Orense	5	11	12
Tuy	5	11	12
Burgos	6	18	20
Calahorra	5	13	14
Léon	5	15	16
Osma	5	11	12
Palencia	5	13	14
Santander	5	13	14
Vitoria	5	11	12
Valladolid	6	18	20
Astorga	5	11	12
Avila	5	11	12
Segovia	5	11	12
Salamanque	5	13	14
Zamora	5	11	12
Ciudad-Rodrigo [2]	1	10	6
Saragosse	7 [3]	24	28
Huesca	5	11	12
Jaca	5	11	12
Pampelune [4]	5	13	14
Taragona	5	11	12
Teruel	5	11	12
Barbastro [5]	1	10	6

[1] A remarquer ce chiffre ; le chapitre d'Oviedo a un dignitaire de plus que les chapitres de même classe : c'est l'abbé de Covadonga.
[2] Ce chapitre doit devenir chapitre collégial, quand le diocèse sera effectivement supprimé.
[3] Il y a un archiprêtre pour chacune des deux cathédrales.
[4] Doit être réuni à Tudela, qui possède une collégiale.
[5] Déjà organisé comme une collégiale, doit être uni à Huesca.

1900, il y aurait eu à cette date, en Espagne, 12 142 religieux et 42 596 religieuses, soit, au total, 54 738 réguliers, sur 18 753 206 habitants.

D'après le *Statesman's Year Book*, il y aurait eu en Espagne, en 1907, 50 670 religieux sur 19 712 285 habitants, soit 26 religieux sur 10 000 habitants (la proportion serait en Belgique de 52 (1907), en France de 47 (1901, avant la persécution), en Angleterre et Galles de 30 (1908), en Irlande de 27 (1908), en Allemagne de 29 (1905), plus forte dans toutes ces nations qu'en Espagne.

La différence entre les deux chiffres que nous avons cités montre la difficulté d'établir une statistique rigoureusement exacte; car, s'il est naturel que le chiffre ait varié de 1900 à 1907, il paraît peu vraisemblable, à la suite de l'entrée en Espagne d'assez nombreuses congrégations françaises, que cette variation ait été une diminution. Quoi qu'il en soit, il y a lieu d'admettre qu'il y a en Espagne un peu plus de 50 000 réguliers, dont plus des trois quarts sont des femmes.

3° *Catholiques pratiquants.* — Les éléments que nous venons de passer en revue représentent la partie ecclésiastique de l'Église, et la partie dont il est relativement aisé de connaître l'attitude et les sentiments.

Il est infiniment plus difficile de connaître le nombre des laïques qui sont catholiques réellement et non pas seulement à l'état civil et d'apprécier les rapports du clergé et des laïques. Et ici se pose naturellement la question des rapports de l'Église avec la nation.

Francisco de Paula Sendra y Doménech, *Geografia eclesiastica de España*, Valladolid, 1901; Mgr López Peláez (évêque de Jaca), *El Derecho español en sus relaciones con la Iglesia*, Madrid, 1909 (abondante bibliographie); on trouvera d'assez nombreux renseignements statistiques, biographiques et parfois historiques dans l'*Annuaire pontifical catholique* de Mgr Battandier, 13e année, Paris, 1910; Joaquin Buitrago y Hernández, *Las ordenes religiosas y los Religiosos*, 1901; Máximo [M. Salcedo], *El anticlericalismo y las ordenes religiosas en España*, Madrid, 1908; R. P. Esteban Sacrest, O. P., *Catecismo doctrinal y apologetico sobre el Estado religioso*, Madrid, 1909 (assez nombreuses statistiques); *Ordo divini officii... in diœcesi matritensi-complutensi*, 1910; *Relación de las comunidades de religiosas existentes en la diocesis de Madrid-Alcala*, 1910; *Del excesivo desarrollo de las ordenes religiosas en España*, Madrid, 1910.

III. L'ÉGLISE D'ESPAGNE ET LA NATION ESPAGNOLE. — Après avoir constaté le rôle primordial joué par l'Église dans la formation et dans l'unification nationales de l'Espagne, il importe de se demander si, actuellement, la nation et l'Église d'Espagne continuent à coïncider.

Et d'abord, quel est le nombre des catholiques, et quelle proportion représentent-ils dans la population ? D'après le recensement de 1900 (un nouveau recensement vient d'être fait, fin 1910), le clergé catholique séculier compte 33 403 membres, le clergé des autres cultes en compte 106. D'après ces termes de comparaison précis, mais illusoires, les dissidents ne seraient même pas, en Espagne, un sur trois cents habitants, et il resterait vrai de dire que l'Espagne est une nation catholique, sans restriction.

L'hétérodoxie n'a jamais eu grand succès en Espagne. Le protestantisme, en particulier, y a fait peu

d'adeptes, malgré les efforts tentés au XVIe siècle. Voir *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1906, t. XVIII, p. 580-587. Pourtant, sous le règne d'Isabelle II, il y eut une propagande assez active (particulièrement de 1834 à 1839, de 1840 à 1849, de 1854 à 1856); les Sociétés bibliques répandirent de nombreux exemplaires de l'Écriture sainte; après le quaker Borrow vinrent les missionnaires méthodistes du Dr Rule; ils firent peu de conversions. Menendez y Pelayo cite un ancien franciscain devenu protestant, D. Juan Calderon, et un quaker espagnol, D. L. de Usoz y Rio. Après la révolution de 1868 la propagande reprit, surtout en Andalousie; « il n'y eut pas un coin de l'Espagne où ne vînt alors un pasteur protestant ou un distributeur de Bibles » (Menendez y Pelayo). On prenait les Bibles, on ne les lisait pas. Les auteurs les moins bienveillants pour l'Église romaine constatent le peu de succès des protestants; tel Hubbard, *Histoire contemporaine de l'Espagne*, t. VI, p. 227-229; l'auteur était en Espagne au moment de la révolution. « On ne peut disconvenir que la simplicité du culte protestant ne convient guère aux populations méridionales...; le temple paraîtra toujours mesquin en face des belles cathédrales élevées par la foi du moyen âge.

« Et pourtant, c'est tout à fait au midi, parmi les caractères les plus impressionnables, sous le beau ciel d'Andalousie, que le protestantisme a fait le plus de prosélytes... Nous l'attribuons pour notre part à la présence de riches familles protestantes établies à Jerez, à Cadiz et à Malaga. Elles exercent autour d'elles un rayonnement d'autant plus étendu qu'elles disposent de plus de capitaux, à côté d'Andalous toujours imprévoyants et pauvres comme Job. » « Les minces résultats de la propagande protestante, dit de son côté H. Ch. Lea, depuis l'époque de George Borrow jusqu'à celle du pasteur Fliedner, montre combien peu le catholicisme a à craindre de tels efforts chez un peuple qui, s'il abandonne la foi de ses pères, est bien plus disposé à chercher un refuge dans la négation de la religion que dans l'hérésie. » *A history of the Inquisition of Spain*, t. IV, p. 471. Frederick Fliedner († le 25 avril 1901) est un Allemand qui fonda en Espagne des centres d'éducation et une maison d'édition (1873). Celle-ci publie une *Revista cristiana*. Voir *Le Christianisme au XXe siècle* des 22 et 29 mai 1908. Une Église du Rédempteur, à Madrid, est la plus ancienne des congrégations évangéliques existant actuellement en Espagne. Elle a été fondée le 24 janvier 1869 par D. Antonio Carrasco et D. Francisco de Ruet. La revue citée signale la récente fondation, par l'évêque Cabrera, d'une chapelle réformée à Valence et la propagande de l'Union chrétienne des jeunes gens à Madrid. En 1908, a dû avoir lieu une assemblée générale de l'Église évangélique espagnole. En 1906, elle avait 20 communautés indépendantes dans les grandes villes et 30 stations de prédication. L'*Église espagnole réformée* a adopté la confession de foi anglicane. Elle compte dix églises et elle est gouvernée par un évêque. Les méthodistes ont aussi un petit nombre de communautés surtout à l'est, à Barcelone et dans les îles Baléares. Les baptistes ont quelques églises dans les grandes villes, notamment à Madrid et à Valence. Les frères de Plymouth ont de nombreuses stations dans le nord-ouest de l'Espagne. Voir *Realencyclopädie*, t. XVIII, p. 578-579. Il est bien digne de remarque que ce mouvement, d'ailleurs peu étendu, conserve l'air de quelque chose d'étranger, même lorsqu'il finit par être dirigé par des Espagnols. Voir Th. Mc Crie, *History of the progress and suppression of the Reformation in Spain*, Édimbourg, 1829; *Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1870, t. IV, p. 524-528, 531-532, 536.

L'élément juif a eu, historiquement, un rôle infiniment plus considérable que l'élément protestant; il n'est pas important à l'heure actuelle; peut-être pourrait-il le redevenir. Les juifs furent expulsés d'Espagne en 1492. L'édit fut maintenu, et, au XVIe siècle, rigoureusement appliqué. L'invasion française, sous Napoléon, rouvrit l'Espagne aux juifs, puis Ferdinand VII la leur ferma. La proclamation de la liberté des cultes en 1869 favorisa leur retour; la transformation de la liberté en tolérance (constit. de 1876) le ralentit. Dans ces dernières années, un assez grand nombre de juifs (qui, souvent, descendent de juifs espagnols expulsés) sont rentrés en Espagne. Voir *L'Espagne et les juifs marocains*, par J. Causse, dans le *Journal des Débats*, 14 octobre 1907. Mais, à supposer que l'élément israélite doive reprendre quelque influence en Espagne, il ne peut être question évidemment d'une influence religieuse.

Il en est autrement des sectes ou des partis antichrétiens; par malheur, si l'on peut signaler l'importance de ceux-ci, il est impossible même de la mesurer superficiellement à l'aide de statistiques et de chiffres; un auteur espagnol, Nicolás Díaz y Pérez, franc-maçon, a publié, sur un ton d'ailleurs assez modéré, un livre sur *La Francmasoneria española*, Madrid, 1894. Il évalue à cette date le nombre des francs-maçons à 64 900, dont 2200 femmes. Ces chiffres sont incontrôlables.

Ce qui n'est pas douteux, malheureusement, c'est que, en fait, actuellement, une partie des libéraux et la totalité des radicaux et des républicains et sans doute aussi des socialistes, non seulement n'est pas catholique, mais est plus ou moins violemment hostile à l'Église catholique. Or voici, d'après la *Croix* du 8 mai 1910, la statistique des députés aux Cortès : conservateurs, 108; libéraux, 226; républicains, 39; solidaristes catalans, 7; carlistes, 8; intégristes, 3; catholiques, 2; socialiste, 1; indépendants, 3.

En somme, et sans pouvoir préciser où se fait dans le parti *libéral*, qui est complexe, la démarcation entre les catholiques et leurs ennemis, il est du moins certain qu'une partie importante de la nation est pratiquement en dehors du catholicisme. L'Église catholique n'est plus, en fait, au sens plein du mot, une Église nationale.

Tel est le fait brutal. Nous avons à nous demander comment l'Église maintient dans une certaine mesure son caractère national, et par où elle le perd.

Par l'enseignement, l'Église séculière et régulière joue un rôle important dans la vie nationale. Le rôle des réguliers est particulièrement actif, en Espagne et dans les pays de civilisation espagnole. La *Junte centrale d'action catholique* vient de publier (juin 1911) une brochure documentaire sur les services rendus dans le monde à l'Espagne par ses ordres religieux. Voir aussi *Del excesivo desarrollo de las ordenes religiosas en España*, Madrid, 1910. En voici des exemples : Les jésuites espagnols ont, en Espagne, 18 collèges, en Amérique 12, aux Philippines 1; la moyenne des élèves de chacun de ces collèges est de 150 internes et 175 externes. Ils ont, en Espagne, 2 séminaires, en Amérique 4, aux Philippines 2.

Les Escolapios (Frères des Écoles chrétiennes) avaient (en 1903) :

PROVINCES	NOMBRE de COLLÈGES.	NOMBRE D'INTERNES	NOMBRE D'EXTERNES surveillés.	NOMBRE D'EXTERNES.
Catalogne . .	21	490 (?)	2196	4353
Valence . . .	6	194	181	2739
Aragon. . . .	14	223	728	3337
Castille. . . .	15	769	1104	4562

Depuis 1903, il y a eu certainement une augmentation, parfois considérable, du nombre des élèves.

Les religieuses *Escolapias* ont, en Espagne (d'après une lettre du 3 avril 1909), 22 collèges, avec 515 sœurs et 5080 élèves.

Les dominicains espagnols soutiennent l'université de Manille, avec les facultés de théologie et droit canon, philosophie et lettres, pharmacie, médecine et carrière d'ingénieur. En 1908, il y avait 660 élèves immatriculés.

A cette université se rattache une série de collèges et d'écoles dirigés, quelques-uns par des dominicains, et tous par des religieux; on y instruit plus de 2000 élèves. Pour le détail, voir l'Appendice du *Catecismo doctrinal y apologetico sobre del estado religioso*, par le P. Fr. Esteban Sacrest, O. P., Madrid, 1909.

En Espagne, ils dirigent les collèges de Cuevas, Oviedo, Santa Maria de Nieva, Segovia et Vergara. Les dominicains espagnols ont dans leur province de Castille les collèges d'enseignement secondaire de Huelva, Val de Don Juan et Léon qui comprennent chacun douze pères et une moyenne de 70 élèves. Les collèges de Llanes (Oviedo), Ucles, Talavera de la Reina, Tapia, Santander, avec une moyenne de 15 à 18 pères, avaient une moyenne de 110 élèves. Dans leur province de Madrid, ils avaient en 1909 les collèges de l'Escorial (*Real Colegio de Alfonso XII*, 17 pères, 180 élèves), de Maria Cristina (18 pères, 100 élèves), de Guernica (15-110), de Ronda (11-100), de Palma (13-100), de Portugalete (5-200). Les salésiens avaient (en 1909), en Espagne, 26 collèges et 11120 élèves (sur 154 collèges et 48755 élèves dans le monde).

Les dominicaines du P. Coll avaient des collèges et écoles dans les provinces de Barcelone (63 collèges et écoles, 100 élèves en moyenne), Gerona (25-95), Tarragona (3-80), Valence (16-150), Albacete (1-150), Asturies (7-200), soit environ 12000 élèves. D'autres dominicaines ont encore des collèges ou écoles à Barcelone, Belchite, Gerona, Grenade, Huesca (école normale), Madrid, Palma, Pamplona, Vich, Villala, Saragosse, etc.

Les sœurs carmélites de la charité ont aussi nombre d'écoles, auxquelles sont joints assez souvent des établissements charitables. En voici le tableau :

PROVINCES.	NOMBRE de MAISONS.	NOMBRE de SŒURS	ÉLÈVES INTERNES.	ÉLÈVES EXTERNES.	CLASSE ENFANTINE.	CLASSE du DIMANCHE.
Alava	3	44	98	327	263	6
Alicante	4	41	8	784	772	109
Badajoz	2	20	30	151	16	150
Barcelone	25	402	52	2818	2038	2123
Cáceres	2	25	61	320	116	96
Cadix	4	46	25	814	364	166
Cartagena	1	10	60	65	56	
Castellos	2	20	45	112	214	95
Cordoue	1	15	98	246		
Guadalajara	1	5		96		
Gerona	8	37	77	1780	1184	495
Guipuscoa	1	19	74	127	105	33
Jaen	2	23	42	340	81	150
Léon	2	29	50	236	196	
Lérida	9	63	1	747	602	560
Logroño	1	13	5	348	338	403
Madrid	2	32	84	260	36	270
Orense	1	15	39	254		211
Oviedo	2	17	14	210	50	
Pampelune	1	13		140	100	160
Pontevedra	1	13	19	177	29	70
Santander	2	22	36	233	110	
Séville	2	31	27	744	70	
Taragona	8	70	15	815	781	221
Valence	5	80	177	1047	1604	335
Vizcaya	3	27	19	344	182	59

Par ailleurs, l'Église a perdu une partie des éléments qui faisaient d'elle une Église nationale (avec les avantages, mais aussi avec les inconvénients de cette situation). Et d'abord, elle a perdu ses biens fonciers. La tendance à la sécularisation est d'ailleurs fort ancienne en Espagne, mais elle n'a prévalu qu'à partir du XVIII[e] siècle. Les jésuites en furent les premières victimes, en 1767. Après les jésuites, les autres ordres religieux furent atteints; sous le roi Joseph, les décrets du 4 décembre 1808, des 27 avril et 18 juin 1809 abolirent tous les ordres et confisquèrent leurs propriétés. Après la Restauration, qui ne releva pas toutes les ruines faites, la naissance du carlisme vint compliquer les questions religieuses et compromettre à son tour le clergé séculier; en 1834, furent confisqués les biens du clergé carliste; en 1837, tous les biens du clergé furent confisqués et les dîmes furent supprimées. Même au point de vue financier, l'opération fut mauvaise pour l'État; en 1840, les biens du clergé séculier furent restitués. Presque aussitôt une nouvelle convulsion révolutionnaire amena le remplacement au pouvoir des modérés par les progressistes, la confiscation des maisons religieuses situées dans le territoire occupé par les carlistes, la vente des églises conventuelles non indispensables au culte, la protestation du Saint-Siège, et, par contre-coup (2 septembre 1840), la sécularisation des biens mêmes du clergé séculier.

En 1844, les modérés revinrent au pouvoir; des négociations commencèrent qui devaient aboutir au concordat de 1851, mais les biens de l'Église (sauf une très petite part) ne lui revinrent pas sous forme foncière, mais sous forme d'un budget d'État. Pour cette raison, et comme il était arrivé en France sous la Révolution, l'Église s'est trouvée en Espagne dénationalisée dans une certaine mesure.

Mais il y a lieu de faire une distinction entre le clergé régulier et le clergé séculier.

Le clergé régulier a été étroitement associé à l'œuvre nationale grandiose que les Espagnols ont accomplie au delà des mers. La perte de la plus grande partie de l'empire espagnol dans la première moitié du XIX[e] siècle, puis de Cuba et des Philippines en 1898, ont fait refluer en partie ce clergé loin de son champ d'activité propre, et l'ont mis ainsi dans une situation un peu fausse. Les effets de la persécution en France ont également refoulé en Espagne un assez grand nombre d'instituts religieux qui n'avaient pas été fondés spécialement pour les besoins du pays. De là, l'acuité de la question des ordres religieux, que les anticléricaux utilisent comme un prétexte.

L'Église séculière reste plus exactement nationale : dans la mesure légitime, elle adapte ses cadres mêmes à l'organisation nationale; c'est ainsi que le concordat de 1851 a remanié les circonscriptions épiscopales, et que le récent diocèse de la capitale tend à devenir réellement le chef de l'Église d'Espagne. Il est excellent pour la bonne harmonie qu'un centre ecclésiastique corresponde au principal centre intellectuel et administratif de la nation. On sait que Madrid est une capitale assez artificielle, et il n'est pas étonnant qu'elle n'ait point été, dans la vieille Espagne chrétienne, une métropole religieuse. Cependant, en fait, le pouvoir civil a réussi à y établir une capitale, et le concordat de 1851 y a établi en principe un siège épiscopal; l'érection eut lieu réellement en 1884, accomplie par la bulle *Romani pontifices* (7 mai 1884); le chapitre cathédral fut constitué le 24 novembre de la même année. Le siège a eu depuis lors cinq titulaires : Mgr Izquierdo, grand ami de Castelar, et qui fut assassiné par un prêtre (l'assassin, dit-on, était fou; peut-être aussi céda-t-il à un mouvement de haine contre le réformateur énergique qu'était Mgr Izquierdo), Mgr Sancha, depuis archevêque de Tolède,

Mgr Cos, depuis archevêque de Valladolid, Mgr Guisasola, actuellement archevêque de Valence, Mgr Salvador y Barrera, titulaire actuel. C'est à Mgr Guisasola, alors évêque de Madrid, que Pie X a adressé la lettre *Inter catholicos* sur l'union des catholiques d'Espagne. L'évêque actuel a pris une série de mesures excellentes pour la restauration de la vie paroissiale. A Madrid s'est fondée, en 1908, une université catholique pour être le principal centre d'études ecclésiastiques en Espagne. Là, ont leur centre beaucoup d'institutions catholiques sociales; là, se publie le plus lu des journaux catholiques, l'*Universo*, etc.

Voici quelques renseignements, statistiques et autres, sur cet important diocèse. Madrid compte 30 paroisses, auxquelles sont attachés 362 prêtres (en 1910); il y a en outre 81 églises non paroissiales ou chapelles, moins importantes pour la plupart et desservies par 255 ecclésiastiques (pour une population qui dépasse un demi-million d'habitants).

Le séminaire conciliaire, voir col. 569, est remarquablement organisé, surtout pour les études sociales. Le clergé du diocèse a fondé une caisse de retraites et une association de secours mutuels, institutions particulièrement opportunes en Espagne, comme nous le verrons plus loin.

En résumé, le caractère national que l'histoire a imprimé à l'Église d'Espagne lui a valu certains dangers et certaines forces; il ne disparaît pas, il s'élargit.

Le caractère national d'une Église peut se traduire dans les coutumes proprement dites, et aussi dans les institutions ecclésiastiques.

Les coutumes particulières qui donnent à la piété d'un pays toute sa saveur et toute sa profondeur sont très nombreuses en Espagne, où il faudrait, du reste, distinguer plusieurs régions. En particulier, l'esprit religieux s'est beaucoup mieux maintenu dans le Nord que dans le Sud; et, d'autre part, dans les provinces basques et en Navarre, il est plus qu'ailleurs mêlé de passions politiques. Il y aurait à faire, dans cet ordre d'idées, toute une géographie religieuse des régions de l'Espagne.

Nous devons enfin mentionner parmi les vestiges conservés du glorieux passé de l'Église d'Espagne la liturgie mozarabe et la juridiction des ordres militaires : ici et là, reste le souvenir de la croisade où l'Espagne prit conscience de sa nationalité. La liturgie romaine a prévalu en Espagne, non sans quelque peine, au XI^e^ siècle. Le grand cardinal Ximénès voulut qu'à Tolède, dans une chapelle de la cathédrale, le rite mozarabe fût conservé; il fit réimprimer, au commencement du XVI^e^ siècle, le missel et le bréviaire mozarabes. Une nouvelle édition du missel a été donnée à Rome en 1755 par un jésuite écossais, le P. Lesley; on trouvera la messe mozarabe, *P. L.*, t. LXXII. A Salamanque également est une chapelle où, en certaines solennités, se célèbre le rite mozarabe. Différente de la liturgie mozarabe est l'ancienne liturgie tolétane, que nous fait connaître le *Liber comicus*, édité par dom Germain Morin, Maredsous, 1893.

Le concordat de 1851, pour éviter les inconvénients de la dissémination des territoires qui relèvent des quatre ordres militaires, leur a constitué un territoire d'une seule pièce où le grand-maître conserve sa juridiction. « Le nouveau territoire s'appellera Prieuré des ordres militaires et le prieur aura rang épiscopal avec un titre d'Église *in partibus* » (art. 9).

Le souvenir vivant de la vieille Espagne de la croisade se retrouve encore dans les messes militaires et plus spécialement dans les messes de campagne qui se célèbrent en plein air; à l'élévation, la musique militaire joue l'hymne royal.

Il n'y a pas en Espagne comme en France de premières communions solennelles. Voir sur ce point col. 591. Le service de la messe, les ornements sacerdotaux présentent de menues différences avec ce qui se voit chez nous. Voir, par exemple, abbé Carouge, *Pèlerinages en Espagne et en Portugal*, Troyes, 1903, p. 13 sq. et passim. Les enterrements non plus ne se célèbrent pas de la même manière. *Ibid.*, p. 21-22. La célèbre bulle de la croisade, qui est renouvelée tous les six ans, dispense, moyennant une légère aumône, les Espagnols du jeûne, sauf le mercredi des Cendres, les vendredis de carême, les quatre derniers jours de la semaine sainte, et les vigiles de Noël, de la Pentecôte, de l'Assomption et de la Saint-Pierre.

Nombre de cérémonies populaires et poétiques, malheureusement en voie de disparaître, se célèbrent encore, surtout dans les paroisses rurales.

M. Ménendez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos españoles*, 3 vol., Madrid; Meyrick, *The Church in Spain*, Londres, 1892; H. Ch. Lea, *Esquisse d'une histoire de la mainmorte*, Paris, 1901; Nicolás Diaz y Pérez, *La Francmasoneria española*, Madrid, 1894; An. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, 5^e^ édit., Paris, 1893, p. 90, 94, 156-157, 275; Morel-Fatio, *Études sur l'Espagne*, 3^e^ série, Paris, 1904, p. 438 sq.

Sur les coutumes religieuses de diverses provinces et sur l'esprit religieux de l'Espagne, on trouvera des renseignements abondants dans la littérature, en particulier chez les romanciers, dans les guides, dans les récits de voyages et surtout de pèlerinages. Citons : Al. de Laborde, *Itinéraire descriptif de l'Espagne*, 5 vol., Paris, 1808; René Bazin, *Terre d'Espagne*, Paris, 1895; abbé Carouge, *Pèlerinages en Espagne et en Portugal*, Troyes, 1903; Angel Ganivet, *Idearium Español*, Madrid, 1896; 2^e^ édit., 1905; M. de Unamuno, *Mi religion*, Madrid, 1910; Id., *En Torno al casticismo* (articles publiés dans *La España moderna*, Madrid, mars, avril, mai 1895); Menendez y Palayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, Madrid Voir enfin sur les coutumes religieuses populaires la précieuse collection du *Lábaro*, journal quotidien de Salamanque (14^e^ année, 1910), et de la *Semana catolica* du même diocèse.

IV. L'ÉGLISE D'ESPAGNE ET L'ÉTAT ESPAGNOL. — L'Église d'Espagne, qui n'est plus, en fait, au sens complet du mot, une Église nationale, est encore, strictement parlant, une Église d'État : et ainsi sa situation légale ne traduit plus exactement sa situation réelle.

L'art. 11 de la constitution (de 1876) s'exprime ainsi : « La religion catholique, apostolique et romaine est celle de l'État. La nation s'oblige à maintenir le culte et ses ministres. Nul ne sera inquiété sur le territoire espagnol pour ses opinions religieuses ni pour l'exercice de son culte particulier, sauf le respect dû à la morale chrétienne. Ne seront permises, toutefois, comme cérémonies et manifestations publiques, que celles de la religion de l'État. »

Cet article est conforme au concordat de 1851; mais on n'en saurait dire autant de toute la constitution de 1876. Et, quoique ce concordat régisse encore, en théorie, les rapports de l'Église et de l'État, son esprit n'est plus observé et beaucoup de ses dispositions se trouvent implicitement abrogées. Il faut, d'ailleurs, reconnaître qu'à l'époque même où il fut conclu, il ne reflétait pas l'état réel de l'esprit public en Espagne.

Lorsque l'Espagne était une théocratie, ou, plus tard, lorsque ses rois ne faisaient que trop sentir leur influence politique dans le catholicisme, il n'y avait pas lieu à concordat. On peut considérer comme le premier concordat la *Concordia Facheneti* (1640), appelée ainsi du nom du nonce qui le conclut, et qui traite seulement des bénéfices et de la nonciature. Après la guerre de la succession d'Espagne, qui avait interrompu les communications entre les deux pouvoirs, un concordat fut conclu, en 1717, mais il ne fut pas publié. Nouveau concordat en 1737, incomplet, et qui ne satisfit point les conseillers de Philippe V.

Par le concordat de 1753, Benoît XIV renonça à une partie de ses droits pécuniaires, laissa au roi la présentation de tous les évêques, et conserva la collation de 52 bénéfices seulement.

Au temps de la première guerre carliste, Grégoire XVI ayant commencé par ne pas reconnaître Isabelle II et par refuser de confirmer les nominations faites aux évêchés par ce gouvernement, les relations furent rompues, en 1836, et, quand elles reprirent, plus de la moitié des sièges épiscopaux étaient vacants. C'est après la chute d'Espartero, en 1841, que reparut l'idée d'un concordat. Le gouvernement commença à négocier à la fin de 1843; il réclamait d'abord la reconnaissance d'Isabelle II et il offrait en revanche d'arrêter la vente des biens ecclésiastiques, sécularisés depuis 1836. Un *convenio* fut conclu à Rome le 27 avril 1845, mais le gouvernement, par crainte de l'opinion publique, n'osa le ratifier. De 1846 à 1851, les négociations se poursuivirent, et les deux pouvoirs se rapprochèrent. Même, en 1848, le gouvernement espagnol vint au secours de Pie IX, et, chevaleresquement, suspendit alors ses revendications.

Le concordat fut signé à Madrid le 16 mars 1851; il devait être complété par le « Convenio additionnel » signé à Rome le 25 août 1859. Il réagit contre toute une série de lois révolutionnaires ou libérales promulguées depuis Napoléon Ier jusqu'au milieu du XIXe siècle.

Selon l'art. 1er, « la religion catholique, apostolique et romaine, qui, à l'exclusion de tout autre culte, continue d'être l'unique religion de la nation espagnole, se conservera toujours dans les domaines de S. M. Catholique, avec tous les droits et prérogatives dont elle doit jouir selon la loi de Dieu et les dispositions des saints canons. »

Art. 2. « En conséquence, l'instruction dans les universités, collèges, séminaires et écoles publiques et privées de tout ordre sera entièrement conforme à la doctrine de cette même religion catholique; ce pour quoi on n'opposera aucun obstacle aux évêques et autres prélats diocésains chargés par leur ministère de veiller sur la pureté de la doctrine, de la foi et des mœurs et sur l'éducation religieuse de la jeunesse, dans l'exercice de cette charge, même dans les écoles publiques. »

Le concordat fixe ensuite le nombre et la répartition des diocèses, en tenant compte de certaines modifications plus ou moins anciennes des circonstances : le signe le plus notable en est l'érection à Madrid d'un siège épiscopal, lequel a pris immédiatement une très grande importance.

Viennent ensuite les règles relatives aux chapitres. C'est le roi qui doit nommer tous les doyens, et la moitié des chanoines (les chanoines *de officio* mis à part; voir plus loin, sur les diverses catégories de chanoines). Par décret royal du 6 décembre 1888, d'accord avec le Saint-Siège, le gouvernement royal a consenti à ce que la moitié des canonicats *de gratia* auxquels il nommait auparavant fussent mis au concours: c'est à la fois une pensée très juste et un nouvel indice de la distinction toujours plus nette entre le domaine de l'Église et celui de l'État.

Le gouvernement a aussi un rôle dans la diffusion des études ecclésiastiques. Art. 28. « Le gouvernement de S. M. Catholique, sans préjudice de l'établissement, au moment opportun, moyennant accord avec le Saint-Siège et aussitôt que les circonstances le permettront, des séminaires généraux où on donnera l'extension convenable aux études ecclésiastiques, adoptera de son côté les dispositions opportunes pour que se créent sans retard des séminaires conciliaires [ainsi appelés comme conformes au concile de Trente] dans les diocèses où ils ne se trouvent point établis. » Nous verrons, en parlant des études ecclésiastiques, que l'État n'a pas rempli le rôle que l'Église lui laissait ainsi, et qu'elle a elle-même repris.

Enfin, le concordat charge encore l'État de propager les ordres religieux. Art. 29. « Afin que, dans toute la Péninsule, il y ait le nombre suffisant de ministres et ouvriers de l'Évangile dont puissent se servir les prélats pour faire des missions dans les divers lieux de leurs diocèses, aider les curés, soigner les malades, et accomplir d'autres œuvres de charité et d'utilité publique, le gouvernement de S. M., qui se propose d'améliorer en temps opportun les collèges de missions pour les pays d'outre-mer, prendra sans retard les dispositions convenables pour que soient établies là où il sera nécessaire, après consultation des prélats diocésains, des maisons et congrégations religieuses de saint Vincent de Paul, de saint Philippe de Néri et d'un autre ordre, parmi ceux qu'approuve le saint-siège, établissements qui serviront en même temps aux ecclésiastiques de lieux de retraite pour les exercices spirituels et autres pratiques de piété. » Et art. 30 : « Pour qu'il y ait aussi des maisons religieuses de femmes dans lesquelles pourront obéir à leur vocation celles qui seront appelées à la vie contemplative et à la vie active pour l'assistance aux malades, l'enseignement des filles et autres œuvres et occupations aussi pieuses qu'utiles à la population, on conservera l'Institut des Filles de la Charité sous la direction des prêtres de saint Vincent de Paul, et le gouvernement s'efforcera d'en assurer le développement. On conservera également les maisons de religieuses qui, à la vie contemplative joignent l'éducation et l'enseignement des filles ou d'autres œuvres charitables. »

Depuis lors, loin de procurer la diffusion d'aucune congrégation, le gouvernement, chaque fois qu'il a été occupé par les libéraux, a montré une tendance à les diminuer, et cette tendance semble devenir de plus en plus forte.

Le concordat règle enfin les traitements des évêques, des curés et des chanoines, les dotations des séminaires, etc. Et il ajoute, art. 36 : « Les dotations fixées dans les articles ci-dessus pour les dépenses du culte et du clergé s'entendront sans préjudice de l'augmentation dont elles pourront bénéficier quand les circonstances le permettront. » Même, dans certains cas où, immédiatement, les dotations prévues seraient manifestement insuffisantes, « le gouvernement de S. M. y pourvoira convenablement. »

Il est très important d'observer ici que la dotation du clergé est seulement une compensation des biens de l'Église sécularisés; cette compensation est incomplète, les biens déjà vendus par l'État à l'époque du concordat n'ayant pas été restitués. Art. 42 : « Cela posé, et tenant compte de l'utilité que doit procurer à la religion ce *Convenio*, le Saint-Père, sur la demande de S. M. Catholique, et pour aider à la pacification publique, décrète et déclare que ceux qui, au cours des événements passés, ont acheté sur les domaines de l'Église des biens ecclésiastiques, conformément aux dispositions légales alors en vigueur,... ne seront inquiétés en aucun temps. » Les biens de l'Église se sont par là trouvés notablement diminués, et, contrairement à un préjugé très répandu, le clergé d'Espagne (nous le montrerons plus loin) est en général fort pauvre : une partie des reproches qu'on lui adresse souvent tomberait si l'on tenait compte de cette circonstance.

Aussi, les biens du clergé, qui étaient autrefois pour lui une garantie d'indépendance, transformés en une dotation de l'État, donnent à l'État un moyen de peser sur lui, moyen d'autant plus efficace que les biens

restitués ont été presque intégralement convertis en titres de rente sur l'État.

Le clergé se trouve donc exposé et au contre-coup des difficultés financières que rencontre l'État, et à la mauvaise volonté d'un des partis qui alternent au pouvoir. De là résulte qu'une diminution du budget des cultes est beaucoup plus probable que l'augmentation éventuelle dont il est question à l'art. 36 du concordat.

Enfin, le concordat de 1851 confirme les concordats précédents, en particulier celui de 1753; le gouvernement royal conserve donc, entre autres prérogatives, celle de nommer les évêques : pratique excellente si l'art. 11 de la constitution, qui considère la religion catholique comme religion nationale, correspondait à la réalité; mais, loin qu'il en soit ainsi, le gouvernement peut être exercé par des anticléricaux.

On voit que, au total, le situation d'Église d'État comporte pour le catholicisme en Espagne des inconvénients autant que des avantages. Et ces inconvénients sont de plus en plus sensibles. Si, dès le 25 août 1857, un *Convenio* signé par le cardinal Antonelli et l'ambassadeur extraordinaire D. Antonio de los Rios y Rosas, est venu corroborer le concordat de 1851, c'est que déjà une partie des droits reconnus à l'Église par celui-ci avaient été méconnus ou contestés; en particulier, une loi du 1er mai 1855 avait aliéné de nouveau des biens ecclésiastiques.

En réalité, le concordat de 1851 est, en même temps qu'un traité solennel entre l'Église et l'Espagne, un épisode de l'histoire intérieure de ce pays et des luttes des partis adverses; il n'a pu arrêter une évolution que les oscillations de la politique n'empêchent pas de discerner clairement, qui remonte loin, et qui continuera longtemps encore. Les symptômes en sont multiples; en voici quelques exemples.

Les premiers articles du concordat de 1851 et l'art. 11 de la constitution reconnaissent à l'Église des droits très étendus et tout à fait conformes à la situation idéale d'une Église nationale et d'une Église d'État; quand il s'est agi de prêter serment à la constitution, le gouvernement a déclaré que le serment n'impliquait rien de contraire aux lois de Dieu et de l'Église; sur cette déclaration, la nonciature a autorisé le clergé à prêter serment. Mais, par exemple, l'art. 13 de la constitution autorise la liberté de la presse, condamnée par le Syllabus, prop. 79; la loi sur la presse de 1879 interdisait bien les attaques contre la religion de l'État, mais la loi du 26 juillet 1883, actuellement en vigueur, ne les interdit plus.

Sont sénateurs, de droit, le patriarche des Indes et les archevêques; peuvent l'être, par nomination royale ou par élection d'un des grands corps de l'État (Académies royales, Universités, Sociétés économiques) : les archevêques, évêques et chapitres de chacune des neuf provinces ecclésiastiques, mais selon des règlements qui se trouvent exclure les évêques, et, dans certaines conditions, les prêtres; en revanche, et malgré le suffrage universel institué en 1890, les prêtres ne peuvent être élus ni députés, ni conseillers municipaux (loi du 8 août 1907).

L'Église a longtemps eu seule l'administration et la juridiction de tout ce qui concerne le mariage. Il y a aujourd'hui un registre civil des mariages et celui qui se marie doit aviser par écrit, au moins vingt-quatre heures à l'avance, le juge municipal, qui assistera à la cérémonie ou enverra un délégué; le juge inscrit sur son registre le mariage qui n'emporte ses effets civils qu'à partir de l'inscription. Sur bien des points, la législation matrimoniale de l'État et celle de l'Église ne concordent plus; par exemple, l'État met au mariage des officiers et des soldats des conditions que l'Église condamne au nom de la liberté et de la moralité; La loi civile, au contraire de la loi canonique, admet la rupture des fiançailles sans raison, moyennant une indemnité, etc.

Il y a plus; l'art. 42 du *Code civil* (rédigé de 1881 à 1888) porte : « La loi reconnaît deux formes de mariage, le mariage canonique, que doivent contracter tous ceux qui professent la religion catholique, et le mariage civil, qui se célébrera de la manière fixée par le présent Code. » Cette rédaction est ambiguë : pour qu'un catholique cesse d'être considéré comme tel, faut-il qu'il abjure, ou suffit-il qu'il réclame une forme de mariage que l'Église réprouve? Voir t. IV, col. 1427-1428. La *Real orden* (sorte de décret ministériel) du 27 août 1906 avait admis cette seconde interprétation; elle a été annulée, comme contraire à la constitution, par une autre *Real orden* du 28 février 1907. Mais une législation qui admet le mariage civil est-elle bien d'accord avec les premiers articles du concordat et avec l'art. 11 de la constitution? Une *Real orden* du 15 décembre 1792 faisait célébrer devant le curé même les mariages des dissidents en stipulant que ceux-ci ne renonçaient point par là à leur religion. On voit le chemin parcouru. Du moins, le mariage civil est-il indissoluble.

En matière de testaments, le prêtre n'a plus aucune fonction spéciale, tout le contrôle est passé peu à peu à la justice laïque. Le confesseur, ni son église ou son ordre ne peuvent rien recevoir en vertu d'un testament rédigé pendant la dernière maladie du pénitent.

Le Code pénal, qui date de 1870, époque révolutionnaire et anticléricale, est, plus constamment que le Code civil, en désaccord avec la lettre et l'esprit du concordat. Il ne nomme pas une fois la religion catholique. Par contre, il punit sévèrement (bannissement temporaire) le prêtre qui a communiqué des instructions pontificales aux fidèles sans le *placet* du gouvernement; les fidèles qui se conforment aux instructions reçues dans ces conditions sont passibles de la prison. Le 3 juin 1867, à la suite d'une bulle du 2 mai réduisant le nombre des jours fériés en Espagne, le gouvernement obligeait ceux qui voulaient travailler ces jours-là à demander la permission de l'autorité ecclésiastique; le Code de 1870 interdit de molester celui qui veut travailler les jours de fête religieuse. Nous verrons qu'il y a eu depuis lors une loi sur le repos hebdomadaire.

Les anciennes lois, et même les Codes de 1822 et de 1848 châtiaient le blasphème. Le Code actuel ne spécifie rien pour l'injure contre Dieu. Mais le blasphème public, proféré en dérision d'une croyance ou d'un culte, est puni par le tribunal suprême comme contraire aux articles du Code qui prohibent l'outrage au ministère d'un culte en fonctions, le trouble apporté à une cérémonie, le sarcasme public contre un dogme ou des rites ayant des prosélytes en Espagne. Le journaliste auteur d'un article injurieux et celui même qui le reproduit sont passibles des peines fixées par le code (amende et prison). En revanche, la jurisprudence ne considère pas comme punissable la négation des dogmes, même en termes excessifs, pourvu qu'elle ne soit pas mêlée d'insulte; elle autorise toute discussion sur le terrain philosophique et rationnel. Est punissable de prison et d'amende celui qui, par violence, détourne un citoyen de son culte, ou, inversement, l'oblige à prendre part à un culte qui n'est pas le sien.

Le Code pénal fixe une peine de 1 à 10 jours de prison et de 5 à 50 pesetas pour celui qui trouble un culte. La jurisprudence admet assez généralement qu'on doit se découvrir devant une procession ou devant un enterrement accompagné de la croix. Mais actuelle-

ment ces délits ne sont pas poursuivis. Les règlements militaires décident que les troupes s'agenouillent et se découvrent sur le passage du saint-sacrement.

Les offenses à la pudeur et aux bonnes mœurs sont passibles d'arrestation et de réprimande publique. Les dispositions sur les écrits et gravures contraires à la morale et sur la police des spectacles ne sont guère appliquées avec vigilance.

Le Code pénal ne distingue pas des autres le vol commis dans un lieu sacré; mais il y a là une circonstance aggravante et, quand les objets dérobés étaient destinés au culte, le tribunal applique le maximum de la peine (déportation à perpétuité).

La jurisprudence range les évêques parmi les autorités garanties contre l'injure par des pénalités spéciales.

Le Code montre pour les duellistes une indulgence que l'Église ne ratifie pas.

La juridiction des tribunaux ecclésiastiques ne porte plus que sur les causes relatives aux sacrements (divorce, nullité de mariage); encore les incidents d'ordre temporel qui se rattachent à ces causes sont-ils réglés par la juridiction civile. Les empiétements des tribunaux ecclésiastiques sont déférés aux tribunaux civils; ceux du tribunal de la Rote le sont à la Cour suprême. La Cour suprême a admis (22 juillet 1899) que les tribunaux ecclésiastiques ne doivent user que d'armes purement spirituelles et non de pénalités proprement dites.

En matière fiscale, le clergé n'a plus que des immunités insignifiantes.

Malgré le *Syllabus*, prop. 32, il est soumis au service militaire (à l'exception des religieux enseignants et de diverses congrégations, d'ailleurs importantes, récollets, augustins, dominicains, franciscains, jésuites, carmes, trinitaires, prêtres de saint Vincent de Paul, etc., la loi espagnole admet le remplacement, mais les ecclésiastiques sont, en général, trop pauvres pour s'exonérer.

En matière d'instruction publique, les droits et prérogatives de l'Église ont été moins réduits, non pas tant parce qu'ils sont reconnus que parce que l'État assumerait de lourdes charges financières en les lui retirant. Cela posé, la tendance est ici exactement la même que dans les autres services publics.

D'après l'art. 92 de la loi sur l'instruction publique, les livres qui traitent de religion et de morale ne peuvent servir de texte dans les écoles sans autorisation des évêques. Le règlement des écoles du 28 novembre 1838, prorogé par *décret royal* du 25 août 1857, déclare (cf. la loi Falloux) que le premier rang appartient, dans les études, à l'instruction morale et religieuse, à laquelle sera consacrée une leçon quotidienne de doctrine et d'histoire sainte; il doit y avoir tous les trois jours un quart d'heure d'explication de la Bible, et, l'après-midi du samedi, catéchisme; les classes commencent par une prière et, le samedi, par l'évangile du lendemain et la récitation du rosaire. Mais ces dispositions sont loin d'être exactement appliquées. L'Église peut veiller sur les écoles, qui sont sous l'inspection immédiate du curé (règlement du 28 novembre 1838). Le maître conduira les enfants à la messe paroissiale. Une *Real orden* du 19 décembre 1885, une autre du 10 février 1890 ont dispensé les maîtres de cette obligation. Le règlement des examens des maîtres de l'enseignement primaire, le 15 juin 1864, exigeait des candidats une bonne conduite morale et religieuse; aujourd'hui on demande simplement un casier judiciaire net. Les aumôniers des lycées, supprimés par la révolution de 1868, ont été rétablis le 25 janvier 1895, mais un *Décret royal* du 16 août 1901 rend l'enseignement religieux facultatif.

Le clergé est représenté dans les commissions d'instruction publique (l'évêque de Madrid fait, de droit, partie du conseil supérieur), mais l'État a le monopole des examens et des diplômes, et il exige certains titres des religieux enseignants, même des frères des écoles chrétiennes ou *Escolapios* (1er juillet 1902). Il est évident que le monopole de l'État n'aurait aucun inconvénient pour une *Église d'État* qui serait bien telle en réalité; mais précisément il n'en est plus ainsi. En vain, le concordat stipule que l'enseignement sera conforme à la doctrine chrétienne; et la loi sur l'instruction publique autorise les prélats à porter plainte entre les mains des autorités. En réalité, loin de contrôler l'enseignement de l'État, l'Église est menacée dans celui qu'elle donne elle-même, d'autant plus que cet enseignement est donné surtout par des congréganistes. Or, de l'enseignement dépend pour beaucoup l'attitude des générations nouvelles. Il n'est donc pas probable, dans les circonstances actuelles, que cessent d'agir les causes qui accusent les inconvénients plutôt que les avantages inhérents à la situation d'une Église d'État.

Le caractère national de l'Église d'Espagne, quoiqu'il ait été surtout accentué dans le passé, et son caractère d'Église d'État, quoiqu'il soit, pour une bonne part, plus théorique que réel, expliquent cette très importante conséquence : que, en Espagne, les questions de politique extérieure, et beaucoup plus encore les questions de politique intérieure, sont mêlées intimement aux questions religieuses. Non pas simplement en ce sens, vrai partout, qu'il n'est point de grande question où la religion ne soit intéressée, mais aussi en ce sens plus particulier, et fâcheux, que, *a priori*, les partis politiques, comme tels, ont une solution prête sur tous les problèmes religieux, sans faire la distinction *in dubiis, libertas*.

De même que la politique extérieure de l'Espagne s'est donnée longtemps pour *la politique catholique*, de même il y a un parti politique en Espagne qui se donne pour seul catholique.

Dans un cas comme dans l'autre, c'est la conclusion, non de toute l'histoire de l'Espagne, mais de son histoire *moderne*, depuis l'époque de la Renaissance. C'est une conclusion rigoureuse :

> Le parti *catholique national*, plus connu sous le nom d'*intégriste*, en raison de l'intransigeance avec laquelle il a toujours soutenu la vérité et lutté contre toutes les variétés du libéralisme, depuis la plus sauvage jusqu'à la plus doucereuse et la plus hypocrite, naquit à la vie comme parti de ce nom l'an 1888, en rédigeant son célèbre *manifeste de Burgos* comme programme...
>
> ...Nous sommes catholiques, nous sommes Espagnols, et nous ne voulons être rien autre.
>
> Nous aimons Dieu par-dessus toute chose... et après Dieu et son Église, nous aimons l'Espagne, parce qu'elle est la patrie que Notre-Seigneur nous a donnée et parce qu'elle a toujours été la nation la plus chrétienne de la terre...
>
> Nous voulons l'unité catholique avec ses conséquences, et qu'aucun crime ne soit plus abominé et plus rigoureusement puni que l'hérésie, l'apostasie, les attaques contre la religion, la rébellion contre Dieu et son Église...
>
> Nous voulons donner à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César; mais nous voulons que César s'humilie devant Dieu, que l'Église et l'État vivent unis, le pouvoir temporel étant subordonné au pouvoir spirituel comme le corps l'est à l'âme...
>
> Nous tenons pour abominables la liberté de conscience, la liberté de pensée, la liberté des cultes et toutes les libertés de perdition avec lesquelles les imitateurs de Lucifer bouleversent, corrompent et détruisent les nations; de toute l'énergie de nos âmes et jusqu'à notre dernier soupir, nous voulons combattre le libéralisme, le progrès et la civilisation moderne..., et nous croyons que le libéralisme professé par des catholiques qui veulent unir la lumière et les ténèbres, Jésus et Bélial, est, par son hypocrisie et sa perfidie, plus dangereux et plus terrible que celui des ennemis à découvert...

[En politique] Nous commençons par déclarer que notre système est radicalement opposé à tout ce qui constitue l'essence et la forme du système actuel...

Ces formules sont extraites du *Credo politico-religieux*, dû au fondateur du parti intégriste, Ramon Nocedal, complété et publié, le 8 septembre 1909, par le successeur de ce dernier comme chef reconnu du parti, Juan de Olazabal.

Elles sont conformes à l'esprit des premiers articles du concordat de 1851. Mais ce concordat lui-même enregistre des concessions des deux pouvoirs; pour la tranquillité publique, qui importe au bien des âmes, l'Église, désintéressée au milieu du XIX^e^ siècle comme elle l'avait été au commencement et le fut encore à la fin, renonce à revendiquer ses biens aliénés, et, sur divers points, fait confiance au gouvernement, en tenant compte des difficultés du temps, financières ou autres. Les intégristes, qui considèrent les carlistes comme entachés de libéralisme, et, dans une large mesure, les carlistes eux-mêmes, en témoignant une hostilité irréductible et violente à la monarchie restaurée en 1875, risquent, pour la logique de leurs idées et de leur histoire, de compromettre gravement la paix publique. C'est ce que Léon XIII a dû rappeler, pour les uns et les autres, dans son allocution aux pèlerins espagnols, du 18 avril 1894 :

...Pour que Nos soins et Nos efforts soient couronnés du succès tant désiré, il est nécessaire que tous les catholiques d'Espagne, sans exception, se persuadent que le bien suprême de la religion réclame et exige de leur part l'union et la concorde.

Il faut qu'ils fassent trêve aux passions politiques qui les déchirent et les divisent...

C'est aussi leur devoir d'être soumis aux pouvoirs constitués, et Nous vous le demandons à d'autant meilleur droit qu'à la tête de votre noble nation est une reine illustre dont vous avez pu admirer la piété et le dévouement envers l'Église... Pour ces hautes qualités, elle Nous est chère et Nous lui avons donné des témoignages publics de Nos sentiments paternels, particulièrement en tenant sur les fonts baptismaux son auguste fils, en qui Nous vous souhaitons de voir l'héritier des royales qualités, de la piété et de la vertu de sa mère. Cf. la lettre du souverain pontife aux évêques d'Espagne, 1^er^ décembre 1894.

La date (1909) du manifeste intégriste que nous avons cité prouve que le pressant appel du pape, conforme à la doctrine et à la tradition de l'Église, n'a pas encore complètement prévalu sur les entraînements de l'histoire et libéré l'Église, en Espagne, de toutes les servitudes du passé. Il n'a point cependant été sans résultat; le très petit nombre des intégristes, les concessions que, à la différence de ceux-ci, les carlistes font aux aspirations légitimes de la société moderne, en sont l'indice. Il n'en reste pas moins vrai que ce parti, sinon par son importance réelle, du moins par sa courageuse intransigeance qui surexcite l'intransigeance adverse, contribue à compromettre l'Église dans des querelles politiques dont elle devrait être aujourd'hui dégagée. Il suffit qu'un parti, qui diminue en nombre et en influence, associe le catholicisme à son idéal politique pour que d'autres partis, qui croissent en nombre et en importance, considèrent la guerre à l'Église comme l'accompagnement nécessaire d'un idéal politique opposé.

Nous avons jusqu'ici vu l'Église d'Espagne diminuée ou tout au moins mise en péril; nous allons voir maintenant, en étudiant les autres aspects de son activité, quelles garanties de vitalité et de développement demeurent en elle.

On trouvera le texte latin et espagnol du concordat dans la *Colección de los tratados, convenios, y documentos internacionales celebrados por nuestros gobiernos con los estados extranjeros desde el reinado de Isabela II hasta nuestros dias...*, par le marquis de Olivart, Madrid, 1893, t. II, p. 73. Dans toute cette partie, nous avons beaucoup emprunté à l'excellent ouvrage, déjà cité, de Mgr Lopez Pelaez (voir la bibliographie). Paul Henry, *Cosas de España*, Angers, 1907; Antoni Ma Alcover, *Conducta politica que s'imposa avuy an-els católichs*, Barcelone, 1907; *Esquema o bosquejo del programa integrista*, Durango, 1909; Maximo Filibero, *León XIII, los carlistas y la monarquia liberal*, 2 vol., Valence, 1894; Andres Manjón, *Las escuelas laïcas*, Barcelone, 1910; M. Arboleya Martinez, *Sobre el tradicionalismo politico*, Madrid, 1910; Id., *El clero y la Prensa* (préface de M^gr^ Valdes, évêque de Salamanque), Salamanque, 1908.

V. L'ÉGLISE D'ESPAGNE ET LA SOCIÉTÉ ESPAGNOLE. — S'il dépend d'un parti momentanément au pouvoir de compromettre brusquement la situation légale de l'Église dans l'État, il dépend beaucoup moins de lui de diminuer son prestige et son action sociale. Mais ce n'est pas seulement par le souci de sa propre défense que l'Église se tourne de plus en plus vers les œuvres sociales; elle a pour cela une autre raison plus grande et plus belle : c'est que *nulle part au monde*, le rôle social, qui est dévolu à l'Église, n'est plus proprement sien et plus décisif pour la santé nationale qu'en Espagne. C'est là le résultat d'une très longue histoire qui a partout mis l'Église aux postes d'honneur et qui, d'autre part, a laissé l'État pauvre en ressources et dépourvu de beaucoup d'institutions qui ne s'improvisent pas : cela, en présence de maux plus profonds que dans aucune autre grande nation.

Ce n'est pas ici le lieu d'exposer l'ensemble de circonstances *sociales* qui font que ce pays « vit sous la menace continuelle d'une révolution » (Angel Marvaud). Nous renvoyons ceux qui n'admettraient pas l'acuité et l'urgence du problème social en Espagne au livre très documenté et tout récent de M. A. Marvaud, *La question sociale en Espagne*, Paris, 1910.

1° *Pauvreté du clergé.* — Mais, pour apprécier la valeur de ce que l'Église a fait et de ce qu'elle est en train de réaliser, il faut connaître l'obstacle énorme qui ralentit son vaillant apostolat : c'est sa pauvreté. L'Église d'Espagne *a été* très riche; les églises possèdent encore des trésors artistiques inestimables; mais le clergé espagnol, surtout la plus essentielle partie du clergé, le clergé séculier, est en général *très pauvre*. Vérité souvent méconnue !

Si les archevêques, les évêques et les chanoines sont convenablement dotés, il n'en est pas ainsi de l'immense majorité des prêtres. L'archevêque de Tolède touche 160 000 réaux (un réal vaut environ 0 fr. 25); les archevêques de Séville et de Valence, 150 000 réaux; ceux de Grenade et de Saint-Jacques de Compostelle, 140 000; ceux de Burgos, Tarragona, Valladolid et Tarazona, 130 000; les évêques de Barcelone et de Madrid, 110 000; ceux de Cadiz, Cartagena, Cordoue et Malaga, 100 000; viennent ensuite, avec 90 000, les évêques d'Almeria, Avila, Badajoz, des Canaries, de Cuenca, Gerona, Huesca, Jaen, Léon, Lérida, Lugo, Mayorque, Orense, Oviedo, Palencia, Pamplona, Salamanca, Santander, Segovia, Teruel et Zamora; avec 80 000 ceux d'Astorga, Calahorra, Ciudad-Real, Coria, Guadix, Jaca, Minorque, Mondoñedo, Orihuela, Osma, Plasencia, Segorbe, Sigüenza, Tarazona, Tortosa, Tuy, Urgel, Vich, Tenerife et Vitoria.

Les cardinaux touchent, en outre, 20 000 réaux. Et, pour frais extraordinaires d'administration et de déplacement, les métropolitains touchent de 20 000 à 30 000, les suffragants de 16 000 à 20 000 réaux.

Les chanoines aussi sont convenablement dotés. Le doyen de Tolède a 24 000 réaux; ceux des chapitres métropolitains, 20 000; ceux des chapitres des églises suffragantes, 18 000; les abbés des collégiales, 15 000; les chanoines ont 14 000 réaux dans les métropoles, 12 000 dans les évêchés, 6 600 dans les collégiales; les dignitaires et les chanoines *de officio* ont, en outre,

2 000 réaux; les bénéficiers des métropoles ont 8 000 réaux, ceux des églises suffragantes, 6 000, et ceux des collégiales, 3 000.

Ici, nous arrivons aux petits traitements; encore convient-il d'observer, pour les chanoines proprement dits, qu'ils sont dans l'Église une petite minorité et qu'ils sont, par la nature même de leurs fonctions, un peu en marge de l'action sociale, du moins, généralement parlant. Par exemple, le R. P. Francisco Morán, S. J., chanoine de Goria (1911), est professeur d'économie sociale, et le concours pour le canonicat (sur le régime des concours, voir plus loin), comportait une composition sur les questions sociales.

L'action sociale, dans un pays en très grande majorité agricole, souffrant d'une crise qui est surtout une crise agraire, relève particulièrement du clergé paroissial rural.

Les paroisses sont divisées en paroisses *urbaines* et *rurales*, mais c'est là une dénomination administrative qui ne correspond pas à la réalité, la paroisse étant *urbaine* dès qu'elle compte plus de 50 paroissiens. Les curés des paroisses urbaines touchent de 3 000 à 10 000 réaux; ceux des paroisses rurales commencent à 2 200.

En réalité, les traitements du clergé paroissial des campagnes vont de 550 francs environ à 840 (même dans les villes, le chiffre de 10 000 réaux, c'est-à-dire 2 500 francs, est extrêmement rare). De ces sommes, il faut déduire : 1° une retenue obligatoire de 14 0/0 (quelque chose comme le don gratuit de notre clergé sous l'ancien régime; c'est le *descuento*); 2° les frais d'enregistrement; 3° les frais de voyage pour aller toucher le traitement à la capitale du diocèse ou de la circonscription ecclésiastique; 4° l'impôt personnel majoré de 50 0/0; 5° la contribution municipale; 6° les droits d'octroi; (ces droits viennent d'être abolis par une loi (juin 1911), mais ils sont remplacés par un impôt sur les loyers); 7° les prestations personnelles. Reste, au bout du compte, de 1 franc à 1 fr. 75 par jour. Le casuel ne dépasse pas, dans les meilleurs mois, une dizaine de francs; les messes avec honoraires (un franc en moyenne) ne peuvent guère être célébrées que pendant un tiers de l'année, le reste étant occupé par les cérémonies paroissiales et par des messes pour les pauvres. Remarquons que, pour arriver à cette situation, le prêtre a dû faire des études longues et coûteuses. S'il n'a ni femme ni enfants à nourrir, il a souvent à sa charge ses parents âgés. Chez les libéraux même, beaucoup reconnaissent l'insuffisance des traitements. Sans doute, le pays n'est pas riche, et c'est pourquoi les chanoines peuvent être rangés dans la classe aisée, mais il n'en est pas ainsi des prêtres dont la situation est vraiment précaire. Un exemple rendra plus sensible cette situation. Il est emprunté à une enquête faite il y a quelques années dans un journal de Madrid, et citée par M. A. Marvaud, p. 12-13 : « Dans un misérable appartement de trois pièces habite un chapelain, en compagnie de ses vieux parents. Quatre chaises et un fauteuil. Sur les murs, des images grossières de saints : souvenirs répartis gratis en souvenir de morts. — Quelles sont vos ressources? — Rien de fixe. Mais, depuis quelques mois, je reçois quatorze *réaux* (3 fr. 50) par jour pour des messes. Voici mes notes... Une série de feuilles détachées, avec des chiffres de 5, 3 et 2 pesetas. Du 1er au 17 août, une série de zéros. — Oui, dit le prêtre tristement, dix-sept jours sans officier, parce que j'étais malade... Partant, pas de salaire. Il fallut nous défaire d'une partie du mobilier, vendre la commode et le fauteuil.

« Le modeste budget de ce pauvre chapelain s'établit comme suit :

PETIT DÉJEUNER.	DÉJEUNER.	DINER.
3 pastilles [1] de chocolat. 0,24 1 petit pain. 0,10	Viande. . . 0,30 Pain . . . . 0,20 Pois, lard, légumes. . 0,35 Un œuf. . . 0,13	Viande ou morue. . . 0,50 Pommes de terre. . . . 0,15 Huile. . . . 0,20 Pain . . . . 0,20 Vinaigre et sel. . . . . 0,05 Charbon . . 0,30 Brasier. . . 0,10 Pétrole et bougies . . 0,20

1. *Pastillas;* ce sont plutôt des tablettes.

« Soit un total de 3,02 pesetas par jour. Il reste donc à ce « prolétaire en soutane » 48 centimes pour subvenir aux mille choses nécessaires dans une maison, si misérable soit-elle. »

Un grand journal catholique (et alfonsiste, fidèle aux directions de Léon XIII), l'*Universo*, dans une série d'articles publiés de juillet à octobre 1907, et réunis depuis en volume, attribuait, entre autres causes, à l'appauvrissement de l'Église et du clergé une certaine décadence de la vie paroissiale, décadence d'autant plus déplorable que la paroisse est le véritable centre de l'action sociale du clergé, comme elle est celui de la vie religieuse du pays.

Il n'est pas douteux qu'un des moyens les plus efficaces pour le gouvernement d'assainir la situation sociale du pays, en donnant à l'Église les moyens de promouvoir l'intérêt général plus encore que le sien propre, et d'améliorer ainsi les rapports de l'Église et de l'État, serait de relever la situation matérielle du clergé.

2° *Œuvres sociales.* — Il faut voir maintenant comment, malgré des circonstances si défavorables, le clergé espagnol a commencé de réaliser l'œuvre sociale qui lui est réservée.

Les vertus du terroir, dont la floraison est particulièrement belle chez lui, lui ont permis, en effet, de retirer du moins tous les avantages spirituels de cette pauvreté qui limite sa bienfaisance; son esprit chrétien et démocratique, d'une démocratie antérieure et supérieure aux théories modernes, se trouve d'avance adapté aux circonstances sociales actuelles. Le beau livre du P. Palau, *Le catholique d'action*, exprime avec force ces dispositions du catholicisme espagnol.

Le promoteur du mouvement social catholique « paraît avoir été un jésuite de Valence, le Père Vicent, qui, avant même le comte de Mun et le marquis de la Tour du Pin en France, fonda, dès 1864, un cercle catholique d'ouvriers à Manresa » (A. Marvaud). Mais c'est depuis l'encyclique *Rerum novarum* (1891) que le mouvement catholique social a toute sa grandeur. De nombreux ecclésiastiques, séculiers et réguliers, comme le P. Vicent lui-même, toujours actif, et de nombreux laïques, comme M. Severino Aznar, y collaborent avec une admirable activité.

Des semaines sociales se sont réunies à Madrid (1906), Valence (1907), Séville (1908), Saint-Jacques de Compostelle (1909); celle de 1910 a eu lieu à Barcelone.

Des revues, dont plusieurs sont remarquablement rédigées, répandent les enseignements du catholicisme social. Les deux plus importantes sont *La paz social*, de Madrid, qui en est à sa 5e année, et la *Revista social hispano-americana*, de Barcelone, qui en est à sa 9e année (1910).

Les catholiques sociaux consacrent surtout leurs efforts à la question essentielle, la question agraire, mais ils ne négligent pas les ouvriers des villes et la question industrielle si aiguë en Biscaye et surtout en Catalogne; ils rencontrent, sur ce point, une hostilité violente des socialistes; mais le socialisme, qui ne convient nullement au tempérament espagnol et qui n'a pour lui à aucun degré le prestige traditionnel qui est la grande force du catholicisme, serait complètement impuissant dès maintenant s'il n'avait l'appui de l'anticléricalisme politique.

Les catholiques ont fondé à Barcelone une *Action sociale populaire*, qui est dirigée par le P. Palau, S. J., et qui a créé un *Bureau central du travail*. En Biscaye, la Société de Saint-Vincent-de-Paul a fondé des sociétés de secours mutuels, des écoles et cours du soir, des unions professionnelles, des Bourses du travail, des caisses d'épargne. D'après l'*Annuaire pontifical catholique*, les recettes des Conférences de Saint-Vincent de Paul en Espagne, en 1906, ont été de 741 456 francs (pour la même année : France et colonies : 2 060 000; Hollande, 1 945 000; Etats-Unis et colonies, 1 635 000; Allemagne, 910 000; Autriche-Hongrie, 906 000).

A Valence d'abord, puis à Madrid depuis 1896, fonctionne un *Conseil national des coopératives catholiques ouvrières*, qui unifie l'action des conseils diocésains actuellement au nombre de 26 : Astorga, Barcelone, Burgos, Cadix, Ciudad-Real, Gerona, Huesca, Léon, Madrid, Orense, Osma, Palencia, Pampelune, Salamanque, Santander, Saint-Jacques de Compostelle, Séville, Soria, Saragosse, Tarragone, Tortosa, Tuy, Valencia, Valladolid, Vitoria et Vich. « Le *Consejo nacional* a pris une part active à l'œuvre de législation sociale réalisée ces dernières années : le gouvernement lui a demandé son avis sur tous les projets de loi importants, et il a pris lui-même l'initiative de nouvelles propositions et de réformes...; on lui doit la création de la *Banque populaire de Léon XIII*, fondée au capital 2 500 000 pesetas en vue de venir en aide aux petits artisans et aux petits cultivateurs momentanément dans la gêne... La Banque populaire de Léon XIII a consenti, en 1906, 26 prêts pour une valeur de 92 547 pesetas; en 1907, 39 prêts pour une valeur de 157 455 p.» (A. Marvaud).

Dans les campagnes, et nous avons dit pourquoi, l'œuvre sociale du catholicisme est plus considérable encore que dans les villes. Une loi sur les syndicats agricoles a été votée en 1906 grâce aux catholiques principalement; depuis cette loi, les syndicats se sont multipliés surtout dans le Nord. « La Navarre vient au premier rang, avec plus de 50 syndicats et une centaine de caisses rurales, pour 250 communes environ » (A. Marvaud). D'après la *Paz Social* (mai 1907), il y avait au premier janvier 1909, dans toute l'Espagne, 373 caisses rurales catholiques, et sans doute cette statistique est-elle au-dessous de la réalité. Presque tous les séminaires ont des chaires de sociologie; dans certaines se font des conférences publiques.

Si certaines divergences peuvent se produire entre les catholiques sur la solution des problèmes sociaux (par exemple, sur le caractère confessionnel ou neutre des syndicats), si même (divergence plus profonde, mais nécessaire) l'Église militante, en rappelant courageusement les conséquences sociales de la doctrine chrétienne, rencontre quelque mauvaise volonté chez certains conservateurs catholiques, il n'en reste pas moins vrai dans l'ensemble que, dans la mesure où elle se consacre à son œuvre sociale, l'Église d'Espagne efface, par surcroît, bien des divisions artificielles dues aux circonstances politiques, corrige bien des préventions chez ses ennemis, établit des liens très étroits entre elle et les catholiques de l'étranger, que parfois déconcertaient les manifestations de son particularisme.

Si les intérêts, nous l'avons dit, rendent hostiles à ce mouvement un certain nombre de grands propriétaires catholiques, du moins, dans le domaine social, les divisions politiques entre catholiques n'ont plus d'effet. Le principal chef laïque parmi les catholiques sociaux est un carliste, S. Aznar. Le programme intégriste se réclame des enseignements de Léon XIII et réclame la reconstitution du régime des associations « en harmonie, bien entendu, avec les nécessités qui se font sentir de nos jours. » Sur ce domaine encore, le clergé séculier et les congrégations rivalisent de dévouement; en particulier, l'action des jésuites est considérable. Sur ce domaine collaborent catholiques et libéraux, et même, à l'occasion, catholiques et socialistes. Une des institutions les plus efficaces d'amélioration sociale en Espagne : l'*Institut de réformes sociales*, se rattache à une initiative du ministre libéral Moret en 1883, a été constitué officiellement en 1903 par le ministre conservateur Silvela, et a été organisé principalement par M. Dato, catholique conservateur, et par M. Canalejas, radical, qui est considéré comme un des principaux leaders de l'anticléricalisme. Actuellement « on y trouve des républicains, comme le président actuel..., et des conservateurs, des catholiques et des libres-penseurs » (A. Marvaud). Les socialistes ont soutenu le ministère conservateur de M. Maura pour l'application de la loi sur le repos hebdomadaire et la fermeture des cabarets le dimanche, et il leur est, paraît-il, arrivé d'incliner leur bannière rouge devant l'évêque d'Astorga au cri de « Vive le protecteur de la classe ouvrière ! »

Enfin, les catholiques sociaux d'Espagne sont en relations suivies avec ceux des autres nations catholiques; ils écrivent dans leurs revues et leur ouvrent les leurs; ils vont compléter à l'étranger leur éducation sociologique. Ils sont tout prêts à obéir au mouvement qui semble devoir faire des Semaines sociales une vraie institution internationale; ils sentent très vivement ce qu'ils pourraient tirer de force pour leur œuvre nationale de la solidarité catholique plus intimement pratiquée, ils ont conscience de ce qu'ils pourraient infuser à l'œuvre commune d'esprit démocratique et chrétien, d'expérience clairvoyante des besoins spirituels et matériels des classes sacrifiées.

3° *Œuvres charitables.* — A côté des œuvres sociales proprement dites, les œuvres de charité au sens particulier du mot, mais qui resteront longtemps importantes dans un pays pauvre comme l'Espagne, absorbent une grande part du revenu des ecclésiastiques séculiers qui ont des revenus importants (les évêques et les chanoines), et surtout s'offrent à l'activité du clergé régulier qui dispose en général de plus de ressources que le clergé séculier. Par leur nature même, les œuvres de la charité chrétienne échappent en grande partie à la statistique; voici cependant quelques indications, empruntées au P. Sacrest, *op. cit.*

En 1909, les frères de Saint-Jean-de-Dieu avaient en Espagne des maisons :

A	POUR	AU NOMBRE DE
Ciempozuelos	Fous	1120
Barcelona	Enfants malades pauvres	300
Séville	Vieillards incurables	63
Grenade	Enfants malades pauvres	70
Valence	—	120
Saragosse	Fous (hospice provincial)	268
Palencia	—	140
Gibraltar	Orphelins pauvres	30
Madrid	Enfants malades pauvres	50
Madrid (Carabanchel Alto)	Épileptiques	150
Saint-Bandilio	Fous	1 000
Mondragón	—	160
Pamplona	Fous (hospice provincial)	200

Les sœurs de Saint-Jean-de-Dieu ont des maisons :

A	POUR	AU NOMBRE DE
Madrid	Folles	700
Madrid	Petites orphelines	70
Barcelone	Folles	650
Malaga	—	50
Santa Aqueda	—	300
Palencia	—	100
Pamplona[1]	—	100

1. Établissement subventionné par la Députation provinciale de la Navarre.

Ces assistées sont soignées par 447 sœurs réparties dans les sept établissements.

A Madrid seulement les sœurs de la charité, réparties en 27 maisons, et au nombre de plus de 700, assistent des milliers d'indigents.

Les *Hermanitas de los ancianos desamparados* (petites sœurs des vieillards abandonnés) espagnoles avaient (en 1908), dans les diverses provinces d'Espagne, 128 maisons et hospitalisaient 4641 personnes.

Les petites sœurs des pauvres (françaises) ont (en Espagne et Portugal) 52 maisons, 5500 sœurs, 45 000 assistés. Les *Terciarias trinitarias* ont à Madrid, Barcelone, Séville, Santander et Villanueva de Santander 600 hospitalisés.

Les *Hermanas Carmelitas de la Caridad* ont :

PROVINCES.	NOMBRE de MAISONS.	NOMBRE de SŒURS.	NOMBRE D'HOSPITALISÉES.	NOMBRE D'ASSISTÉES dans l'année.
Alicante . . .	2	30	164	917
Barcelone. . .	14	168	554	238
Cadiz.	4	39	20	497
Cartagena. . .	1	10	75	
Castellon . . .	1	15	2	
Gerona. . . .	6	37		388
Lerida	5	37	3	67
Logroño . . .	2	17	1	32
Madrid. . . .	1	24	14	
Tarragona . .	4	30	79	16
Valence. . . .	3	51	938	76
Vizcaya. . . .	1	4	9	

Signalons comme une œuvre très originale d'apostolat proprement dit et d'apostolat social, celle que poursuit dans une région particulièrement déshéritée, celle des Hurdes, Mgr Jarrin, évêque de Plasencia.

Severino Aznar, *El catolicismo social en España ;* P. Antonio Vicent, *Socialismo y Anarquismo*, 1893 ; Angel Marvaud, *La question sociale en Espagne*, Paris, 1910 ; *La paz social*, revue mensuelle publiée à Madrid depuis 1907, dirigée par Severino Aznar jusqu'à janvier 1910 (compris), puis par Enrique Reig ; *Revista social hispano americana*, Barcelone, 1910, 9e année ; *Revista católica de cuestiones sociales*, Madrid, 1910, 16e année ; *Anales del Instituto nacional de Prevision*, Madrid, n. 1, juin 1909 ; n. 2, octobre 1909 ; n. 3, janvier 1910 ; *El pueblo obrero, periodico quincenal*, Valence, 1910, 7e année ; Miguel Sastre, *Las huelgas*, Valence, 1908 (et une série d'études du même auteur sur les grèves de Barcelone) ; Rivas Moreno, *La mutualidad y los asalariados*, Valence, 1909 ; Enrique Reig, *Presente y porvenir economico de la Iglesia española ;* Mgr Lopez Pelaez, *El presupuesto del clero*, Madrid, 1910 ; Gabriel Palau, S. J., trad. fr. par Louis Lebesson et Paul Jury, *Le catholique d'action ; Historia de la fundacion del Monte-Pio y mutualidad del clero de la diocesis de Madrid-Alcala*, Madrid, 1908 ; *Cronica del Congreso nacional de Hurdanofilos celebrado en Plasencia* (juin 1908), Plasencia. Pendant quelque temps a paru une revue spécialement consacrée à *Las Hurdes* (1903-1908), Plasencia ; Javier Vales Failde, *Un sociológo purpurado*, Madrid, 1909 (cette brochure, consacrée au cardinal Sancha, contient de très précieux renseignements sur le mouvement catholique social en Espagne et sur l'esprit populaire et apostolique du clergé). Sur ce caractère populaire, voir encore Gauguin, *Un mot d'Espagne*, dans la *Revue du clergé français*, 1er novembre 1898. L'Action populaire a publié (*Actes sociaux*, n. 38) sous le titre de *Actes épiscopaux, Espagne*, des extraits fort intéressants au point de vue social. Fermin Hernandez Iguesias, *La beneficencia en España*, 2 vol., Madrid, 1876, en particulier, t. II, p. 789 sq.

VI. L'ÉGLISE D'ESPAGNE ET L'ÉGLISE UNIVERSELLE. — Si la doctrine catholique est toujours et partout semblable à elle-même, les nations qui la professent ont, chacune, leur tempérament et leur histoire ; ce tempérament et cette histoire peuvent être en harmonie avec le catholicisme ou lui opposer, parfois, des forces antagonistes.

Nous avons vu comment, par son action sociale, faisant face à des problèmes qui se posent à peu près de même dans toutes les grandes nations, l'Église d'Espagne, tout en utilisant les opportunités qu'elle doit à sa magnifique histoire, corrige aussi ce qu'elle avait conservé de particularisme comme Église nationale et comme Église d'État. Encore le problème social, pour universel qu'il soit, l'intéresse-t-il en tant qu'il se pose en Espagne. Il nous reste donc à voir l'Église d'Espagne dans ses relations avec la grande communion catholique.

C'est par l'éducation chrétienne que s'affirme l'universalité qui doit dominer les contingences du temps et du lieu ; et nous devons examiner successivement l'instruction religieuse du clergé et celle des fidèles.

1° *Instruction du clergé.* — Les séminaires, dont un certain nombre étaient très anciens en Espagne, avaient été réglementés par les IIe, IVe et VIe conciles de Tolède, et c'est conformément au concile de Trente, sess. XXIII, c. XVIII, que le concordat de 1851 prévoit l'érection d'un séminaire par diocèse.

Séminaires et universités ensemble donnaient aux études ecclésiastiques un niveau élevé. La révolution de 1868 alla jusqu'à supprimer la théologie des universités que la théologie avait fondées, comme l'observe justement Mgr l'évêque de Jaca (décret du 19 octobre 1868). Le décret du 20 octobre 1868 déclara les ordinaires libres d'organiser comme ils l'entendraient les études théologiques dans les séminaires.

A la suite du concordat, le gouvernement, d'accord avec le Saint-Siège, avait par décret royal du 21 mai 1852 laissé aux évêques la nomination des recteurs et professeurs de séminaires ; le 31 août, il avait autorisé les séminaires à recevoir autant d'externes qu'ils voudraient, et le 28 septembre, une *Cédule royale* donnait le *Plan d'études pour les séminaires conciliaires.*

« Le clergé espagnol, écrit Léon XIII dans la Lettre apostolique *Non mediocri*, 25 octobre 1893, a brillé longtemps d'une vive lumière dans les sciences divines et dans les belles-lettres ; grâce à ses talents il a contribué grandement à la *grandeur de la foi chrétienne* et au renom *de sa patrie...* »

Il n'est pas étonnant, d'ailleurs, que l'Espagne ait vu naître tant de si grands hommes ; en effet, sans parler de la vigueur naturelle des esprits, on y trouvait des secours et des instruments de toute sorte, excellemment disposés pour amener les études à la perfection. Il suffit de rappeler les grandes universités d'Alcala et de Salamanque qui, sous la vigilante direction de l'Église, furent les magnifiques asiles de la sagesse chrétienne. A ce souvenir se joint tout naturellement celui des collèges qui reçurent en foule des ecclésiastiques distingués par leur talent et par leur amour de la science. Mais est venue la tempête révolutionnaire. « Ainsi disparurent les universités catholiques et leurs collèges ; ainsi disparurent aussi les séminaires eux-mêmes... Le Saint-Siège

intervint en temps utile, et, avec l'accord du pouvoir civil, mit beaucoup de zèle à réorganiser les affaires ecclésiastiques, que l'époque précédente avait bouleversées. Toutefois, les principaux objets de ses soins furent les séminaires diocésains... »

Nous avons cité plus haut l'art. 28 du concordat, par lequel le gouvernement promet l'érection de séminaires conciliaires dans les diocèses qui en manquent encore, et, « aussitôt que les circonstances le permettront, de séminaires généraux. »

La collaboration de l'État ayant manqué, l'Église dut assurer elle-même complètement le soin d'améliorer les études ecclésiastiques. « Beaucoup d'obstacles, dit Léon XIII, ont empêché et empêchent encore aujourd'hui qu'en fait ces conditions soient réalisées. Ainsi, maintenant que n'existe plus l'appui des universités, on doit regretter beaucoup de ces secours sans lesquels un clerc peut difficilement aspirer à l'honneur d'une science complète et profonde. »

Or, à Rome, centre de la foi catholique, existent déjà beaucoup d'institutions destinées à promouvoir les études ecclésiastiques dans les grandes nations catholiques; par malheur, il y avait peu d'élèves espagnols. « Nous avons formé le projet, dit le souverain pontife, de faire en sorte que le collège romain des clercs espagnols, fondé naguère, grâce au zèle éclairé de pieux prêtres, non seulement demeure florissant, mais encore devienne de jour en jour plus prospère. Il Nous plaît donc que tous les sujets de la Péninsule ibérique et des îles voisines soumises au Roi catholique, qui seront rassemblés dans ce collège, soient placés sous Notre autorité, que, menant une vie commune,... ils se livrent aux études qui élèvent d'une façon excellente le cœur et l'esprit. »

Léon XIII, en même temps, mettait à la disposition du collège espagnol, provisoirement le palais Alfieri, puis, aussitôt aménagé, le palais Altemps et il désignait les archevêques de Tolède et de Séville pour traiter désormais avec le Saint-Siège de tout ce qui concerne ce collège.

Quelques chiffres donneront une idée plus précise de l'importance de cette fondation.

Pendant l'année scolaire 1906-1907 (la 15e depuis la fondation), le personnel du *Collège hispanique de Saint-Joseph* comprenait 18 personnes (recteur, vice-recteur, professeurs, confesseurs, etc.); les élèves étaient au nombre de 11 de la province de Burgos, 9 de celle de Saragosse, 7 de Saint-Jacques de Compostelle, 7 de Grenade, 6 de Séville, 20 de Tarragone, 12 de Tolède, 15 de Valence, 12 de Valladolid. Soit, au total 99 élèves, ainsi répartis : faculté de théologie 55; faculté de droit canon 15; faculté de philosophie 29.

Dans cette même année, 7 élèves reçurent à l'université grégorienne, en théologie, le titre de docteur, 10 le titre de licencié, 27 le titre de bachelier. En droit canon, 11 le titre de docteur, 10 celui de licencié, 14 celui de bachelier, et en philosophie, 3 le titre de docteur, 4 celui de licencié, 8 celui de bachelier.

Dix obtinrent le titre de docteur à l'Académie romaine de Saint-Thomas d'Aquin. Enfin, nombre de récompenses ont été obtenues par les élèves espagnols dans les concours, en particulier de l'université grégorienne (pour l'Écriture sainte, la théologie dogmatique, l'hébreu, l'arabe, la théologie morale, l'histoire ecclésiastique, l'archéologie sacrée, le droit canonique, le droit public ecclésiastique, la philosophie, l'astronomie, l'éthique et le droit naturel, l'histoire de la philosophie, la métaphysique, la physique et la chimie, la physiologie, la mécanique, la logique, les mathématiques, la littérature espagnole, le grec, le français, l'anglais, l'italien). En l'année 1905-1906 ont quitté le collège 20 élèves, dont 4 étaient docteurs à la fois en théologie, en droit canon et en philosophie, dont 8 autres avaient deux doctorats et 5 autres un doctorat. On voit quelle influence doit exercer le collège Saint-Joseph sur les études ecclésiastiques en Espagne.

Mais il manquait l'intermédiaire nécessaire entre ce collège et les séminaires, puisque les *séminaires généraux* prévus par le concordat n'avaient point été institués. Des décrets royaux du 21 mai 1852 et du 27 novembre 1876 avaient désigné, *en attendant*, divers séminaires pour conférer les grades majeurs. Ce n'était qu'un expédient. La S. C. des Études (30 juin 1896) publia une instruction qui érigeait en universités pontificales d'études ecclésiastiques (en se conformant à la bulle *Quod divinæ sapientiæ*), les cinq séminaires où se conféraient les grades majeurs, et, dès l'année suivante, tous les séminaires métropolitains. Les élèves y reçoivent la licence en théologie au bout de 4 ans et la licence en droit canonique au bout de 2 ans; les élèves des autres séminaires doivent y venir un an pour la licence, et un an encore pour le doctorat. Voir S. C. des Études, 11 juillet 1899; 21 mars 1900. On voit, dans tout ce processus, sur un point particulier, un nouvel exemple de la séparation toujours plus nette entre l'Église et l'État; ajoutons que la révolution a supprimé (21 octobre 1868) la validité académique auparavant reconnue (décrets royaux 21 mai 1852, 10 septembre et 6 octobre 1866) aux études d'enseignement secondaire et de droit canonique faites dans les séminaires.

Voici la liste des séminaires, avec, pour la plupart, la date de leur fondation, et le nom de leur patron. Les séminaires métropolitains ou universités pontificales, et le séminaire de Salamanque, dirigé par les jésuites, confèrent les grades majeurs dans les facultés ecclésiastiques (licence et doctorat); les autres confèrent les grades mineurs. (Voir ci-contre, col. 585-586.)

A la collégiale du Sacro Monte, à Grenade, est uni le collège-séminaire de Saint-Denis l'Aréopagite, où les chanoines sont professeurs.

Tels sont les cadres de l'enseignement ecclésiastique. Qu'est cet enseignement lui-même? Lorsque l'archevêque de Burgos, cardinal Aguirre, depuis archevêque de Tolède et primat d'Espagne, sollicitait du souverain pontife, en 1896, l'érection d'une université pontificale à Burgos, il alléguait la nécessité d'adapter l'enseignement ecclésiastique aux conditions du temps présent. Voir *Canonica erectio et constitutio facultatum sacræ theologiæ, juris canonici et philosophiæ scholasticæ in seminario Burgensi*, Burgos, 1897. Il s'agissait, sans diminuer la part accordée à la théologie positive, de cultiver d'autres sciences ecclésiastiques autrefois trop négligées.

Il y avait, en effet, un complément indispensable à apporter aux études faites dans les séminaires conciliaires. Ces séminaires ont deux grandes catégories d'élèves; les uns suivent la *carrera breve*, ou *menor*, les autres la *carrera lata* ou *mayor*, mais la distinction tend à s'effacer. La *carrera breve* comprend, en général, 4 années de latin et de belles-lettres : *Humanidades*, deux de philosophie, avec quelques notions de sciences mathématiques, physiques et naturelles, deux de théologie dogmatique et morale, « je devrais dire plutôt : deux années de morale, car, pour le dogme, on se contente d'un enseignement aussi élémentaire et abrégé que possible » (dom J. L. Pierdait). La morale est étudiée dans le *Compendium* de Gury, d'une manière qui fait beaucoup travailler la mémoire. Quoique les élèves de la *carrera menor* se destinent en général aux charges les plus modestes, grâce au régime des concours ils peuvent ensuite, en travaillant, l'emporter sur ceux de la *carrera mayor*.

SÉMINAIRES

	DATE DE L'ÉRECTION.	PATRON DU SÉMINAIRE.
Tolède	1er octobre 1847	Saint Ildefonse.
Madrid		Saint Damase [1].
Ciudad-Real		Saint Thomas de Villeneuve.
Coria	Depuis 1819 à Coria, de 1603 à 1819 à Caceres.	Saint Pierre.
Cuenca	1592	Saint Julien.
Plasencia	1672	Immaculée Conception.
Sigüenza	1651	Saint Barthélemy.
Tarragone	1572	Saint Paul et sainte Técla.
Barcelone		Notre-Dame de Montealegre et saint Thomas.
Gerona	1798	
Lerida	1592	Deux sections : saint Thomas, saint Louis.
Tortosa	1544 [2]	
Vich	1635	La Sainte Famille.
Solsona	1846	
Séville	1842 [3]	Saint Isidore et saint François-Xavier.
Badajoz	1644	Saint Antonin.
Cadix	1589	Saint Barthélemy.
Cordoue	1583	Saint Pélage.
Canaries		Purisima Concepcion.
Tenerife		
Valence	1831	Immaculée Conception et saint Thomas de Villanueva.
Majorque	1700	Saint Pierre.
Minorque		Purisima Concepcion et archange saint Michel.
Segorbe	1771	
Grenade		Saint Cecilio.
Almeria	1610	Saint Indalecio.
Cartagène Murcie		
Jaen	1660 [4]	Saint Philippe de Néri.
Malaga	1597	Saint Sébastien et saint Thomas d'Aquin.
Guadix	1595	Saint Torquato.
Saint-Jacques de Compostelle	1829	
Lugo	1590	Saint Laurent.
Mondoñedo	1572	Sainte Catherine.
Oviedo	1851	
Orense	1803	Saint Fernando.
Tuy	1850	Saint François d'Assise.
Burgos	1513	Saint Jérôme.
Calahorra [5]	1776	
Léon [6]	1606	Saint Froilán.
Osma	1583	Saint Dominique.
Palencia	1584	Saint Joseph.
Santander		
Vitoria		Sainte Prudence et saint Ignace.
Valladolid	1598	
Astorga	1766	Purisima Concepcion et saint Toribio.
Avila		Saint Millan.
Segovia	1781	Saint Frutos et saint Ildefonse.
Salamanque	1778	Saint Charles.
Zamora	1797	Saint Atilano.
Ciudad-Rodrigo	1769	
Saragosse	1788	Saint Valero et saint Braulio.
Huesca	1580	La Sainte Croix.
Jaca	1851	
Pampelune	1777	Saint Michel archange.
Taragona	1593	Saint Gaudioso.
Teruel	1777	Saint Thomas d'Aquin.
Barbastro		

1. On a, en outre, érigé à Madrid une grande université catholique.
2. A cette date, était destiné à l'éducation des morisques, et n'est séminaire en réalité que depuis 1824.
3. Était auparavant à San Lucar de Barrameda.
4. Était alors installé à Baeza et a maintenant une section à Jaen.
5. Ce séminaire a une section à Calahorra et une autre à La Calzada.
6. Il y a, en outre, dans ce diocèse un séminaire sous l'invocation de saint Matthieu, fondé en 1737 à Valderas, par un évêque d'Amérique.

La *carrera mayor* comprend aussi quatre années de latin et d'humanités; les élèves font ensuite trois années de philosophie, avec des mathématiques et des sciences, puis quatre années de dogmatique, de morale et de sciences auxiliaires.

Quand l'élève veut se préparer aux grades académiques, il consacre deux années supplémentaires aux plus hauts problèmes du dogme et de la morale. A la fin de la 5e année on est admis à concourir pour la licence et à la fin de la 6e, pour le doctorat. Les grades sont conférés à la suite d'un examen qui comprend écrit et oral.

Après la carrière de la théologie, certains élèves suivent celle du droit canonique. On a pu voir, par ce que nous avons dit des rapports de l'Église et de l'État, quelle place tient ce droit dans la vie publique et dans la vie privée. La 1re année, les élèves étudient la théorie et l'histoire du droit public de l'Église; la 2e, ils expliquent les Décrétales, IIIe, IVe et Ve livres; la 3e, ils préparent les examens de licence et de doctorat. Un certain nombre entrent dans le ministère avant d'avoir terminé la préparation. Mais « le nombre des gradués est, proportion gardée, beaucoup plus considérable dans le clergé espagnol que dans le clergé français » (dom Pierdait).

Ce qui maintient à ce niveau les études ecclésiastiques, et principalement la théologie, c'est que presque tous les canonicats et toutes les cures s'obtiennent au concours. Sur ce point, l'Espagne est restée spécialement fidèle aux prescriptions de l'Église. Le concours est le procédé normal d'obtention des bénéfices. Concile de Trente, sess. XXIV, c. XVIII. Saint Pie V, par constitution spéciale (en date du 15 des calendes d'avril 1566), annule les collations faites par un autre procédé et fixe les conditions du droit d'appel. Clément XI fixa la méthode à suivre, et Benoît XIV, en même temps qu'il réglementait l'abus des appels, prescrivit de tenir compte du caractère des candidats et des services déjà rendus.

Il y a, en Espagne, deux sortes de concours, l'une pour l'obtention des cures et églises paroissiales, l'autre pour les canonicats et offices capitulaires.

Le concours pour les cures n'a pas lieu strictement comme le veut le concile de Trente, chaque fois qu'une vacance se produit : il y a trop de cures et trop de vacances possibles : on attend qu'il y en ait un certain nombre; par exemple, à Burgos, on a attendu de 1892 à 1900, puis de 1900 à 1908; c'est l'évêque qui juge de l'opportunité; dans l'intervalle, il confie les cures à des *economos* ou desservants.

La convocation des candidats est faite par acte officiel de l'évêché; nous avons vu qu'un laïque peut concourir, à condition de se faire ordonner dans l'année, s'il obtient un bénéfice. Les prêtres d'autres diocèses, avec le consentement de leur ordinaire, les réguliers, avec un indult apostolique qui les habilite pour l'obtention d'un bénéfice curial, peuvent aussi concourir. Les candidats sont toujours très nombreux (à Burgos, en 1900, près de 600, environ la moitié du clergé du diocèse).

Le premier jour de l'examen, les candidats ont à répondre à deux questions de théologie dogmatique et à six questions de théologie morale [trois de morale générale : actes humains, conscience, lois, péchés, vertus et vices; et trois de morale spéciale : Décalogue, commandements de l'Église, justice, contrats, sacrements, etc.]; en outre, un cas de conscience est éclairci. Le second jour les candidats ont à traduire en langue castillane un paragraphe du *Catéchisme du concile de Trente* et à composer sur le sujet un sermon en castillan. Ils n'ont aucun livre à leur disposition, et il y a des peines sévères pour ceux qui montrent trop d'ignorance. Chaque séance dure cinq heures. La surveillance est vigilante, la correction impartiale (les copies ne portent pas les noms des candidats, mais des devises); les membres du jury, choisis par l'évêque, trois au moins, cinq au plus, mettent huit à dix mois à corriger les épreuves. Les candidats approuvés présentent une liste de trois paroisses qu'ils peuvent désirer, et l'évêque établit pour chaque paroisse une liste de trois candidats, qui est soumise au roi : le gouvernement choisit *toujours* celui qui est nommé le premier, et l'évêque dresse les listes en conscience : les candidats ont d'ailleurs le droit d'appel. L'approbation du pouvoir civil est donnée par une cédule royale que le ministre de la justice expédie à l'évêché; alors la collation a lieu, à l'évêché, par l'imposition du bonnet, et l'archiprêtre installe le nouveau titulaire dans sa paroisse où il est désormais inamovible.

On voit que ce régime a de très grands avantages. C'est encore lui qui conserve aux chapitres le prestige *et la réalité* qu'ils ont ailleurs en partie perdus.

Les chapitres comprennent, outre les dignitaires, et presque au même rang que ceux-ci, des chanoines *d'office* (dont le canonicat comporte une fonction spéciale en plus des charges communes à tout le chapitre); ils existaient déjà en Espagne avant que le concile de Trente en instituât dans toutes les cathédrales; le concile prescrit deux de ces prébendes : la théologale et la pénitencerie; le titulaire de la première doit faire chaque année un certain nombre de leçons publiques d'Écriture sainte; à certains jours et heures fixés, le pénitencier doit confesser. En Espagne, on a appelé lectoral le théologal et on a institué deux autres prébendes d'office : la doctorale et la magistrale; le doctoral est le canoniste du chapitre; il est gradué en droit canonique et possède une grande influence; parfois, il enseigne le droit ecclésiastique au séminaire; le magistral doit être gradué en théologie, et prêche à certains jours déterminés.

Les autres canonicats sont dits canonicats *de grâce;* ils sont conférés à la volonté du collateur.

L'art. 18 du concordat de 1851 s'exprime ainsi : « A la place des 52 bénéfices stipulés dans le concordat de 1753, sont réservés à la nomination de Sa Sainteté la dignité de chantre de toutes les Églises métropolitaines et dans les Églises suffragantes d'Astorga, Avila, Badajoz, Barcelone, Cadiz, Ciudad-Real, Cuenca, Guadix, Huesca, Jaen, Lugo, Malaga, Mondoñedo, Orihuela, Oviedo, Plasencia, Salamanca, Santander, Sigüenza, Tuy, Vitoria et Zamora, dans les autres sièges suffragants un canonicat *de gratia*...

« A la dignité du décanat, il sera toujours pourvu par Sa Majesté, dans toutes les Églises et quel que soit le temps de la vacance. Les canonicats *de officio* seront pourvus par les prélats et les chapitres à la suite d'un concours. Les autres dignités et canonicats seront pourvus alternativement par S. M. et les archevêques et évêques respectifs. » [Nous avons vu que, sur ce dernier point, le gouvernement a abandonné une partie de ses prérogatives.]

Le concours est obligatoire, dans les collégiales, pour l'abbé et pour les deux chanoines d'office et pour la moitié des bénéficiés (la moitié plus un s'ils sont en nombre impair). Il est évident qu'on tient compte des aptitudes spéciales, pour les fonctions spéciales comme celle de sous-chantre et de ténor.

Lorsqu'il y a une vacance, l'évêque la déclare officiellement ouverte; on peut concourir de tous les diocèses et il n'est pas nécessaire d'avoir été ordonné. Le concours varie selon la charge à pourvoir. Cependant il y a une épreuve essentielle, toujours la même; un enfant de chœur plonge un couteau à papier trois fois dans le livre des Sentences de Pierre Lombard, le candidat choisit une thèse dans l'une des trois pages ainsi

désignées et il a 24 heures pour en préparer l'exposé; il travaille dans une cellule du séminaire, où un serviteur lui apporte les livres qu'il réclame. L'exposition dure une heure, et l'argumentation une heure (le tout en latin); ce sont deux candidats concurrents qui font les objections. Le candidat doit, en outre, prononcer un sermon d'une heure en castillan; le texte en est pris dans le catéchisme de saint Pie V et la préparation dure également 24 heures. Ces deux épreuves sont communes; pour les canonicats d'office il y a une épreuve écrite spéciale et supplémentaire.

Les concurrents sont en général cinq ou six. Un décret royal de 1888 organise le tribunal; l'évêque est président de droit, assisté, dans les cathédrales, du doyen et de trois chanoines, et, dans les collégiales, de l'abbé et d'un chanoine.

Les candidats approuvés sont soumis à un vote de tout le chapitre. Or, selon l'art. 14 du concordat de 1851, « dans les élections ou nominations qui regardent le chapitre, le prélat aura trois, quatre ou cinq voix selon que le nombre des chanoines sera de 16, de 20 ou de plus de 20. »

Lorsque les candidats ont été approuvés, on dresse, comme pour les cures, des listes de trois pour chaque poste vacant.

Les avantages des concours sont incontestables; grâce à eux les candidats les plus intelligents et les plus travailleurs parviennent aux plus hautes charges de l'Église, et y parviennent relativement jeunes.

Mais l'enseignement des matières sur lesquelles portent ces concours n'est point assez renouvelé; nous avons vu Léon XIII exprimer le regret de la collaboration des universités, et le cardinal archevêque de Burgos réclamer une place plus importante pour les sciences sacrées autres que la théologie. Même les études théologiques, dont l'essor a été si brillant depuis Ximénès, souffrent d'une certaine sécheresse; l'importance de la production scientifique n'est pas en rapport avec la somme des efforts dépensés; les Espagnols, dont l'influence théologique a encore été prépondérante au concile du Vatican, estiment en général un peu superficiels au point de vue théologique les travaux français, et ils sont restés absolument indemnes de toute infiltration moderniste. Peut-être y aurait-il avantage pour l'Espagne comme pour la France à ce que le mouvement des études religieuses dans les deux pays, l'un trop hardi, l'autre trop immobile, se combinât.

En particulier, si l'éducation essentiellement théologique assure parfaitement la pureté de la foi dans le clergé, cette même éducation le rend peu apte à se faire entendre des fidèles : des plus humbles, parce qu'il est trop abstrait, des autres, parce qu'il ne se rencontre guère avec leurs préoccupations.

2° *Instruction religieuse des fidèles.* — Incontestablement, l'instruction religieuse est peu répandue dans le peuple; les catéchismes manquent, ou sont défectueux. Et le défaut d'instruction religieuse se traduit par le déclin de la vie paroissiale, à laquelle s'est trop souvent substituée une sorte d'agitation politico-religieuse.

Mais déjà d'énergiques efforts sont faits pour corriger ces inconvénients, dus en grande partie aux circonstances. Il est certain, par exemple, que la grande pauvreté du clergé espagnol explique, pour une bonne part, l'incuriosité qu'on peut lui reprocher : il n'est matériellement pas à même d'acheter livres et revues. Nombreux sont les jeunes prêtres d'âme généreuse qui ne demandent qu'à se dévouer et à travailler sous toutes les formes de l'apostolat chrétien; il ne faut pas oublier que le plus grand peut-être des apologistes de la première moitié du XIXe siècle est un Espagnol, Balmès.

Il y a donc lieu d'espérer que l'instruction des fidèles se fera plus complète; il reste beaucoup à faire de ce côté. Non qu'ils reçoivent, par ailleurs, des notions hostiles à la doctrine catholique; il n'y a pas en Espagne d'hostilité entre les instituteurs et le clergé, qui ont généralement même origine et même formation intellectuelle. D'ailleurs, les prêtres peuvent être maîtres d'école, professeurs dans les écoles normales (décret royal du 30 mars 1849; règlement du 15 mai 1849) et inspecteurs de l'enseignement primaire (décret royal du 21 août 1885). De même, les fonctions de chanoine sont compatibles avec celles de professeur, mais le traitement de professeur est alors réduit de moitié. Mais, s'il n'y a point d'antagonisme entre les deux enseignements, il faut signaler un danger qui résulte de la communauté même d'origine entre les prêtres et les maîtres de l'enseignement primaire : l'État, en améliorant peu à peu le sort de ces derniers, se trouve diminuer le nombre des vocations ecclésiastiques.

Parmi les tentatives faites pour élever le niveau de l'instruction religieuse dans le peuple, citons celle dont l'initiative est due au grand évêque de Salamanque, le P. Camara; il y a à Salamanque une *Société éditoriale de bonnes lectures*, qui publie un journal quotidien, une *Semana catolica*, et une *Feuille du dimanche*, distribuée gratuitement pour répandre la connaissance de l'Évangile. Une feuille analogue est publiée à Plasencia et dans quelques autres diocèses.

3° *Relations de l'Église espagnole avec les autres Églises.* — Ce n'est pas seulement avec Rome que l'Espagne est en relations de plus en plus étroites et suivies, c'est aussi avec la nation voisine, la France, que, par l'échange des idées et des méthodes, elle élargit ce qu'il peut y avoir parfois de trop particulariste dans son catholicisme. Sans doute, depuis deux siècles, la France a, en Espagne, une réputation d'irreligion (d'ailleurs fort exagérée) qui ralentit un peu le commerce spirituel si nécessaire aux deux nations; toutefois, par suite du voisinage, les influences réciproques sont plus réelles, plus profondes qu'il ne semble au premier abord. Sans doute, l'exode des religieux chassés de France ne paraît pas avoir actuellement, en Espagne, des conséquences analogues à celles qu'eut en Angleterre l'exode des prêtres français chassés par la Révolution. Mais, beaucoup des membres les plus distingués du clergé espagnol parlent et tout au moins lisent le français. Enfin, il n'y a pas de preuve plus belle et plus forte de cette influence française que l'œuvre de Saint-Louis-des-Français qui existe à Madrid depuis le commencement du XVIIe siècle (1613). C'était, essentiellement, un hôpital fondé pour les Français sous l'invocation de saint Louis; le recteur-administrateur devait toujours être un Français, et l'établissement était placé sous le patronage des rois de France et d'Espagne; l'administration était confiée à un recteur et à un vicaire, assistés par un conseil de quatre députés, choisis parmi les membres les plus honorables de la colonie française.

En mai 1876, la situation de l'établissement a été définitivement réglée par une convention entre la France et l'Espagne. Il est stipulé : « 1° que l'établissement de Saint-Louis appartient à la France, sous le haut patronage du gouvernement français et du roi d'Espagne. Tout ce qui touche à l'administration temporelle ne relève que du gouvernement français... La juridiction spirituelle appartient au grand-aumônier du roi d'Espagne. La nomination du recteur-administrateur, qui sera toujours un Français, appartient au gouvernement français, mais doit être soumise à l'agrément du roi d'Espagne... »

L'œuvre comprend actuellement un hôpital, une église et un externat de jeunes filles, dirigé par les

sœurs de Saint-Vincent-de-Paul. « L'hôpital renferme une quarantaine de lits dont la moitié est réservée gratuitement aux malades français, sans distinction de religion; l'autre moitié, également gratuite, est affectée à des vieillards, hommes et femmes, et à quelques orphelines dont les parents sont morts à l'hôpital. L'asile des femmes a été inauguré en 1893, celui des hommes en 1897. Un refuge est annexé à l'hôpital, où peuvent rester trois jours et trois nuits les Français malheureux de passage à Madrid. » A l'église, « les offices des dimanches et des fêtes, les stations du carême et du mois de Marie se font à la manière française et rappellent à nos compatriotes le souvenir de l'église du pays... » Quant au collège de jeunes filles, il a des élèves dont le nombre va croissant avec la réputation. Les cours s'y font en français. C'est ici qu'est sensible l'influence religieuse de la France, représentée par les sœurs de Saint-Vincent-de-Paul et par les lazaristes. Les élèves distinguées qui sortent de plus en plus nombreuses de cette maison transmettent à leur famille et à leur société beaucoup de la noble culture chrétienne et française qu'elles ont reçue là. Ce sont nos vénérables prêtres de la Mission qui ont ainsi introduit en Espagne, il y a une quinzaine d'années, notre usage de la première communion solennelle, usage auparavant inconnu, mais dont les Espagnols ont tout de suite apprécié la grandeur religieuse.

A son tour, la catholique Espagne rayonne sur l'étranger. Le Congrès eucharistique de 1911 s'est tenu à Madrid (juin) avec un grand éclat et un grand succès. Nous avons signalé le grand rôle théologique de l'Espagne dans l'histoire; peut-être a-t-elle donné de ce côté tout ce qu'elle devait donner au catholicisme; mais, à la différence de sa théologie, sa mystique est encore très incomplètement connue et réserve des trésors spirituels du plus haut prix pour notre époque. En France, en particulier, on commence à traduire et à étudier ces œuvres capitales.

L'influence espagnole s'exerce encore grâce aux religieux, en des pays beaucoup plus lointains. Nous avons vu que les dominicains espagnols, par exemple, soutiennent l'université de Manille; cette université avait, en 1908, 660 élèves inscrits. Les dominicains ont plusieurs séminaires dans l'Amérique latine; il y en a à Fribourg (Suisse), à la Minerve (à Rome), à l'École biblique de Jérusalem, etc. Les augustins ont des collèges aux Philippines et dans l'Amérique du Sud (en 1907, environ 80 Pères dans l'Amérique du Sud, à Lima, Ayacucho, Cuzco, dans les États de Sao-Paulo, Manaos (séminaire), à Buenos-Ayres, à Panama, etc.). Les salésiens avaient également de nombreux établissements en Amérique. Les frères de Saint-Jean-de-Dieu avaient des établissements à Zelhal (Portugal, asile de fous), Gualajara (Mexique, hôpital), Zapopan (Mexique, asile de fous), etc. Les *Hermanitas de los ancianos desamparados* avaient (en 1908) des établissements à Cuba, Porto-Rico, au Mexique, au Pérou et en Colombie (en tout, 16 maisons, 222 sœurs et 1012 assistés).

Comme on le voit, et rien n'est plus naturel, c'est surtout dans l'Amérique latine que l'influence espagnole se fait sentir; et il y a là un monde assez vaste pour occuper l'activité spirituelle d'une grande nation. L'influence de l'Espagne peut être d'autant plus profonde que cette nation, seule jusqu'ici des grands peuples colonisateurs modernes, a su créer au delà des mers une civilisation à laquelle participent et les anciens habitants du pays et les conquérants. Il n'y a pas eu là substitution d'un peuple chrétien à des peuples païens, mais bien réellement conversion d'une race. Aujourd'hui que ce nouveau monde est en plein essor matériel, il importe plus que jamais que l'Espagne y répande son influence morale. Or, son action est dans une certaine mesure paralysée, par le même défaut de culture générale, et, en particulier, de culture religieuse, dont elle souffre chez elle. Les religieux espagnols, nous venons de le voir, agissent dans l'Amérique latine, mais leur action est limitée et spéciale, et, par exemple, le grand dévouement que supposent les œuvres charitables ne se traduit pas par une influence proprement dite. Or, il y a bien actuellement une importante émigration d'Espagne dans l'Amérique latine, mais cette émigration, sans enrichir le catholicisme dans l'Amérique du Sud, l'appauvrit en Espagne. Faute d'instruction religieuse solide, l'émigrant pauvre, soustrait à sa tradition et à ses institutions, abandonne la foi, et lorsque, enrichi, il écrit aux siens ou leur envoie des brochures de propagande ou revient parmi eux, il les fait, lui qui a *réussi*, douter de la valeur de leur croyance. Ainsi le grand problème de l'instruction religieuse du peuple nous apparaît partout urgent; et nulle part l'urgence n'est plus sensible qu'ici, puisque l'Église d'Espagne se trouve retardée dans la mission magnifique qui lui incombe, et à l'accomplissement de laquelle doivent collaborer les prêtres et les fidèles, l'Église et la nation.

Ce n'est, d'ailleurs, qu'une question de temps (mais le temps est bien précieux, quand il s'agit du salut des âmes) et déjà, dans le domaine social où elle est mieux organisée, l'Église d'Espagne a commencé sa mission. C'est ainsi que l'Action sociale populaire, dirigée par le P. Palau, comprend dans son champ d'action, avec l'Espagne, les républiques espagnoles du Nouveau-Monde. La revue publiée par l'*Action sociale populaire* s'intitule : *Revista social Ibero-Americana;* l'office du travail de l'Action sociale populaire publie de son côté une revue hebdomadaire, *El social*, également consacrée aux choses d'Espagne et d'Amérique. De même, la *Revista catolica de cuestiones sociales* suit de près les efforts faits en Amérique; et l'excellente *Paz social* nous donne maint témoignage de l'ampleur de l'œuvre commencée; voir, par exemple, *Paz social* d'août 1907, un article de Severino Aznar, sur l'œuvre sociale d'un prêtre aragonais qui s'est trouvé devenir titulaire d'une paroisse mexicaine; le Congrès catholique national de la République argentine en 1907 met à l'ordre du jour « l'organisation ouvrière », les « cour sociaux », les « cercles d'études sociales », etc.; le IV[e] Congrès catholique national du Mexique, tenu à Oaxaca en 1909, nous montre les œuvres sociales catholiques florissantes (cercle ouvrier, caisse de secours mutuels, caisse d'épargne, etc.). Ce qui pénètre ainsi, grâce surtout à l'Espagne dans l'Amérique latine, c'est la pensée commune des catholiques sociaux de toute l'Europe; car les chefs du mouvement espagnol sont remarquablement instruits de ce qui se fait et se publie en France, en Italie, en Belgique, en Allemagne, en Autriche, etc., l'effort le plus méthodique et le plus complet pour faire fructifier ainsi dans les pays de civilisation espagnole toute la doctrine sociale et toute l'expérience sociale du catholicisme est sans doute celui de M. Severino Aznar qui vient de lancer (1910) une bibliothèque où seront traduites en espagnol toutes les œuvres importantes publiées dans les grandes nations catholiques sur le catholicisme social.

Dom J.-L. Pierdait, prieur à l'abbaye de Silos, *Le régime du concours dans les diocèses d'Espagne*, dans la *Revue du clergé français*, t. XXV, p. 55, 612; nous avons beaucoup emprunté à cette excellente étude; *Canonica erectio et constitutio facultatum sacræ theologiæ, juris canonici et philosophiæ scholasticæ in seminario Burgensi*, Burgos, 1897; *Pontificium collegium hispanicum Sancti Joseph in urbe anno scholastico 1906-1907*, Rome, 1906; L. Tubeuf, recteur de Saint-Louis des Français, *Œuvre de Saint-*

Louis-des-Français à Madrid. Résumé historique de la fondation. Situation actuelle; N. Roure, *La vida y las obras de Balmès*, Madrid et Gerona, 1910 (avec une bibliographie); A. Lugan, *Balmès*, Paris, 1911. Les principales revues ecclésiastiques sont la *Ciudad de Dios*, publiée par les augustins d'Espagne; *España y America*, publiée par les augustins des Philippines; *Estudios franciscanos*, publiés à Barcelone; *Razon y fé*, publiée par les jésuites. Depuis un an, les dominicains espagnols publient aussi une revue, bien documentée. Ajoutons la *Revue de clergé espagnol*, qui paraît à Valladolid, et (non spécialement catholique) la *Cultura española*, qui a malheureusement cessé sa publication en 1910.

On trouvera une abondante bibliographie dans le *Diccionario general de bibliografia española* de D. Dionisio Hidalgo, 7 vol., Madrid, 1802-1882; le VII^e^ vol., qui contient l'index, a 76 pages consacrées à la théologie; le droit canon, l'histoire, etc., sont compris dans les sections juridiques, etc. Pour la période récente, voir les bibliographies de la *Cultura española*, méthodiques et bien faites.

Conclusion. — Nous pouvons maintenant apprécier sans injustice l'état de l'Église d'Espagne. Dans ce pays où rien n'est médiocre, ce sont souvent les défauts qui apparaissent d'abord à l'observateur; et l'on n'a pas manqué, même chez les catholiques, d'adresser plus d'un reproche à l'Église d'Espagne. Si, pris en eux-mêmes, les défauts signalés sont souvent exacts, ce qui l'est moins, c'est l'explication qu'on en donne; et surtout on oublie trop de montrer les immenses qualités qui les compensent.

Une longue suite de désastres nationaux ont accablé cette Église nationale; un siècle de révolutions a désemparé cette Église d'État; tant de catastrophes l'ont laissée pauvre et par suite l'ont gênée dans son apostolat pour l'amélioration sociale, et, mais surtout, l'ont privée de participer suffisamment aux très grands progrès de la culture en notre temps.

En revanche, ce même passé qui l'a grevée de si lourdes charges lui a laissé, aussi, un prestige, et un rang que l'État même ne peut pas lui ravir, tel enfin qu'un échec définitif pour l'Église serait un échec définitif pour la nation : cette solidarité, qui doit être sentie de mieux en mieux, est un principe de force incomparable. L'Église d'Espagne a pour elle une population (surtout rurale) naturellement disposée à la pratique de quelques-unes des vertus les plus nobles, les plus essentielles du christianisme; elle a pour elle une armée de prêtres pour qui l'habitude du sacrifice est une seconde nature et qui sont admirables de sens démocratique et chrétien; elle a des évêques jeunes, actifs, populaires, qui sont de véritables chefs; elle peut compter sur la meilleure partie de son clergé séculier pour faire rayonner au dehors le plus pur de son génie religieux.

Aujourd'hui que l'ère des révolutions est sans doute close, il n'y a pas de raison pour qu'elle ne reprenne pas, à bref délai, le rôle si glorieux qu'elle a longtemps joué dans le passé, et pour lequel toute son histoire la désigne.

M. Legendre.

II. ESPAGNE (ÉGLISE D'). LES SCIENCES SACRÉES. — I. Moyen âge. II. Temps modernes : aperçu général. III. Travaux scripturaires. IV. Théologie dogmatique et polémique. V. Théologie morale et casuistique. VI. Théologie ascétique et mystique.

I. Moyen age. — Dès l'aurore du moyen âge les sciences sacrées semblent vouloir prendre un essor merveilleux. Ramenée de l'arianisme au catholicisme par le soin de ses grands évêques, l'Église d'Espagne aura son docteur et son guide dans la personne de saint Isidore de Séville. Isidore naquit à Carthagène dans la seconde moitié du VI^e^ siècle. Formé à l'école de saint Léandre, son frère, il travailla d'abord avec lui à ramener les Goths à la religion catholique. Il entreprit ensuite surtout par les célèbres conciles de Tolède, dont il fut l'âme, de leur donner une solide organisation; de les élever et de les instruire dans les sciences divines et dans les sciences humaines, et il devint ainsi le père et le promoteur d'un grand mouvement scientifique. Il ne se contenta pas d'un enseignement oral, il composa encore des ouvrages encyclopédiques, dont le plus célèbre est celui des *Étymologies*. Il forma ainsi d'illustres disciples qui, à leur tour, créèrent ou vivifièrent de nouvelles écoles et leur donnèrent une impulsion telle qu'elles survécurent aux invasions musulmanes plusieurs fois séculaires. Le mouvement isidorien se perpétua surtout dans les écoles de Séville, Tolède et Saragosse où brillèrent les Ildephonse, les Julien, les Braulion, les Tajon, etc. Bref, Isidore fut pour l'Espagne ce que furent à cette même époque ou un peu plus tard, Cassiodore et Boèce pour l'Italie, Bède pour l'Angleterre, Alcuin et Mamert Claudien pour la France et l'Allemagne, et il doit être rangé parmi les grands instituteurs de l'Occident.

Les invasions des disciples du Coran paralysèrent ce beau mouvement. Le clergé fit de grands efforts pour conserver la tradition scientifique; mais que pouvait la meilleure bonne volonté au milieu de tant de ruines et de tant de calamités! Néanmoins les études ne furent pas abandonnées; et c'est en Espagne que le fameux Gerbert vint se faire initier aux secrets de la science. Par ailleurs, la vie intellectuelle prit un grand développement chez les musulmans de Cordoue, et les catholiques espagnols ne furent pas sans subir l'influence de leurs dominateurs. Aussi, à mesure qu'ils réussirent à se libérer du joug étranger, ils établirent partout des écoles qui furent le berceau des brillantes universités de l'âge d'or. Plusieurs de ces écoles commencèrent à avoir une certaine importance dès le XIII^e^ et le XIV^e^ siècle; au XV^e^ siècle, l'université de Salamanque tenait un rang à part, et sa réputation commençait à s'étendre au delà de la Péninsule.

Durant la dernière période du moyen âge, l'Espagne donna le jour à un homme de génie, Raymond Lulle, cet homme prodigieux qui a créé de toutes pièces une philosophie nouvelle, et qui à lui seul représente tout un mouvement. Doué de vues larges et élevées, ce philosophe osa prétendre convertir tout un monde au moyen d'une science merveilleuse dont il était l'auteur. Il laissa après lui des disciples enthousiastes qui perpétuèrent sa doctrine. Ceux-ci firent entendre leur voix dans plusieurs universités et répandirent les enseignements de leur maître dans la Catalogne, l'Aragon et le royaume de Valence. Au commencement du XVI^e^ siècle, le grand Ximénès avait formé le projet d'établir des chaires pour expliquer le lullisme dans toutes les universités de la Péninsule. De nos jours, Lulle a encore des disciples et sa doctrine continue à être enseignée et défendue par des hommes de profond savoir.

Au cours de cette même période, l'Espagne compte, en outre, des écrivains qui ne sont pas sans mérite. Au XIII^e^ siècle, saint Raymond de Pennafort laissa des travaux de premier ordre sur le droit canon et la morale. Au commencement du XIV^e^ siècle, le franciscain Antoine Andrea, aragonais, un des plus fidèles disciples de Scot, écrivit d'excellents commentaires sur les Sentences de Pierre Lombard. Vers l'an 1400, le Père François Ximénès, également franciscain et patriarche de Jérusalem, composait un grand nombre d'ouvrages qui eurent, plus tard, l'honneur de nombreuses éditions. Au XV^e^ siècle, le dominicain Jean de Torquemada écrivit un traité de l'Église fort remarquable, pendant qu'Alphonse Tostat, évêque d'Avila, se faisait un nom célèbre parmi les commentateurs de l'Écriture sainte. D'une fécondité prodigieuse, il

écrivit 27 in-folio, dont 24 de commentaires. Nous pourrions augmenter notre énumération; mais nous avons hâte de passer à l'âge d'or de la science espagnole.

II. Temps modernes : aperçu général. — En même temps qu'elle voyait le Nouveau Monde offrir un champ immense à son activité, l'Espagne achevait de se libérer du joug des Maures, et reconstituait son unité nationale. Ses généraux lui conquéraient des royaumes et ses unions lui donnaient des empires. L'Espagne se plaçait au premier plan des nations européennes par l'abondance de ses richesses, par la puissance de ses armées et par l'étendue de ses possessions.

Elle ne se contenta pas de cette grandeur matérielle; elle eut encore l'ambition de se placer au premier rang dans les sciences et dans les arts. Ce fut le rêve d'Isabelle la Catholique et surtout du géant que fut Ximénès. Devenu archevêque de Tolède et primat d'Espagne, ce franciscain conçut le vaste dessein de doter son pays d'un centre intellectuel capable de rivaliser avec la célèbre université de Paris qui, depuis plus de trois siècles, détenait le sceptre. Dans ce but il créa Alcala. Il le fit avec tant de sagesse et une telle hauteur de vues que, dès son origine, cette école put disputer la palme aux centres intellectuels les plus puissants de l'Europe. Cette fondation donna aux sciences ecclésiastiques en Espagne une impulsion irrésistible, et c'est avec justice que Ximénès est regardé comme le véritable créateur du grand mouvement théologique espagnol.

La création d'Alcala stimula le zèle de l'université de Salamanque qui prétendait garder le premier rang en Espagne; et les deux illustres rivales, également célèbres par le talent des maîtres et par l'enthousiasme des disciples, devinrent deux pépinières de docteurs en toutes les formes du savoir ecclésiastique. L'Espagne vit se développer simultanément le dogme, la morale, l'ascétisme, la mystique, l'exégèse, le droit canon, tous professés par des hommes de première valeur. L'essor fut incomparable, et il atteignit son apogée à la fin du xvi^e^ siècle et au commencement du xvii^e^.

Quand les erreurs du protestantisme eurent fait naître de nouveaux problèmes dans la morale comme dans le dogme, les savants espagnols se trouvèrent aptes à les élucider dans un sens toujours orthodoxe; et la foi de la Péninsule ne put pas être entamée. Sans doute, la préservation de la contagion fut due en grande partie à une Inquisition sévère; mais la science des théologiens y eut aussi une large part. On sait le rôle important que jouèrent les savants de Salamanque et d'Alcala dans les solennelles assises que l'Église enseignante tint à Trente pour arrêter la contagion et s'opposer à ses ravages.

Avec le xvii^e^ siècle, l'Espagne savante déclina lentement. Sa prodigieuse vitalité s'affaiblit, et les sciences ecclésiastiques perdirent de leur vigueur. Les écrivains de la seconde partie du xvii^e^ siècle et ceux du xviii^e^ sont généralement inférieurs aux premiers. Sans doute, les énormes in-folio ne sont pas rares alors; mais ils ne portent plus le cachet personnel imprimé en ceux de l'époque précédente. Si la doctrine reste pure, intègre et sans mélange, elle n'est plus exposée que par des docteurs de second ou de troisième ordre. L'Espagne intellectuelle ne va bientôt plus vivre que de son glorieux passé.

Durant le xix^e^ siècle, l'organisation des concours empêche le haut clergé d'oublier les sciences sacrées; c'est toujours le même enseignement qui persiste. Les Espagnols d'aujourd'hui cherchent encore la théologie dans leurs auteurs de l'âge d'or. Le rôle brillant qu'ils ont joué naguère au concile du Vatican montre bien qu'ils n'ont pas tout à fait tort. On doit désirer qu'au lieu de se contenter d'enregistrer, dans leurs manuels, les découvertes modernes, ils enrichissent l'héritage de leurs pères de leurs travaux personnels. Ils semblent cependant se décider à prendre davantage contact avec les autres centres intellectuels de l'Europe; mais ils sont encore à l'arrière-plan du mouvement scientifique contemporain.

III. Travaux scripturaires. — Aux premiers jours du xvi^e^ siècle, le cardinal franciscain Ximénès de Cisneros conçut le plan de sa célèbre Polyglotte, et il le fit mettre à exécution par les premiers savants de l'époque, dans l'université naissante d'Alcala. Cet ouvrage est le plus important qui ait été écrit par les Espagnols sur nos saints Livres; d'abord, parce qu'il est conçu d'après les véritables méthodes d'études scripturaires; ensuite, parce qu'il donne à ces études leur véritable orientation, désirée depuis si longtemps par le frère mineur Roger Bacon; enfin, parce qu'il imprime à cette orientation un mouvement décisif et irrésistible. Il fait honneur non seulement au grand homme qui l'a conçu et à l'Espagne qui nous l'a donné, mais encore à tout le monde chrétien qui en a hérité. De même que, par la fondation d'Alcala, Ximénès mérite le nom de créateur du grand mouvement théologique espagnol, il a droit, pour sa Polyglotte, au titre glorieux de restaurateur des études scripturaires dans l'Église de Dieu.

Ximénès ne se contenta pas de tracer les grandes lignes de l'orientation nouvelle, il voulut encore assurer le succès de sa méthode et la rendre durable par l'enseignement des langues orientales. Il y réussit parfaitement, car les théologiens d'Alcala ne se croyaient vraiment dignes de ce nom que s'ils pouvaient lire la Bible dans le texte original. Celui qui entra le mieux dans les vues de Ximénès fut le célèbre Benoît Arias Montanus. Élevé à Alcala, il y acquit une érudition immense, et quand Philippe II voulut éditer la nouvelle Polyglotte d'Anvers, Arias Montanus se trouva tout préparé pour exécuter cette entreprise difficile et porter à une plus grande perfection l'œuvre du cardinal. Ce qui surtout lui assigne un rang à part, c'est un précieux ouvrage en neuf livres sur les antiquités juives, dans lequel il crée une nouvelle science. L'école d'Alcala produisit un autre ouvrage non moins estimé par la plume de Louis de Tena, docteur et professeur dans cette même université. Il est intitulé : *Isagoge totius Scripturæ.*

Grâce à l'étude des langues, les Espagnols mirent au jour des commentaires fort remarquables et très nombreux; nous ne citerons que les plus importants. Parmi ces commentateurs, les uns, comme Jean Mariana et Emmanuel Sa, ont interprété presque toute l'Écriture; les autres se sont bornés à l'Ancien ou au Nouveau Testament. Les commentaires des jésuites Gaspar Sanchez, François de Ribera, Jean de Pineda, ceux du bénédictin Joseph de la Cerda, du cistercien Cyprien de la Huerga, de l'augustin Louis de Léon et du dominicain Thomas de Malvenda sont fort estimés. Rome et l'Italie doivent à l'Espagne plusieurs de leurs meilleurs exégètes. Il suffit de nommer les trois jésuites François Tolet, Benoît Pereira et Alphonse Salmeron, dont les travaux sont de première valeur. Par ses commentaires sur les quatre Évangiles, le P. Jean Maldonat, jésuite, occupe un rang hors pair entre tous les exégètes espagnols.

Tous ces écrivains sont de l'âge d'or de l'Espagne. On trouve encore des commentateurs au xvii^e^ et au xviii^e^ siècle; mais leur valeur va en diminuant; et aujourd'hui la science scripturaire souhaite d'avoir un autre Ximénès qui lui redonne la vie et le mouvement. Nous devons signaler pourtant l'ouvrage du

P. Murillo, jésuite, sur l'Évangile de saint Jean, paru ces dernières années, qui n'est pas sans mérite.

IV. Théologie dogmatique et polémique. — Au XIVe et au XVe siècle, trois grandes doctrines se partageaient la vie théologique dans l'université de Paris : le thomisme, le scotisme et le nominalisme. Chacune avait ses partisans et ses défenseurs comme aussi ses contradicteurs et ses adversaires. Ces mêmes doctrines devinrent le fond de tout l'enseignement théologique des universités espagnoles. Dès le commencement du XVe siècle, le scotisme et le thomisme furent enseignés dans des chaires publiques à Salamanque et vers la fin du siècle on y érigea des chaires pour l'enseignement du nominalisme. En créant l'université d'Alcala, Ximénès y établit des chaires pour les trois grands systèmes, et ces chaires subsistèrent durant l'âge d'or de la théologie espagnole, de telle sorte qu'on doit dire que l'Espagne donna asile à la théologie de Paris.

Le nominalisme, après avoir régné à Paris près de deux cents ans, avait fait son entrée en Espagne avec l'augustin François de Cordoue et Martin Siliceo devenu plus tard cardinal et primat d'Espagne. Mais il était sans chef, ou plutôt son véritable chef, celui qu'on a appelé à juste titre le prince des nominaux, Guillaume d'Ockam, n'a pas l'autorité que donne une vie irréprochable. Il lui manque l'auréole dont sont entourés l'angélique docteur et le vénérable Duns Scot; bien plus, il porte à jamais une tache indélébile que lui a imprimée sa révolte contre Jean XXII. Et dès lors on n'aime pas, à juste titre, à se mettre sous sa tutelle et se proclamer son disciple. Les quatre maîtres du nominalisme : Durand, Auriol, Grégoire de Rimini et Gabriel Biel, n'ont pas la valeur de chefs véritables. Par ailleurs, le nominalisme n'a pas un ordre religieux pour le soutenir et le défendre; aussi, après avoir fait une entrée brillante dans la Péninsule, il ne tarda pas à s'effacer comme système. Les théologiens puisèrent abondamment dans ses trésors; ce fut souvent sans avertir. Plusieurs s'enrichirent de ses dépouilles, mais ils préférèrent s'en attribuer la propriété à eux-mêmes. Il reste vrai de dire qu'il y a chez les théologiens espagnols beaucoup plus de pages nominalistes qu'on ne le croirait à première vue, notamment chez les écrivains de la Compagnie de Jésus : Molina, Vasquez, Suarez, Arriaga, etc. Et Eusèbe Amort a pu écrire, au XVIIIe siècle, que l'école des jésuites n'est autre que l'école nominaliste elle-même.

Le scotisme avait un chef, et un chef vénérable. Il inspirait plus de sympathie et plus de respect; les franciscains, frères de Duns Scot, étaient là pour le défendre et le propager. Ximénès l'avait mis au premier rang à Alcala. Malheureusement pour l'école scotiste, six ans après la mort du grand cardinal, l'ordre de saint François renonça à l'enseignement public; dès lors les chaires de Scot furent confiées à des maîtres qui se soucièrent peu de la gloire du docteur subtil, et qui préféraient s'approprier ses doctrines sans même le nommer, comme le faisait très justement remarquer le P. Delgadillo dans sa préface au traité des anges. Ce fut un malheur pour l'école scotiste, car les frères mineurs avaient alors des maîtres qui ne le cédaient en rien aux plus illustres de l'époque; et sans nul doute l'école du docteur subtil aurait brillé d'un éclat incomparable. Il suffit de rappeler les noms de Carvajal, Castro, Michel de Médina, Orantes, Véga, Corduba, Anglès, etc., tous théologiens de première force.

Il ne faudrait pas croire cependant que le docteur subtil manquât de partisans. Il eut de brillants représentants surtout dans les cloîtres franciscains. Dans le grand couvent de Saint-François, à Salamanque, dans celui de Saint-Diego, à Alcala, et plus tard dans le couvent de Saragosse s'élaborèrent des ouvrages scotistes célèbres. Plusieurs commentèrent les livres des Sentences *ad mentem Scoti;* d'autres commentèrent directement l'*Opus Oxoniense* du docteur subtil; d'autres encore composèrent des traités ou des cours complets de théologie selon la pensée du même docteur. Pour ne pas sortir des limites que nous nous sommes tracées, nous nous contenterons de fournir une liste de théologiens qui nous ont laissé des ouvrages entièrement scotistes. Ce sont d'abord les Pères François Herrera, Jean de Ovando, Matthieu de Sousa, Jean de Rada, qui écrivaient à Salamanque vers 1600. Puis viennent les Pères Jean Merinero, Pierre d'Urbina, François Félix, Christophe Delgadillo, François del Castillo Velasco, Jean Muñoz, Michel de Villaverde, François Diaz, Jean Sendin et Jean Bernique, de l'école d'Alcala, entre 1630 et 1680. Enfin, les Pères Hyacinthe Hernandez, de la Torre, Jean Perez Lopez, Antoine Lopez, Antoine Castel, Thomas Francès de Urutigoyti et Jérôme de Lorte, leur succédèrent à Saragosse vers la fin du XVIIe siècle. A tous ces auteurs viennent se joindre, des différentes provinces, les Pères Blaise de Benjumea, Thomas Llamazarès, Thomas de Saint-Joseph, Grégoire Ruiz, Alphonse Brizeño, Damien Giner, Jean de l'Incarnation, Jérôme Tamarit, Jean de Iribarne, François de Ovando. Plusieurs de ces écrivains ont une très grande valeur, comme Herrera, Merinero, del Castillo; et la comparaison que Jean de Rada établit entre les doctrines thomiste et scotiste dans ses 4 in-folio, lui a mérité une réputation universelle; nous n'en voulons pas d'autre preuve que les multiples éditions qu'on en fit coup sur coup à Salamanque, 1599, à Venise, 1599 et 1616, à Cologne, 1616 et 1620, et à Paris chez Arnauld Littat.

La série des scotistes se continue durant le XVIIIe siècle et elle est dès lors augmentée par un certain nombre d'auteurs étrangers à l'ordre de saint François.

Le thomisme qui, à Paris, avait été mis en infériorité par les nominalistes durant de si longues années, prit sa revanche au XVIe siècle. Salamanque fut le berceau de cette puissante restauration, et le dominicain François Vittoria le promoteur principal de ce grand mouvement. Vittoria prit pour texte de ses leçons la Somme même de saint Thomas; et sa méthode eut un tel succès qu'elle fut d'abord adoptée par ses nombreux disciples et ensuite par toutes les universités. C'est à juste titre qu'on peut appeler ce docte théologien le restaurateur du thomisme. La méthode dut son succès à la hauteur de vues du Père Vittoria qui ne craignit pas de jeter par-dessus bord certaines thèses plutôt compromettantes pour le thomisme en général. Ce qui lui donna un avenir assuré, ce fut l'application intelligente qu'en firent toute une pléiade d'esprits d'élite. Quels noms, en effet, que ceux de Soto, Cano, Medina, Bañez, Alvarez, Ledesma, Lorca, Jean de Saint-Thomas, Valentia, Tolet, Molina, Suarez, Vasquez, etc. ! Sur les Salmanticenses, voir t. II, col. 1785-1786.

Mais ce qui contribua le plus puissamment à donner à saint Thomas une autorité et un prestige qu'il n'avait pas jusqu'alors, ce fut l'acte par lequel le dominicain, devenu pape sous le nom de Pie V, rangea le puissant chef d'école parmi les docteurs de l'Église. Cet acte eut une portée considérable; il rattacha au thomisme les ordres religieux qui se trouvaient sans chef véritable, en même temps que la grande majorité du clergé séculier.

Cependant, il se produisit alors deux courants parmi ceux qui se disaient thomistes. Il y eut les thomistes authentiques qui se recrutèrent surtout parmi

les dominicains, et les thomistes non authentiques qui se recrutèrent en dehors de leurs rangs, principalement chez les jésuites. Les Pères de la Compagnie avaient adopté saint Thomas pour la théologie. Mais les esprits d'élite qui entrèrent dans l'ordre nouvellement établi ne voulurent pas se laisser emprisonner dans un système. Ils consentirent bien à interpréter saint Thomas, à intituler leurs ouvrages : commentaires de saint Thomas; mais ils entendirent, qui plus qui moins, le commenter avec indépendance. Suivant une méthode plutôt éclectique, ils se permirent de corriger, de modifier et de transformer les doctrines du maître. Les thomistes authentiques protestèrent contre cette interprétation, ce fut en vain. Ceux de Salamanque voulurent, en 1627, proscrire les doctrines opposées à celle de saint Thomas. Mais ces mesures d'ostracisme ne firent que donner plus de vogue aux doctrines combattues, et, durant le XVII^e^ et le XVIII^e^ siècles, les enseignements de Suarez, qui étaient spécialement visés, trouvèrent dans les universités de la Péninsule des partisans qui les exposèrent et les défendirent non sans éclat.

Quand nous disons que les théologiens espagnols reproduisent les doctrines des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, nous ne prétendons pas leur enlever tout mérite personnel. Il est juste de reconnaître que les premiers maîtres de l'âge d'or réformèrent la scolastique et la ramenèrent à la puissante méthode des docteurs d'autrefois. Ximénès avait attiré l'attention des théologiens sur la valeur de la preuve scripturaire. Alphonse de Castro avait réfuté les hérétiques à la manière des maîtres; bien plus, dans son premier livre, il avait fixé les lieux théologiques propres à la polémique en général. Un troisième franciscain, le P. Louis Carvajol, avait composé un traité, imprimé à Cologne, en 1545, pour réformer la théologie. Les dominicains François Vittoria et Dominique Soto, les franciscains André Véga et Michel de Médine avaient écrit des ouvrages tout à fait classiques, et en tout conformes aux vrais principes d'une saine et substantielle théologie. Mais ce sera la gloire du dominicain Melchior Cano d'avoir réuni dans son immortel ouvrage : *De locis theologicis*, l'ensemble des lois et des principes capables de maintenir la théologie dans sa véritable voie. Dans cet ouvrage, il a tracé des règles propres à guider le théologien, à lui permettre d'apprécier à leur juste valeur les preuves théologiques; bref, cet ouvrage est devenu un chapitre capital de la théologie, et il a exercé une immense influence sur tous les théologiens postérieurs. Voir t. II, col. 1537-1540.

Les théologiens espagnols n'ont pas seulement réformé la théologie en la ramenant à ses vraies sources, ils ont encore travaillé à élucider toutes les questions nouvelles soulevées par la prétendue Réforme. Au concile de Trente, ce furent deux Espagnols : le dominicain Soto et le franciscain Véga, qui jouèrent le rôle principal dans les questions si difficiles de la justification. L'ouvrage de ce dernier sur la justification mérita d'être imprimé à Venise en 1546 et 1548, à Alcala en 1564, à Cologne en 1572, à Aschaffenbourg en 1621, à Cologne en 1685; et le P. Canisius, ne trouvant rien de mieux à opposer aux protestants, en fit faire une édition en 1572. Les questions de la grâce et du libre arbitre furent poussées avec une grande vigueur devant la congrégation *De auxiliis*, et, quoiqu'on n'ait pas résolu le problème, il faut avouer que la discussion a projeté sur lui beaucoup de lumière. Le prédéterminisme, le molinisme, le congruisme n'ont pas été érigés en systèmes sans un grand effort intellectuel et sans une puissance peu commune.

La polémique naît du heurt des doctrines entre catholiques et non-catholiques. Elle n'est possible et ne peut se développer que si les deux adversaires jouissent d'une certaine liberté de fait, qui leur permet d'exposer les raisons ou semblants de raisons en faveur de leurs théories respectives. En Espagne, l'Inquisition supprimait la controverse. On ne demandait pas aux hérétiques de prouver ce qu'ils avançaient, on leur enlevait le droit d'être : on les supprimait. C'était le droit de la vérité de garder ses positions et de ne pas permettre à l'erreur de la supplanter. Cependant, comme la couronne d'Espagne s'étendait sur les provinces du Nord infestées par les hérésies de Luther et de Calvin, les théologiens espagnols portèrent leur attention sur les erreurs nouvelles, et ils fournirent des armes pour les combattre très utilement, dans les traités qu'ils leur opposèrent.

Celui de tous les Espagnols qui mérite d'être placé au premier rang à ce point de vue est le savant franciscain Alphonse de Castro. Son ouvrage contre les hérétiques est absolument classique et le meilleur dans ce genre. Il a mérité d'être édité successivement à Paris en 1534, 1565, 1571 et 1578, à Lyon en 1541 et 1546, à Venise en 1546, à Anvers en 1568, à Madrid en 1773. Son autre ouvrage intitulé : *De justa hæreticorum punitione* a eu huit éditions, à Salamanque en 1547 et 1557, à Lyon en 1556, à Paris en 1565, 1571 et 1578, à Anvers en 1568, à Madrid en 1773. Son traité : *De potestate legis pœnalis*, divisé en deux livres, a obtenu sept éditions : à Salamanque en 1550 et 1551, à Lyon en 1556, à Paris en 1565, 1571 et 1578, à Madrid en 1773. Voir t. I, col. 905-906.

Castro avait combattu tous les hérétiques anciens ou modernes. Plusieurs s'attaquèrent à toutes les hérésies protestantes, d'autres se contentèrent de simples questions particulières. Le franciscain François Orantes, disciple de Castro, composa un ouvrage intitulé : *De locis theologicis contra Calvinum*. Un autre franciscain, Michel de Médine, qu'un évêque de Trente appelait l'Hercule de la théologie, écrivit un traité fort savant : *De recta in Deum fide* et un traité extrêmement érudit sur le célibat. Antoine de Cordoue, également franciscain et disciple de Castro et de Médina, composa plusieurs traités contre les protestants, qui furent édités plusieurs fois à Tolède, à Venise, à Rome et à Ingolstadt; l'ensemble est intitulé : *Quæstionarium theologicum*. Le jésuite Valentia se rendit fort célèbre comme controversiste. Il alla enseigner à Ingolstadt et eut de brillants disciples; les grands controversistes allemands furent formés à son école. Un autre jésuite, le P. François de la Torre, mérite, lui aussi, une place d'honneur parmi les adversaires de la Réforme. Nous devrions encore signaler le bénédictin Antoine Pérez, le cistercien Pierre de Lorca, le dominicain Pierre Soto et bien d'autres; mais nous devons nous borner. Ces quelques détails suffisent pour montrer que la polémique ne fut pas négligée dans la catholique Espagne.

V. THÉOLOGIE MORALE ET CASUISTIQUE. — Les scolastiques du moyen âge ne séparaient pas la morale du dogme; les deux parties de la théologie étaient exposées dans les quatre livres des Sentences qui servirent de texte durant trois siècles. Dogme, morale, casuistique étaient compris dans cet ouvrage unique. Au XIV^e^ siècle, on commença déjà à écrire des Sommes de morale et des Sommes de cas de conscience. Les plus célèbres sont celles des franciscains Astesan, Ange Clavasio et du dominicain saint Antonin. Voir leurs articles. Cependant on n'avait pas encore une théorie organique de la morale.

Ce fut un Espagnol, Barthélemy de Médine, de l'ordre de saint Dominique, qui, le premier, traita systématiquement du probabilisme dans son com-

mentaire de la Somme de saint Thomas; il fut suivi dans cette voie par tous ses confrères de Salamanque. Le P. Vasquez introduisit le probabilisme dans les écoles de la Compagnie de Jésus et fut suivi par la grande majorité de ses confrères. Plus tard, un jésuite espagnol, le P. Thyrsus Gonzalez, devenu général de son ordre, essaya d'imposer le probabiliorisme à ses confrères, mais sa tentative resta infructueuse.

Nous devons dire, à la louange des moralistes espagnols, qu'ils sont généralement modérés. Les dominicains Vittoria, Soto, Medina, Bañez, Alvarez, Jean de Saint-Thomas, Ledesma, les jésuites Vasquez, Suarez, Valentia, Tolet, Sanchez, Castropalao, de Lugo, les franciscains Corduba, Anglès, Villalobos, Emmanuel Rodriguez, les capucins Torrecilla et Corella, le carme Lezana et les Salmanticenses, le cistercien Lorca, l'augustinien Barbosa, sont tous des moralistes modérés et de grande valeur. Cependant quelques-uns abondèrent dans le sens d'un laxisme compromettant pour la morale chrétienne. De ce nombre fut le cistercien Jean Caramuel que saint Liguori appelle le prince des laxistes. Voir t. II, col. 1709-1712. Par contre, nous ne connaissons guère de rigoristes en Espagne. Chose digne de remarque, les dominicains espagnols sont modérés, alors que ceux des autres nations ont plutôt une tendance au rigorisme; il suffit de nommer Noël Alexandre, Contenson, Vincent Baronius, Billuart et Vincent Patuzzi. Ce dernier se posa en adversaire de saint Alphonse de Liguori.

Nous ne pouvons entrer dans les détails. Qu'il nous suffise de dire que la morale s'est surtout organisée dans les temps modernes et que les Espagnols y ont contribué pour une large part. C'est l'Espagne qui a fourni le plus grand nombre de moralistes de valeur et elle compte dans ses rangs plusieurs princes de la morale. Le cardinal de Lugo n'a pas été surpassé.

La casuistique n'est que l'application pratique des principes de la morale aux divers cas particuliers et concrets qui se présentent dans la vie de l'homme. Nous devons ici dire un mot de la casuistique en Espagne. Outre ses canonistes et ses moralistes qui sont tous plus ou moins casuistes, l'Espagne a eu ses casuistes proprement dits. Nous devons nommer d'abord le franciscain Antoine de Curara qui écrivit un manuel des confesseurs et des pénitents. Cet ouvrage, imprimé à Tolède en 1554, acquit une très grande célébrité par les commentaires qu'en fit le fameux Martin de Aspilcueta Navarro, une des plus éclatantes lumières du droit canon en Espagne. Cet ouvrage eut un très grand nombre d'éditions. Quelques années plus tard, le célèbre franciscain Antoine de Cordoue, qui était consulté de toute l'Espagne comme un oracle sur toutes les questions de morale, fit paraître en langue espagnole une Somme de cas de conscience. Elle eut un bon nombre d'éditions, entre autres celle de Tolède 1583, celle d'Alcala 1592, etc.; elle parut aussi en italien en 1599. Voir t. II, col. 1872.

En 1622, un autre franciscain, le P. Henri de Villalobos, après avoir enseigné la morale à Salamanque pendant 30 ans, fit paraître une Somme de théologie morale et canonique qui eut 11 éditions en 10 ans, et qui mérita d'être traduite en latin, en italien et en français. En 1604, le P. Emmanuel Rodriguez également franciscain, professeur de théologie à Salamanque, composa, entre autres ouvrages, une Somme de cas de conscience qui parut dans cette ville en 1604, 1607 et 1616, à Barcelone en 1616, à Madrid et ailleurs. Elle fut traduite en latin et parut à Douai en 1614, à Cologne en 1620, à Venise en 1622; elle fut, en outre, traduite en italien. Parmi les grands casuistes, il faut encore ranger le jésuite Jean Azor dont les *Institutiones morales*, publiées à Rome en 1600, furent depuis souvent rééditées en France, en Italie et en Allemagne. Voir t. I, col. 2653.

Dans la seconde partie du XVII^e^ siècle, il y eut encore des casuistes fameux. Qu'il me suffise de nommer le capucin Martin de Torrecilla dont les avis étaient très recherchés par ses compatriotes et qui a laissé à lui seul toute une bibliothèque de morale. Les œuvres d'un autre capucin, le P. Jacques de Corella, forment à elles seules une véritable encyclopédie, comme le dit très justement le P. Torrecilla. Les éditions répétées qui en ont été faites montrent en quelle estime ces œuvres étaient tenues dans la Péninsule.

VI. Théologie ascétique et mystique. — L'Espagne est par excellence au XVI^e^ siècle la terre classique de la théologie ascétique et mystique. Dès que Ximénès eut installé son imprimerie à Alcala, il se préoccupa de faire éditer à ses frais plusieurs ouvrages italiens ou allemands pour apprendre aux Espagnols cette partie de la science sacrée. Il fit successivement paraître en castillan ou en latin les lettres de sainte Catherine de Sienne, les œuvres de sainte Angèle de Foligno et de la B. Mechtilde, l'*Échelle* de saint Jean Climaque, les règles de vie de saint Vincent Ferrier et de sainte Claire, les méditations sur la vie de Jésus-Christ de Ludolphe le Chartreux. Tous ces écrits furent lus avidement pas les Espagnols.

Ceux-ci ne tardèrent pas à composer eux-mêmes des ouvrages analogues. Les franciscains Alphonse de Madrid, Antoine de Guevera et surtout François d'Ossuna firent paraître des traités ascétiques de grande valeur qui méritèrent un grand nombre d'éditions et furent traduits en plusieurs langues. Le troisième *Abécédaire* de ce dernier fut plus tard l'ouvrage préféré de sainte Thérèse, ainsi que peuvent en témoigner les innombrables annotations qu'elle mit en marge de l'exemplaire à son usage, et que l'on conserve comme une relique de la sainte. C'est là, d'après le P. Antoine de Saint-Georges, carme, qu'elle apprit l'oraison de quiétude.

Le dominicain Louis de Grenade exprime, dans une langue merveilleuse dont il a le secret, une doctrine pure, abondante et tout à fait admirable; il n'a pas été surpassé. Nous ne connaissons rien de plus délicieux que les méditations sur l'amour de Dieu du franciscain Diego d'Estella. Son ouvrage sur la vanité du monde ainsi que le traité du règne de Dieu, de son confrère en religion le P. Jean des Anges, sont d'une grande richesse de pensée, d'imagination et de sentiment. L'*Échelle de la vie spirituelle* du P. Diego Murillo et l'ouvrage de la perfection chrétienne du jésuite Rodriguez sont des manuels classiques par excellence.

Les œuvres de Jean d'Avila, du chartreux Antoine de Molina, de l'augustin Alphonse de Horozco, du jésuite Louis du Pont, qui respirent une piété et une onction merveilleuse, nous font passer de l'ascétisme à la mystique proprement dite. Il suffit de nommer Pierre d'Alcantara, Jean de la Croix, Jérôme Gratien et la séraphique Thérèse pour évoquer le souvenir de ce qu'il y a de plus élevé dans la mystique chrétienne. La sainte du Carmel a traité des états mystiques avec une méthode parfaite. Elle a synthétisé dans son œuvre tout le mouvement mystique du XVI^e^ siècle. Beaucoup lui ont communiqué leurs lumières; les carmes, les jésuites, les franciscains, les dominicains et le clergé séculier ont influencé sa direction. Elle a su profiter de tous et rester elle-même, et elle s'est ainsi placée au premier rang des auteurs mystiques. Voir t. I, col. 2050. Tous les auteurs énumérés ci-

dessus ont écrit au XVIe siècle. Voir t. I, col. 2053.

Durant les siècles postérieurs, l'Espagne a encore eu des écrivains de très grande valeur dans cette science. Tels sont Jean de Palafox, évêque d'Osma, le jésuite Eusèbe de Nieremberg, le franciscain Antoine Arbiol, etc. Mais nous ne pouvons pas nous étendre. Il ne nous est pas permis cependant de passer sous silence la *Cité mystique de Dieu*, écrite par la vénérable Marie d'Agréda. Attaqué par les uns avec une passion manifeste, défendu par les autres avec une constance inlassable, cet ouvrage a eu une multitude d'éditions, et ce qu'on a écrit à son sujet forme toute une bibliothèque. On y a mêlé des questions de politique et des querelles d'école. Sans vouloir nous occuper des débats soulevés au XVIIe siècle, il nous suffit de dire qu'un grand nombre de théologiens et des meilleurs ont jugé que cet important ouvrage pouvait grandement profiter aux âmes. Voir t. I, col. 627-631.

P. DOMINIQUE de Caylus.

ESPARZA ARTIEDA (Martin d'), compté par saint Alphonse de Liguori parmi les docteurs probabilistes *graves*, naquit à Escaroz (Navarre) en 1606, entra dans la Compagnie de Jésus en 1621, enseigna la théologie à Valladolid, à Salamanque et à Rome. Théologien du P. général Oliva et censeur général des livres, il fut un des cinq premiers examinateurs de l'ouvrage du P. Thyrse Gonzalez contre le probabilisme; on lui attribue la rédaction du jugement défavorable qu'ils rendirent le 18 juin 1674. Ce jugement a été publié par Concina, *Difesa della Cia di Gesù*, Venise, 1767, t. II, p. 31. Esparza publia son cours de théologie, d'abord par parties, sous le titre : *Quæstiones disputandæ*, en 9 in-12, Rome, 1655-1660; dans la 3e édition, il en a formé 2 in-fol., intitulés : *Cursus theologicus... juxta methodum quæ in scholis Societatis Jesu communiter traditur annis quaternis*, Lyon, 1666. Il a repris à part et spécialement développé la question du probabilisme dans *Appendix ad quæstionem de usu licito opinionis probabilis continens responsionem ad quædam recentiorum argumenta*, in-4°, Rome, 1669; aussi reproduit dans l'*Apologeticus* du P. Honoré Fabri, Lyon, 1670. Esparza combat vivement le tutiorisme et le probabiliorisme; mais son probabilisme ressemble à l'*équiprobabilisme* de saint Alphonse, car, d'après lui, on ne peut regarder comme probable, ni suivre, une opinion qui est *notablement* et *évidemment* moins fondée que sa contradictoire. Ce théologien a aussi publié un petit écrit sur la conception de la Vierge, *Immaculata Conceptio Beatæ Mariæ Virginis, deducta ex origine peccati originalis*, Rome, 1655. Il mourut à Rome le 21 avril 1689.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 449-452; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 358-359; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 46, 90-92, 123-124; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 233.

J. BRUCKER.

ESPÈCE HUMAINE. Voir HOMME.

ESPÈCES SACRAMENTELLES. Voir EUCHARISTIQUES (ACCIDENTS).

ESPENCE (Claude Togniel d') ou d'EPENSE, en latin *Espencæus*, d'une famille originaire du village de ce nom (Marne, arr. de Sainte-Ménehould), naquit à Châlons-sur-Marne en 1511. Il fit ses études à Paris, au collège de Calvi, puis à celui de Beauvais, enfin au collège de Navarre, dont il devint l'un des régents les plus appréciés. Il y trouva comme condisciple Charles de Lorraine, le futur cardinal, avec lequel il noua d'intimes relations. Le succès de son enseignement fut tel que l'université le choisit pour recteur en 1540. Mais il resta très peu de temps en charge. Il n'était pas encore docteur. Il soutint ses thèses l'année suivante et eut pour partenaire en cet examen Denys Brichanteau. Les troubles que suscitait alors la diffusion des idées protestantes ne devaient pas l'épargner. Il avait grand renom de prédicateur. En 1543, pendant la station quadragésimale qu'il donnait à Saint-Merry, il critiqua assez vivement les ouvrages d'hagiographie populaire, en particulier la *Légende dorée*. Accusé, pour ce fait, d'hétérodoxie, il dut se laver de ce soupçon devant la faculté de théologie. Ses explications furent acceptées. Il continua, en effet, ses prédications en même temps que ses travaux théologiques. Le ms. fonds français *n. 454* de la Bibliothèque nationale renferme une série de sermons qu'il prêcha en 1557 et qui se rapportent aux controverses du temps.

Mais ses relations avec Charles de Lorraine l'avaient mis en relief. Aussi, en 1544, François Ier le convoquait-il au colloque de Melun qui, sous la présidence de Pierre Chastellain, évêque de Mâcon, devait préparer le programme du futur concile. Si nous l'en croyons lui-même, il y joua un rôle très important. En tout cas, lorsque Henri II décida, en 1547, d'envoyer, comme ambassadeurs au concile, Claude d'Urfé et Michel de L'Hospital, il leur adjoignit d'Espence avec le titre de théologien du roi. La dispersion des Pères hâta son retour en France. L'année suivante, il publiait ses deux premiers ouvrages : l'*Institution du prince chrestien*, dédié à Henri II, et le *Traicté contre l'erreur vieil et nouveau des prédestinez*. Dans ce dernier, il attaquait les théories calvinistes surtout sous la forme que leur avait donnée Théodore de Bèze. En 1550, il traduisait de saint Anselme le *Sermon sur l'évangile des deux sœurs*. Charles de Lorraine l'appelait, en 1555, à la commission qui, sur la demande de saint Ignace, devait se prononcer sur l'admission de la Compagnie de Jésus en France. La même année, il accompagnait son protecteur à Rome. Il y rendit compte de sa foi au pape Paul IV, auquel il plut et qui, même, manifesta l'intention de le créer cardinal.

La mort de Henri II, dont il se plaint de n'avoir pas été apprécié, et les troubles religieux qui la suivirent, lui permirent de manifester à nouveau son activité théologique. Il prit part aux États d'Orléans de 1560 qui s'occupèrent, sans succès d'ailleurs, de la réforme de l'Église. Il y tint une attitude moyenne qui commença à lui attirer des attaques de la part des catholiques intransigeants. Au colloque de Poissy, où il voulut garder la même figure de modéré, tout en repoussant et réfutant les théories des ministres protestants, il excita de plus en plus les défiances. On lui attribua alors un traité anonyme sur le culte des images, qui semblait trop se rapprocher des négations calvinistes. Il s'en défendit. La reprise du concile de Trente ramenait l'attention des théologiens sur les questions qui devaient y être traitées. L'une d'entre elles intéressait surtout la France : celle de la discipline matrimoniale. C'est à ce sujet que d'Espence consacra en 1561 tout un traité, le *De clandestinis matrimoniis*. Il y soutenait la théorie française, qui ne devait pas prévaloir au concile, de la nullité des mariages contractés par les fils de famille sans le consentement de leurs parents. N'ayant pu, pour raison de santé, suivre le cardinal de Lorraine à Trente, il resta en correspondance étroite avec les théologiens qui s'y étaient rendus, en particulier avec Claude de Sainctes. Il publie alors une série de sermons en latin qui se rapportent aux controverses du temps, *De silentio et unitate Ecclesiæ*, *De vi verbi Dei in sacris mysteriis* (1561). Il s'adonne aussi à la poésie sacrée et imprime son *Sacrarum Heroidum liber*, où il met en scène les personnages de l'Évangile. Mais ses

ouvrages les plus importants de cette époque sont ses commentaires sur les Épîtres de saint Paul à Timothée (1564) et à Tite (1568). Il y ajoute de nombreuses et savantes dissertations sur les points particuliers de doctrine qui prêtent à discussion. En 1565, il donne un traité *De continentia*, dans lequel il défend les vœux religieux contre les attaques des protestants. Enfin il compose son ouvrage le plus important au point de vue dogmatique, le *De eucharistia ejusque adoratione libri quinque*, complété par le *Libellus de privata et publica missa*, qui ne furent publiés qu'après sa mort en 1573.

Ces travaux purement théologiques ne l'avaient pas éloigné de la chaire sacrée. En 1560, il prononçait à Saint-Germain-l'Auxerrois l'oraison funèbre du chancelier Olivier et celle de Marie, reine d'Écosse. Il publiait en français, deux ans plus tard, une série de sermons sur les questions discutées avec les protestants, spécialement sur les traditions humaines et les traditions ecclésiastiques. Il traduisait quelques discours de Théodoret et de saint Jean Chrysostome, de Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique, et la Chronique de Haimo d'Halberstadt. Il continuait ses conférences contradictoires avec les ministres calvinistes et en rendait compte dans une série d'ouvrages : le *Traicté touchant la vertu de la parole de Dieu* (1567), la *Continuation de la tierce conférence avec les ministres*, l'*Apologie des deux conférences avec les ministres* (1568) et enfin la *Conférence de l'efficace de la parole de Dieu* (1570). Tous ces ouvrages donnent une idée très précise des questions qui faisaient alors l'objet du débat entre les catholiques et les protestants. D'Espence y garde une très grande modération dans la forme et, à plusieurs reprises, s'y vante d'être un « moyenneur », ennemi de toute exagération. Cela ne l'empêcha point d'être violemment attaqué par les ministres et calomnié par Théodore de Bèze lui-même. C'est dans une studieuse retraite qu'il mourut, le 4 octobre 1571. Son testament, publié par Launoi, révèle une grande foi et une inépuisable charité. Son ami Génébrard donna, en 1619, une édition complète de ses œuvres latines.

De Thou, t. XVI, année 1555; Nicéron, t. XVII; Launoi, *Regii Navarræ gymnasii Parisiensis historia ;* de Barthélemy, *Étude biographique sur Claude d'Espence*, Châlons, 1853; Féret, *La faculté de théologie de Paris, époque moderne*, t. I, p. 227-240; t. II, p. 101-118, Hurter, *Nomenclator*, t. III, col. 17-19.

A. HUMBERT.

ESPÉRANCE. — I. Sources théologiques d'une théorie de l'espérance. II. Analyse de l'espérance d'après le langage et le sens commun. III. L'espérance comme principe d'action; espérance et patience. IV. Aspect intellectuel de l'espérance. V. L'espérance comme acte affectif, analyse plus approfondie. VI. Matière de l'espérance chrétienne. VII. Motif de l'espérance chrétienne; trois principaux systèmes. VIII. Comment l'espérance est une vertu théologale. IX. Valeur morale de l'espérance chrétienne et de son motif intéressé. X. Nécessité de l'espérance.

I. SOURCES THÉOLOGIQUES D'UNE THÉORIE DE L'ESPÉRANCE. — 1° *L'espérance dans l'Écriture.* — 1. *Ancien Testament.* — L'espérance religieuse y tient une grande place. « Espérer en Dieu » ou « se confier en lui », est souvent lié à son attribut de puissance, de force : « Jéhovah, en toi j'ai placé mon refuge... Tu es mon rocher, ma forteresse... C'est en Jéhovah que je me confie. » Ps. XXXI (XXX), 2-7. Cf. Is., XXVI, 4. Souvent aussi, à son attribut de bonté, de miséricorde qui le porte à nous secourir : « Je me confie dans la bonté de Dieu éternellement et à jamais... Et j'espérerai en ton nom, car il est bon, en présence de tes fidèles. » Ps. LII (LI), 10, 11; cf. XII, 6; XXXIII, 9; Sap., XII, 22; Judith, IX, 17. Dans l'Ancien Testament, on espère beaucoup plus souvent les biens temporels que la béatitude éternelle. Mais Dieu ayant promis à son peuple des biens temporels comme sanction de la loi mosaïque, c'était un acte religieux que d'espérer de sa main les biens promis, la délivrance et la prospérité d'Israël.

2. *Nouveau Testament.* — *a*) *Évangiles.* — Ici, les biens temporels s'effacent devant les biens spirituels et célestes que Jésus présente au désir et à l'espérance : *Si scires donum Dei...* Joa., IV, 10. Il fait espérer la descente du Saint-Esprit, sa perpétuelle assistance jusqu'à la fin des siècles, la résurrection de la chair, et surtout la vie éternelle, objet suprême de l'espérance religieuse, plus voilé dans l'Ancien Testament, dévoilé dans le Nouveau. On a dit que nos Évangiles ne contiennent ni le nom d'espérance, ni, au sens religieux, le verbe « espérer ». Hastings, *A Dictionary of Christ and the Gospels*, Édimbourg, 1906, t. I, p. 747. Mais, qu'importe le mot, si en réalité Jésus fait souvent appel à l'espérance religieuse, en présentant les objets qui l'excitent? S'il remplace le verbe « espérer » par des équivalents, par la négation du contraire « ne pas craindre »; par exemple : « *Cherchez* le royaume de Dieu... *Ne craignez point*, petit troupeau, car il a plu à votre Père de vous donner le royaume, » Luc., XII, 31, 32? S'il remplace le terme abstrait par le geste expressif, comme dans cette phrase : « Quand ces choses commenceront à arriver, redressez-vous et relevez la tête, parce que votre délivrance approche, » Luc., XXI, 28 ? La tête, abattue par la tristesse ou le découragement, est relevée par l'espérance. Enfin, Jésus recommande souvent, même sous la forme abstraite si on y tient, la confiance, cet élément le plus caractéristique de l'espérance. Voir plus loin.

b) *Épîtres.* — Soit parce que le nom d'espérance (ἐλπίς) se trouve chez saint Pierre, et en bonne place, I Pet., I, 3, 21; III, 15, soit surtout à cause de la tendance générale de son enseignement, il a pu être nommé l'apôtre de l'espérance. — On pourrait dire de saint Paul qu'il en est le théologien. C'est lui qui présente aux fidèles la célèbre triade, foi, espérance et charité. I Thess., V, 8, etc. Et bien qu'il insiste davantage sur la foi et sur la charité, il pose dans ses Épîtres les fondements révélés d'une théorie de l'espérance. Voir surtout Rom., V, 2-5; VIII, 18-25; I Cor., XIII, 13. Nous y reviendrons plus bas.

2° *L'espérance chez les Pères.* — Dans leurs homélies, ils prêchent l'espérance, et encore en passant, et n'ont pas de traité didactique. Le texte le plus important pour la théorie de l'espérance est ce passage de saint Augustin : « *Peut-on espérer un objet sans le croire?* Mais on peut croire un objet sans l'espérer; car tout fidèle croit les peines des impies et ne les espère pas. » Ainsi, tout acte de l'espérance chrétienne présuppose un acte de foi; mais l'acte de foi n'entraîne pas nécessairement un acte d'espérance. La foi, ajoute-t-il, a un objet plus vaste : « La foi s'étend aux maux comme aux biens; car on croit des biens et des maux. La foi s'étend au passé, au présent et à l'avenir; nous croyons que le Christ est mort, c'est du passé; nous croyons qu'il est assis à la droite du Père, c'est du présent; nous croyons qu'il viendra nous juger, c'est de l'avenir. De même, la foi se porte sur des choses qui nous concernent, et aussi sur des objets qui nous sont étrangers : tout fidèle croit avoir eu un commencement de son existence, et n'avoir pas été éternel; il en croit autant des autres personnes et du monde créé; et, parmi les vérités religieuses que nous croyons, plusieurs se réfèrent non seulement aux autres hommes, mais encore aux anges. Au contraire, *l'espérance ne se porte que sur un bien, et sur un bien futur*,

et sur le bien personnel de celui qui espère. En somme, la foi et l'espérance ont une différence non seulement nominale, mais réelle aux yeux de la raison. Quant à l'*invisibilité de l'objet*, elle est commune à la foi et à l'espérance. Dans l'Épître aux Hébreux..., la foi est appelée une conviction des choses que l'on ne voit pas... L'apôtre dit de même au sujet de l'espérance : Quand on voit (le bien présent), on ne l'espère plus. *Nous espérons ce que nous ne voyons pas.* Rom., VIII, 24. » *Enchiridion de fide, spe et caritate*, c. VIII, *P. L.*, t. XL, col. 234.

Le saint docteur achève en montrant les trois vertus inséparablement unies *dans le juste* : « L'apôtre recommande la foi animée par la charité, Gal., V, 6, qui ne peut être sans l'espérance. Donc, pas d'amour sans espérance, pas d'espérance sans amour, et ni l'un ni l'autre sans la foi. » *Ibid.*, col. 235. Mais, de ces paroles, les jansénistes ont mal conclu que *dans le pécheur* l'espérance ne peut se trouver sans la charité parfaite; Augustin lui-même dit plus bas au c. CXVII : « Quoiqu'on ne puisse espérer sans aimer, il peut arriver qu'on n'aime pas un moyen nécessaire à la fin qu'on espère. Ainsi, l'on espérera la vie éternelle, (qui ne l'aimerait pas?) mais on n'aimera pas la justice sans laquelle personne ne peut y parvenir. » *Ibid.*, col. 286. L'espérance théologale, d'après lui, inclut donc un certain amour de Dieu, mais elle n'a pas toujours avec elle cet amour parfait et conforme aux volontés et aux commandements de celui qu'on aime, qui à l'instant même change le pécheur en juste.

Ainsi, saint Augustin explique suffisamment cette *inséparabilité* des trois vertus, dont il semble avoir emprunté le principe à saint Zénon de Vérone, qui le premier a fait un essai de théorie de l'espérance. Zénon dit que « si on leur refuse la charité, la foi et l'espérance cesseront. » *Tract.*, II, *de spe, fide et caritate*, n. 1, *P. L.*, t. XI, col. 269. Mais, comme le remarquent les frères Ballerini dans une dissertation sur la doctrine de saint Zénon, *P. L.*, *ibid.*, col. 128, l'évêque de Vérone prend ici la charité dans un sens très large, puisqu'il l'attribue à tous les hommes, même à ceux qui n'ont pas la foi, et qu'il en retrouve l'image jusque chez les animaux. Il veut dire simplement que l'espérance inclut un certain amour, comme le dira aussi saint Ambroise : « Celui qui espère, ne désire-t-il pas et n'aime-t-il pas ce qu'il espère? » *Serm.*, IX, *in ps.* CXVIII, n. 3, *P. L.*, t. XV, col. 1321. Saint Augustin n'est donc pas le premier à avoir pris le mot de « charité » dans un sens souvent très large, ce qui a jeté tant d'obscurité sur sa doctrine de la charité, et a donné occasion à plus d'une erreur janséniste. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2436.

3° *L'espérance dans les documents de l'Église.* — Voici les principaux, d'autres seront ajoutés au cours de cet article.

1. Le concile de Trente, énumérant les divers actes par lesquels les pécheurs, avec le secours de la grâce, se disposent à la réconciliation avec Dieu, à la « justification », décrit ainsi l'acte d'espérance, avec l'objet spécial qu'il a dans ce cas particulier :

... Ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore. Sess. VI, c. VI, Denzinger-Bannwart, n. 798 (680).

Par la considération de la miséricorde de Dieu, ils sont animés, encouragés à l'*espérance*, ayant confiance que Dieu leur sera propice à cause du Christ.

Ainsi, l'espérance s'élance vers un bien futur et personnel (ici, le pardon). Elle a pour éléments, soit cet effort courageux (*eriguntur*) que les théologiens appellent *erectio animi*, soit la confiance (*fidentes*).

2. Dans la même session, parlant non plus des pécheurs, mais des justes, le concile ajoute :

De perseverantiæ munere... nemo sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceatur, tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent. Sess. VI, c. XIII, Denzinger, n. 806 (689).

Quant au don de persévérance..., que personne ne se promette quelque chose de certain d'une certitude absolue, bien que tous doivent avoir une *espérance* très ferme dans le secours de Dieu.

Nous parlerons plus bas de la fermeté ou certitude de l'espérance.

3. Ailleurs, après avoir parlé de la contrition « que la charité rend parfaite », et qui, sur-le-champ, réconcilie avec Dieu, le concile fait la déclaration suivante sur la contrition imparfaite ou attrition, motivée par la crainte de l'enfer :

Illam contritionem imperfectam..., si voluntatem peccandi excludat cum spe veniæ, declarat... donum Dei esse et Spiritus Sancti impulsum, non adhuc quidem inhabitantis, sed tantum moventis, quo pœnitens adjutus viam sibi ad justitiam parat. Sess. XIV, c. IV, Denzinger, n. 898 (778).

Cette attrition, si elle exclut la volonté de pécher, et si elle est accompagnée de l'*espérance* du pardon, le concile déclare... qu'elle est un don de Dieu et une impulsion du Saint-Esprit, qui n'habite pas encore l'âme, mais déjà l'actionne, et aide ainsi le pénitent à se disposer à la justification.

Nous voyons ici la séparabilité de l'espérance et de la charité : un pécheur qui n'a pas encore fait l'acte de charité, et en qui l'Esprit-Saint n'habite pas encore, peut faire utilement un acte d'espérance. — Ce qui résulte aussi de la condamnation de la 57e proposition de Quesnel : « Il n'y a pas d'*espérance* en Dieu, où il n'y a pas amour de Dieu. » Denzinger, n. 1407 (1272). Par amour de Dieu, Quesnel entendait l'amour parfait ou charité théologale.

4. Le concile de Trente définit que :

In ipsa justificatione cum remissione peccatorum hæc omnia simul infusa accipit homo..., fidem, spem et caritatem. Sess. VI, c. VII, Denzinger, n. 800 (682).

Dans la justification elle-même, avec la rémission des péchés, l'homme reçoit toutes ces choses infuses en même temps..., la foi, l'*espérance* et la charité.

Le mot d'*espérance* ne peut ici, comme dans les textes précédents, signifier un acte. Que serait cet acte? Une disposition à la justification? Mais ici, il n'est plus question des dispositions à la justification, comme au chapitre précédent, mais de la « justification elle-même ». S'agirait-il de nouveaux actes à faire au moment même de la justification? Mais l'Église ne nous dit pas de refaire au moment de la justification les actes préparatoires faits un certain temps auparavant; au contraire, elle baptise ou absout le moribond inconscient, en vertu des seules dispositions antérieures, sans aucun acte présent. Force est donc d'entendre ici le mot *espérance* non pas d'un acte passager (auquel, d'ailleurs, ne conviendrait guère le mot *infusa*), mais d'un principe permanent de cet acte, d'une « vertu infuse », qui n'est pas nécessairement *en acte* au moment où on la reçoit. « Ce n'est pas simplement une fiction logique, une sorte de catégorie, une formule abstraite où nous recueillerions et enregistrerions nos actes d'espoir. Nous n'espérons pas seulement par des opérations isolées, nous espérons par une puissance habituelle et féconde, d'où émanent en leur temps les mouvements successifs mais non continus, qui s'appellent actes d'espérance. » J. Didiot, *Morale surnaturelle spéciale*, Paris, 1897, p. 311. Notre interprétation de ce passage du concile de Trente est prouvée aussi par l'*Histoire du concile*, de Pallavicini, l. VIII, c. XIV, n. 3.

II. ANALYSE DE L'ESPÉRANCE D'APRÈS LE LANGAGE ET LE SENS COMMUN, TELLE QUE L'A DONNÉE

SAINT THOMAS. — L'Écriture, et à sa suite la tradition, employant le langage usuel pour se faire comprendre, a dû entendre comme tout le monde les mots « espérer, espérance », sauf quelques différences qui pourront résulter de la suréminence de l'espérance chrétienne, et qui viendront perfectionner, sans la détruire, la notion générale à établir d'abord. Or, si vous passez en revue les circonstances diverses où le langage humain parle d'espérance, cette induction vous montrera que l'objet ou événement « espéré » réunit toujours *quatre conditions*, comme l'a si bien remarqué saint Thomas. Il est, ou, du moins, on le croit :

1° *Un bien...* Par là l'espérance diffère de la crainte, qui a pour objet un mal. — 2° *Futur.* Car l'espérance ne roule pas sur un bien présent que déjà l'on possède : et par là elle diffère de la joie, qui naît d'un bien présent et possédé. — 3° *D'acquisition difficile.* Quand (au contraire) il s'agit de quelque chose de peu de valeur, qu'on peut se procurer à l'instant (on peut dire qu'on le désire), on ne dit pas qu'on l'espère. Par là l'espérance diffère du désir (quelconque). — 4° *D'acquisition possible.* On n'espère pas non plus ce que l'on croit impossible; et par là l'espérance diffère du désespoir. *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. XL, a. 1.

A chacune de ces nuances de l'*objet* espéré, répondent autant de nuances dans l'*acte* qui espère. *Secundum diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitiva.* S. Thomas, *ibid.*, a. 2. Parce que l'objet paraît un bien, nous l'aimons. Parce que nous ne le possédons pas encore, notre amour prend la forme spéciale du désir. Parce qu'il est difficile à acquérir (*arduum*), notre désir, quand il est assez fort pour persister, s'élance vers lui malgré les difficultés, et se nuance d'un certain courage (*erectio animi*). Parce que son acquisition nous paraît néanmoins possible, notre courageux désir se teinte de confiance. On peut sans doute désirer l'impossible, mais ce désir, non accompagné de confiance, n'est pas l'espoir; on peut même s'élancer contre l'obstacle avec le « courage du désespoir », mais cette sorte de courage ne peut évidemment entrer dans l'espérance : la confiance est donc un quatrième élément qui s'impose. En résumé, *amour, désir, courage, confiance*, voilà ce que renferme, dans son complet développement, l'acte qu'on nomme « espérance ».

Remarques sur la 2^{e} condition. — L'objet espéré a pour condition d'être *futur*, non pas en ce sens positif qu'il *sera* de fait, souvent l'avenir ne répond pas à nos espérances; mais en ce sens négatif qu'il *n'est pas présent* pour nous. *Pour nous :* car, fût-il déjà présent, il suffit à l'espérance qu'il ne soit pas connu comme tel, et qu'ainsi sa présence soit pour nous comme si elle n'était pas encore. Une mère qui attend le retour de son fils en voyage, continuera à espérer, quoiqu'il soit déjà revenu à son insu. Même, lorsqu'une vague rumeur lui fera soupçonner ce retour, elle espérera : il n'y a pas encore possession parfaite de l'objet aimé, il n'y a pas encore cette joie qui succède au désir et fait cesser l'espérance; car la possession parfaite suppose la certitude de la présence, la conscience de l'union avec l'objet. Voir S. Thomas, *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. XXXII, a. 1, 2; Haunold, *Theologia*, Ingolstadt, 1670, p. 421.

De là vient qu'une âme réconciliée avec Dieu, mais qui ne le sait pas avec certitude (c'est le cas ordinaire), peut espérer, peut avoir confiance qu'elle *est* en état de grâce, que ses péchés lui *ont été* pardonnés. Ainsi l'espérance, la confiance peuvent aussi se porter sur le *présent* ou même sur le *passé*, à condition que l'événement heureux ne soit pas connu avec certitude. — Conséquence grammaticale : quoi qu'en disent certains grammairiens, on peut, après le verbe « espérer », mettre le présent et le passé, quand il n'y a pas de certitude. C'est l'avis de Littré dans son *Dictionnaire*, et il cite M^{me} de Sévigné : « J'espère que Pauline se porte bien. »

Remarques sur la 3^{e} condition. — Si l'incertitude peut suppléer le lointain de l'avenir, cette deuxième condition de l'objet, elle peut aussi suppléer la difficulté (*arduitas*), qui est la troisième. Tendre à l'incertain malgré son incertitude, voilà une difficulté suffisante pour que se produise l'acte qu'on nomme « espérer ». Ne dit-on pas couramment que l'on espère un événement (par exemple de gagner à la loterie), quoiqu'il n'y ait là, pour celui qui espère, aucun effort à faire, aucune difficulté particulière à vaincre, hormis le découragement qui peut naître de l'incertitude? Et inversement que l'objet soit tout à fait certain, on ne dira plus qu'on espère. On ne dira pas : « J'espère que l'éclipse annoncée aura lieu, » on dira seulement, d'un mot plus général : « J'attends l'éclipse annoncée. » Un catholique croit que, s'il meurt en état de grâce, il sera sauvé; il ne peut pas croire de foi divine qu'il mourra en état de grâce, parce que cet événement n'est ni révélé ni certain; mais précisément à cause de cette incertitude, il peut l'*espérer*. Cf. Arriaga, *Disp. theol. in I^{am} II^{æ}*, Anvers, 1644, p. 338.

Ce rôle important de l'incertitude dans l'espérance avait été remarqué par Sénèque : *Spes incerti boni nomen est, Epist.*, X, et par saint Thomas : « Un bien dont nous possédons déjà la cause inévitable (c'est-à-dire qui la produira infailliblement), n'a pas relativement à nous cette condition de *difficulté :* si quelqu'un désire un objet et peut avec son argent se le procurer aussitôt, il ne serait pas correct de dire qu'il l'espère. » *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. LXVII, a. 4, ad 3^{um}. Et, quand il énumère les conditions de l'objet espéré, saint Thomas se garde bien d'exiger qu'il soit d'acquisition *certaine*, mais se contente de demander qu'il soit d'acquisition *possible*, probable. Les protestants qui ont voulu en ce point opposer l'espérance religieuse à l'espérance vulgaire seront réfutés plus loin.

A propos de la nuance de courage (*erectio animi*) qui, dans l'acte d'espérer, répond à cette troisième condition, on pourrait objecter que nous confondons la vertu d'espérance avec la vertu de force à laquelle le courage appartient. On peut répondre : *a*) Le courage de l'espérance est tout affectif, non encore effectif : l'espérance s'élance vers l'objet malgré les obstacles, mais en désir seulement. La vertu de force passe à l'exécution, attaque réellement les obstacles qui barrent le passage. *b*) La difficulté requise pour espérer n'est souvent, nous l'avons vu, que l'incertitude de l'objet; nous n'avons alors d'autre effort à faire que contre notre propre découragement; ainsi nous espérons qu'il fera beau, que la navigation sera heureuse, quoique nous n'y puissions rien. La force lutte contre des difficultés extérieures, sur lesquelles elle a une prise et qu'elle peut vaincre par ses efforts. *c*) La vertu de force vise uniquement à perfectionner l'activité personnelle; l'espérance peut très bien s'appuyer sur le secours d'autrui. C'est de Dieu, et non pas de nos propres forces, que l'espérance chrétienne attend la victoire sur des difficultés insurmontables sans la grâce. *Spes, secundum quod est virtus theologica*, dit saint Thomas, *respicit arduum alterius auxilio assequendum. Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XVII, a. 5, ad 4^{um}. *Objectum spei est arduum consequendum, non autem arduum faciendum. Quæst. disp., De potentia*, q. VI, a. 9 ad 11^{um}.

Confirmation de notre analyse par quelques passages de l'Écriture. — Saint Paul assigne à l'espérance, pour objet, un bien « que nous ne voyons pas. » Rom., VIII, 24, 25. La vue suppose un objet présent, et certain : en excluant la vue, l'apôtre exclut donc de l'objet espéré la présence et la possession, peut-être aussi a certitude; et l'espérance implique un *désir*.

Le psalmiste nous signale ce ferme *courage*, autre élément de l'espérance : « Ayez courage, et que votre cœur s'affermisse, vous tous qui espérez en Jéhovah. » Ps. xxx, 25. Le nom d'*erectio animi*, que les théologiens donnent à ce courage, se rattache à notre Vulgate; Judith dit aux anciens du peuple : « Relevez leurs cœurs par vos paroles, » *corda erigite*, VIII, 21. Ailleurs, le même sentiment est exprimé par son effet organique, par une tension des nerfs et des muscles que la crainte et le découragement ont amollis : *Remissas manus, et soluta genua erigite*, Heb., XII, 12; c'est une citation d'Isaïe, XXXV, 3 : « Fortifiez les mains défaillantes, et affermissez les genoux qui chancellent ! Dites à ceux qui ont le cœur troublé : Prenez courage, ne craignez point ! »

La *confiance*, ce dernier élément, est souvent demandée par Jésus. Matth., IX, 2; Marc., VI, 50, etc. Elle est rattachée à l'espérance par saint Paul. II Cor., I, 9, 10; cf. Heb., III, 6. Dans la Vulgate, *sperare* et *confidere* sont souvent pris l'un pour l'autre, ce qui suppose une identité au moins partielle. Ainsi cet axiome, que l'espérance en Dieu ne fait jamais rougir celui qui a espéré, *spes non confundit*, Rom., V, 2; cf. Ps. XXI, 6; XXX, 2; Eccli., II, 11, etc., est également rendu en remplaçant *sperare* par *confidere : Non est confusio confidentibus in te*. Dan., III, 40; cf. Ps. XXIV, 2. Nous donnerons plus loin une analyse approfondie de cette confiance, comme aussi de l'*amour* qui est à la base de l'espérance.

III. L'ESPÉRANCE COMME PRINCIPE D'ACTION; ESPÉRANCE ET PATIENCE. — Nous plaçons ici cette considération comme facile, avant d'entrer dans de plus subtiles questions. Si la patience aida à la continuation et à la durée de l'espérance, *per patientiam expectamus*, Rom., VIII, 25, en retour, l'espérance aide à patienter, à résister, à lutter; c'est une influence réciproque.

Courageuse en son désir, sereine en son courage, l'espérance est un principe d'action. Elle soutient l'âme dans les tristesses et les combats de la vie, lui fait prendre patience dans la fatigue et l'insuccès. Même quand elle n'est fondée que sur une illusion, on observe son heureuse influence : ce qui a souvent porté les humains à réhabiliter les illusions, faute de mieux. « L'illusion féconde, » dit A. Chénier dans la *Jeune captive*... Et tandis que les Danaïdes se lassent dans leur tâche folle, la jeune Espérance, au dire de Sully-Prudhomme, « chante et leur rend la force et la persévérance, » disant toujours : « Mes sœurs, si nous recommencions? »

Que sera-ce, quand l'espérance sera basée non sur une illusion fragile, mais sur une raisonnable et invincible foi? quand cette foi lui montrera au loin un bien infini, le vrai bonheur auquel l'âme aspire, et, dès maintenant, le secours divin pour y arriver, ce secours si puissant, si bon, auquel s'appuie notre faiblesse? Aussi, l'apôtre regarde-t-il « l'espérance du salut » comme une pièce essentielle de l'armure du chrétien pour les grandes luttes, avec la foi et la charité. I Thess., V, 8. Énumérant ailleurs ces trois vertus, il désigne l'espérance par ces mots *sustinentia spei*, pour montrer que l'espérance chrétienne nous fait tout supporter avec patience. *Ibid.*, I, 3.

Mais c'est surtout l'Épître aux Hébreux, soutenant les premiers chrétiens contre un retour de persécution, qui signale l'espérance comme un puissant ressort de patience et d'action. « Rappelez-vous ces premiers jours, où, nouveaux baptisés, vous avez soutenu un grand combat de souffrances... Vous aviez un soin compatissant des prisonniers, vous acceptiez avec joie le pillage de vos biens, sachant qu'il vous restait une richesse meilleure et qui durera toujours. Ne laissez donc pas tomber votre confiance; une grande récompense y est attachée. » Heb., X, 32-36. Cet appel à l'espérance se complète alors par l'éloge de la foi, qui l'excite en lui montrant le ciel. Entre autres exemples de foi et d'espérance réunies, nous voyons Abraham, s'exilant de son pays, aller sur la promesse de Dieu dans une terre inconnue, vivre sous la tente, incommode et frêle demeure. « C'est qu'il attendait la ville solidement bâtie dont Dieu est l'architecte et le constructeur. » *Ibid.*, XI, 10. Comme lui vécurent ses descendants. « C'est dans la foi que ces patriarches sont morts, sans avoir reçu l'effet des promesses; mais ils l'ont vu et salué de loin, confessant qu'ils étaient étrangers et voyageurs sur la terre... Ils auraient pu retourner dans leur pays; mais ils aspiraient à une patrie meilleure, à la patrie du ciel, » XI, 8-16, cf. 26, 35.

Le stoïcisme, lui aussi, a fait de la patience, ainsi que du détachement, sa leçon favorite : *sustine et abstine*. Mais de parti pris, il n'a pas voulu l'appuyer sur l'espérance; et c'est un des points où l'on voit combien il diffère du christianisme, malgré une apparente ressemblance. C'est que cet ascétisme étroit et glacé comprimait également tous les mouvements de l'âme, au lieu d'utiliser, comme le christianisme, ses nobles élans. Se rendre insensible à la douleur, même à celle d'autrui; tuer en soi toute passion, toute espérance, toute aspiration ardente, c'était l'infaillible moyen de ne sentir aucune poignante douleur, aucun aiguillon de désir inassouvi, et d'arriver ainsi à un bonheur négatif, à une sorte de nirvana égoïste, but suprême de la vie; c'était ce que l'on appelait chercher le bonheur dans la vertu. Sénèque commente et admire ce paradoxe d'un stoïcien grec sur le remède de la crainte : « Tu cesseras de craindre, quand tu auras cessé d'espérer. » Sénèque observe que « ces affections, quoique si dissemblables, marchent de compagnie : après l'espérance, la crainte. Quoi d'étonnant? Toutes deux supposent l'âme comme en suspens, toutes deux ont la sollicitude de l'avenir. Mais, ce qui surtout les fait naître, c'est que, sans nous borner au présent, nous portons au loin nos pensées. Ainsi, la prévoyance, l'un des plus grands biens de l'homme, s'est tournée en mal. L'animal fuit le danger qu'il voit; le danger passé, il est tranquille : nous, l'avenir nous torture en même temps que le passé.... Les misères du présent ne nous suffisent pas. » *Epist.*, V. Conclusion pratique : si nous voulons être heureux, comme la bête, ne pensons jamais à l'avenir. Vraiment on a eu tort d'imaginer Sénèque à l'école de saint Paul.

IV. ASPECT INTELLECTUEL DE L'ESPÉRANCE. — 1° *Préambule intellectuel de l'espérance; ses rapports avec la foi.* — Pour que les quatre conditions de l'objet, énumérées par saint Thomas, voir plus haut, col. 609, puissent influer sur l'acte affectif et volontaire de désir et d'espérance, il faut qu'elles soient perçues : *nil volitum quin præcognitum*. Donc, nécessité d'un préambule intellectuel, d'un jugement complexe que l'on pourrait appeler « de spérabilité », par analogie avec le « jugement de crédibilité » dans la foi. Voir CRÉDIBILITÉ.

Les trois premières conditions sont généralement faciles à constater. Prenons pour exemple le succès final d'une entreprise qui nous attire. Que ce succès soit *un bien*, nous n'en doutons pas; qu'il *ne soit* pas *présent* encore, qu'il soit sujet à des *difficultés*, tout cela n'est que trop évident. Mais ce succès est-il *possible*, probable? C'est ici le point qui décidera de l'espérance, et où sont nécessaires les réflexions et les calculs. « Quel roi, au moment d'en venir aux armes avec un autre roi, ne commence pas à calculer à son aise *s'il peut*, avec dix mille hommes, faire face à un ennemi qui vient l'attaquer avec vingt mille? » Luc., XIV, 31.

Ainsi, l'espérance, pour être possible demande

avant tout un *jugement de possibilité* sur son objet : et, pour être prudente, elle exige que ce jugement soit fondé sur une preuve sérieuse. Saint Thomas l'a très bien vu, et observe que, dans l'espérance théologale, c'est la foi, autre vertu théologale, qui doit porter ce jugement de possibilité. « L'objet de l'espérance, dit-il, est un bien futur, difficile, mais possible à obtenir. Ainsi, pour que l'on espère, il faut que l'*objet soit proposé comme possible*. Or, l'objet de l'espérance (chrétienne) est la béatitude éternelle et le secours divin... L'un et l'autre nous sont *proposés par la foi, qui nous fait connaître que nous pouvons* parvenir à la vie éternelle, et que le secours divin nous a été préparé pour cela... Il est donc manifeste que la foi précède l'espérance. » *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XVII, a. 7.

C'est en ce sens que la foi est appelée le fondement de l'espérance, Heb., XI, 1; aujourd'hui des protestants mêmes inclinent à traduire ὑποστάσις, par *fondement, soutien*. Cf. Hastings, *Dictionary of the Bible*, art. *Hope*, t. II, col. 412. C'est en ce sens que la foi est le fondement et la racine de tout le *processus* de la justification. Concile de Trente, sess. VI, c. VI et VIII. Voir Foi. Les païens, n'ayant pas la foi, ne pouvaient avoir l'espérance. Eph., II, 12. La foi, pour fonder l'espérance, nous fait reconnaître, d'une part, les attributs divins de toute-puissance, de miséricordieuse bonté, de fidélité aux promesses ; de l'autre, les promesses divines contenues de fait dans la révélation que Dieu a bien voulu nous donner. Les premières vérités sont nécessaires, les secondes contingentes. Toutes nous sont présentées par la foi avec une certitude souveraine, et servent de base solide au « jugement de possibilité » antérieur à l'espérance.

Mais la foi, n'ayant pour objet que ce qui est révélé, ne peut projeter sa certitude spéciale sur le fait déterminé de notre salut personnel, parce que ce fait n'a pas été révélé. La foi affirme bien cette proposition conditionnelle : « Je serai sauvé, *si* je ne manque à aucune condition du salut, telle, par exemple, que la persévérance finale. » Mais elle n'affirme pas, purement et simplement, d'une manière déterminée et absolue : « Je serai sauvé. » Et cependant, c'est bien ce salut personnel, pris d'une manière absolue et déterminée, que l'espérance doit avoir pour objet : j'espère mon salut, purement et simplement. Comme objet, l'espérance dépasse donc la foi. Conséquence : le préambule intellectuel de l'espérance ne consistera pas en un simple acte de foi, mais sera plus complexe. Voici, à peu près dans tout son développement explicite, la série d'actes qui se dérouleront dans l'intelligence du chrétien, du moins si son esprit est cultivé et exigeant, et doit répondre aux objections du découragement :

Quoique mon salut soit un bien surnaturel, où ma nature ne peut atteindre, la révélation me dit que Dieu a promis à tous les hommes cette béatitude surnaturelle, I Tim., II, 4, et il est fidèle en ses promesses : donc, mon salut est pratiquement possible.

On peut m'objecter que la promesse du salut est seulement conditionnelle, et qu'ainsi tout demeure en suspens. Mais si la promesse du salut est conditionnelle, la promesse du secours de la grâce ne l'est pas : je suis sûr d'avoir en toute hypothèse le secours divin suffisant pour pouvoir me sauver. On peut m'objecter encore les tentations terribles qui viendront m'assaillir. Mais, là aussi, le secours divin ne manquera pas. I Cor., X, 13. On peut m'objecter enfin que le secours de la grâce demande ma coopération pour arriver au but; que cette coopération n'est pas certaine comme le secours lui-même, et qu'elle finira par manquer, vu la faiblesse et la mobilité de ma volonté. Je suis bien forcé d'avouer que ma coopération future n'est pas certaine : mais elle est possible, ce qui suffit au jugement de possibilité, préambule suffisant de l'espérance. Et puis, je me rejette du côté de la miséricorde infinie de Dieu, des dons ineffables qu'il m'a déjà faits, en me donnant son Fils, etc., Rom., VIII, 32; de la puissance de sa grâce qui triomphe de nos faiblesses, du don de persévérance accordé à la prière... Alors, sous l'influence de ces vues de foi, mon désir du salut se nuance de cette confiance qui calme le trouble et les angoisses exagérées de la crainte et qui n'a pas besoin pour cela de la certitude de l'événement, ni même de sa très grande probabilité.

Mais, dira-t-on, un simple jugement de possibilité ne nous avance guère. Le chrétien même qui désespère de son salut peut en reconnaître pourtant la possibilité : car, perdant l'espérance, il ne perd pas nécessairement la foi, et il peut continuer à admettre les promesses et la grâce de Dieu, qui rendent le salut possible. Comment un jugement, compatible avec le désespoir, peut-il servir de base suffisante à l'espérance? Ou bien, quelle modification ce jugement de possibilité subit-il dans le désespéré? — *Réponse*. — Il peut se faire, c'est vrai, que le désespéré admette *spéculativement* son salut comme possible. Mais, souvent il en vient mal à propos à s'imaginer que, de fait, il ne sera pas sauvé; ce jugement sur le fait détruit *pratiquement* le jugement de possibilité. « Car, en matière d'espérance, remarque Théophile Raynaud, la conviction que l'événement n'aura pas lieu, d'où qu'elle vienne, équivaut (pratiquement) à un jugement sur son impossibilité : jugement qui, comme on sait, est un obstacle absolu à l'espérance. » *Opera*, Lyon, 1665, t. III, p. 488. D'autres fois, le désespoir peut venir d'une exigence déraisonnable : on voudrait à tout prix avoir la certitude de son salut, quand on n'en peut avoir que la probabilité; la volonté a le tort de se buter; et, sans perdre une estime toute spéculative pour le bien désiré, on arrive, à cause de son incertitude, à en faire pratiquement peu de cas, et à le négliger complètement, en quoi consiste proprement le désespoir. « Alors, nous ne voulons plus employer aucun moyen pour l'obtenir. Tant que nous sommes disposés à employer encore quelque moyen, ce n'est pas le complet désespoir. » Haunold, *Theologia*, p. 422.

Concluons que le jugement de possibilité est un terrain suffisant pour faire germer l'espérance, en y ajoutant, toutefois, cette condition négative, qu'il n'y ait pas alors dans l'esprit une idée arrêtée que l'événement n'aura pas lieu (ou une exigence déraisonnable de certitude). Tanner, *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, p. 546. Que notre jugement sur l'événement dépasse souvent ce minimum, qu'il affirme (à tort ou à raison) une très grande probabilité, une certitude morale de notre salut, soit : mais ce n'est pas là une condition requise pour l'espérance chrétienne, et ce n'est qu'une conjecture humaine et faillible, qui ne repose pas sur la révélation, et ne doit pas se confondre avec la certitude souveraine de la foi.

2° *Intellectualisme à éviter*. — Le préambule intellectuel, du moins dans son minimum, est absolument nécessaire à l'espérance. Il lui est tellement enchaîné, que parfois, passant aisément d'un bout de la chaîne à l'autre, et les confondant entre eux, nous appelons « espérance » ce jugement lui-même, cette prévision de l'avenir, comme si « espérer » était un acte intellectuel. « Qu'espérez-vous de cette démarche ? » c'est-à-dire que pensez-vous de son utilité, de son résultat? « Un événement inespéré, » c'est-à-dire imprévu. « Il a peu d'espoir qu'il retrouve son argent, » c'est-à-dire peu de probabilité. Ces abus de langage ont déconcerté quelques théologiens peu connus, qui ont [illegible]is

l'espérance pour un acte de connaissance, tandis que le sentiment commun de l'École la met dans la partie affective. Écoutons, là-dessus, saint Bonaventure : « Espérer, disent-ils, c'est croire fermement qu'on obtiendra quelque chose. Oui, au sens large, « espérer » signifie une assez ferme croyance, qu'un bien sera obtenu par nous-mêmes ou par autrui; ainsi, voyant un enfant de bon caractère, on « espère » qu'il sera un jour un excellent homme. Alors « espérer » équivaut à estimer probable, ce qui est bien un acte intellectuel. Mais, l'acception est impropre. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, a. 2, q. v, ad 3um, *Opera*, Quaracchi, 1889, t. III, p. 580.

Si l'espérance théologale était réellement un acte intellectuel, elle ferait double emploi avec la foi, qui suffit par elle seule à fonder, aussi solidement que faire se peut, la prévision de notre salut. On ne verrait donc pas pourquoi Dieu nous a donné deux vertus infuses différentes, la foi et l'espérance; c'est la remarque de saint Thomas. *In IV Sent.*, l. III, dist XXVI, q. II, a. 4. Encore si cette espérance prétendue intellectuelle pouvait ajouter à la foi quelque perfection appartenant à l'ordre de la connaissance. Mais elle n'ajoute ni plus de certitude du salut, nous venons de le voir, ni plus de clarté de vision; saint Paul nous dit que celui qui espère *ne voit pas* l'objet espéré. Rom., VIII, 24. Il faut donc, avec l'unanimité morale des théologiens, maintenir cette différence fondamentale entre la foi et l'espérance, que la première, bien qu'aidée par la volonté, est dans l'intelligence, tandis que la seconde, bien qu'aidée par l'intelligence, est dans la volonté. Voir Foi.

Le protestantisme a beaucoup contribué à brouiller ces deux notions, à confondre ces deux vertus. On écrit encore aujourd'hui : « L'espérance est le visage de la foi tourné vers l'avenir... Elle n'est pas quelque chose de surajouté à la foi. L'espérance est foi, et la foi est une assurance et une certitude de ce que l'on espère. Heb., XI, 1. La charité est aussi espérance, puisqu'il est dit qu'elle *espère tout*. I Cor., XIII, 7. » Herzog-Hauck, *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, 1900, t. VIII, p. 233. Sans doute la foi soutient l'espérance; et la charité régnant dans un cœur pousse à pratiquer toutes les vertus, et, en ce sens, saint Paul dit que la charité souffre tout patiemment, qu'elle croit, qu'elle espère. Mais ces liaisons étroites entre les vertus ne détruisent pas leur individualité propre, et n'en font pas une seule chose, quand saint Paul, avec insistance, en compte plusieurs. I Cor., XIII, 13. Au reste, d'autres protestants modernes distinguent un peu mieux l'espérance de la foi : « On peut définir l'espérance, le désir d'un bien futur, accompagné de la foi en sa réalisation. » Hastings, *Dictionary of the Bible*, 1899, t. II, col. 412.

Une autre espèce d'intellectualisme moins radical, mais qu'il faut fuir aussi dans la théorie de l'espérance, serait de vouloir établir une équation parfaite entre la probabilité plus ou moins grande qui nous apparaît en faveur de l'événement futur, et la force ou l'intensité plus ou moins grande de l'espérance : comme si l'accroissement de cette force ne pouvait venir que d'une conclusion mieux prouvée. Il faut un préambule intellectuel, nous l'accordons : il faut arriver à ce jugement pratique que nous pouvons prudemment nous livrer à l'espérance. Mais, une fois cette condition posée, la force du désir, la force du courage et de la confiance ne dépendra pas uniquement de la perfection intellectuelle de nos raisonnements, de l'étude complète que nous aurons faite de la question. Cette force peut s'augmenter autrement, par exemple, de ce fait, que je m'absorbe dans la contemplation des raisons d'espérer, sans regarder attentivement les raisons de craindre. Et cette méthode, de ne regarder qu'un côté de la question, est légitime, quand il s'agit non pas d'un acte intellectuel, d'un jugement spéculatif à porter sur le fait futur, jugement qui, certes, devrait tenir compte de tous les éléments de la question, mais d'un acte de désir et de volonté. On ne demande pas à l'amour d'être impartial et d'apporter des preuves. Vous avez le droit, par exemple, de préférer votre patrie à toutes les autres, c'est-à-dire de l'aimer davantage. Mais si vous venez à transformer cette préférence toute affective en préférence intellectuelle, si, par jugement, vous considérez votre patrie comme étant objectivement au-dessus de toutes les autres, c'est alors qu'on peut vous reprocher le manque de preuves et d'impartialité. De même, en face des difficultés, vous pouvez grandir à volonté votre courage et votre confiance, *comme si* vous étiez sûr du succès; on ne peut vous reprocher cet optimisme du cœur, il est peut-être héroïque. Mais, si vous passez de là à l'optimisme du jugement, si, d'après la vivacité de vos impressions, vous prétendez prédire la réussite comme certaine, on pourra vous traiter non pas de héros, mais de naïf.

Ainsi, pour l'espérance chrétienne : nous avons le droit d'en faire croître la force et la fermeté, non pas seulement par un surplus de preuves, mais aussi en nous absorbant dans la pensée des attributs divins qui montrent, soit l'excellence de la possession de Dieu, soit la possibilité de l'atteindre, et en laissant dans l'ombre, pour le moment, les raisons de craindre notre défaut de coopération à la grâce. Oublions-nous nous-mêmes, et notre espérance grandira. Ce procédé ne saurait être trop recommandé aux âmes craintives, tourmentées par l'incertitude du pardon de leurs fautes, ou de leur persévérance et de leur salut. Ce qu'il leur faut, ce n'est pas un raisonnement introuvable qui rende certain ce qui reste incertain · c'est la distraction, l'oubli des sujets de crainte, les paroles et les lectures qui portent à la confiance. Mais si nous voulions transporter dans l'ordre intellectuel ce procédé unilatéral et partial, et déclarer qu'il n'y a rien à craindre de notre faiblesse, qu'elle est dans l'affaire du salut une quantité négligeable, nous sortirions de nos droits et de la vérité.

3° *Certitude de l'espérance.* — Ce que nous venons de dire peut servir à montrer le vice du système de Luther. Encore moine, agité par les anxiétés de sa conscience, il cherche le repos dans la confiance du pardon. Mais, en simpliste et en outrancier qu'il est, il veut faire de cette confiance le tout de l'âme, exclure tout ce qui devrait l'accompagner et la mettre au point, la crainte salutaire, les bonnes œuvres, la contrition des péchés, le sacrement de pénitence, toutes choses qu'il finira par attaquer ouvertement comme inutiles et nuisibles. Pour exalter ainsi la confiance aux dépens de tout le reste, il arrive à lui donner des proportions démesurées; et, comme il la confond, par un fâcheux intellectualisme, avec le jugement qui la précède et la conditionne, il veut que ce jugement sur le pardon divin n'en exprime pas seulement la possibilité, la probabilité bien grande, mais l'absolue certitude. D'après lui, nous devons croire comme article de foi que nos péchés nous sont pardonnés. C'est même l'unique article important à croire pour que Dieu nous pardonne, en effet, et nous sauve : c'est la « foi justifiante », qui tient lieu de tout.

Nous n'avons pas à relever ce que cette théorie a de compromettant pour le vrai concept de la foi. Voir Foi. Nous ne la jugeons ici que dans son rapport avec le préambule intellectuel de l'espérance, et nous disons : Quand il s'agit d'un jugement absolument certain, il faut des preuves proportionnées : où sont-elles ? Il est certain, dites-vous, il est de foi divine

que Dieu me pardonne en ce moment. Est-ce qu'il vous le dit? Le concluez-vous d'une révélation générale et conditionnelle, qui vous montre le pardon attaché à certaines conditions de votre part ? Êtes-vous sûr de réaliser ces conditions? Ou bien, le concluez-vous de quelques émotions qui peuvent n'avoir d'autre origine qu'une excitation nerveuse. Il ne vous reste qu'à recourir à cet illuminisme qui, à toutes les époques, a sévi parmi les protestants. Aujourd'hui encore, dans plusieurs sectes, chaque fidèle doit avoir son grand jour de conversion, où Dieu est censé lui apparaître, lui certifier son pardon ou son salut. William James, dans son livre des *Variétés de l'expérience religieuse*, en donne de curieux exemples. Cf. *Études* du 20 octobre 1907, p. 244 sq.

Le concile de Trente a donc sauvegardé le bon sens aussi bien que la foi, par cette définition :

Nemini fiduciam et certitudinem remissionis peccatorum suorum jactanti et in ea sola quiescenti peccata dimitti vel dimissa esse dicendum est... Vana hæc et ab omni pietate remota fiducia. Sed neque illud asserendum est oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla omnino dubitatione apud semetipsos statuere se esse justificatos... quasi qui hoc non credit, de Dei promissis deque mortis et resurrectionis Christi efficacia dubitet. Nam, sicut nemo pius de Dei misericordia, de Christi merito deque sacramentorum virtute et efficacia dubitare debet : sic quilibet, dum seipsum suamque propriam infirmitatem et indispositionem respicit, de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum. Sess. VI, c. IX, Denzinger, n. 802 (684).

On ne doit pas dire que les péchés sont pardonnés à quiconque vante sa confiance et la certitude de la rémission de ses péchés et se repose uniquement là-dessus... Cette confiance est vaine et bien loin de la piété. Il ne faut pas dire non plus que les vrais justes doivent se persuader sans le moindre doute, qu'ils sont justifiés..., comme si, en dehors de cette persuasion, on doutait des promesses de Dieu et de l'efficacité de la mort et de la résurrection du Christ. Car, si l'on ne peut sans impiété douter de la miséricorde de Dieu, du mérite du Christ et de la vertu des sacrements, on peut toujours, quand on se regarde soi-même et sa propre faiblesse et son peu de disposition, craindre et redouter de n'être pas en état de grâce, personne ne pouvant savoir d'une certitude infaillible de foi, qu'il est en grâce avec Dieu.

Aux yeux du simple bon sens, quand il s'agit d'un jugement certain, il faut tenir compte de tous les éléments de la question. Le fait de mon pardon ne dépend pas seulement des promesses de Dieu et des mérites du Christ, mais aussi des obstacles que je puis y mettre, de la valeur réelle de ma foi et de mes autres dispositions, ce qu'il m'est difficile d'apprécier. *A fortiori* pour mon avenir et mon salut : je ne puis savoir avec certitude si ma coopération à la grâce ne manquera pas un jour. Aussi, le concile ajoute :

Si quis magnum usque in finem perseverantiæ donum se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, anathema sit. Sess. VI, can. 16, Denzinger, n. 826 (708). Cf. can. 15.

Si quelqu'un dit qu'il aura certainement, d'une certitude absolue et infaillible, ce grand don de la persévérance finale, hors le cas exceptionnel d'une révélation particulière, qu'il soit anathème.

Ces définitions mettent au point la formule devenue commune parmi les théologiens : « L'espérance est certaine. » Elles nous disent au moins dans quel sens il ne faut pas la prendre : aucun jugement absolument certain sur le fait de notre salut personnel ne doit être exigé pour l'espérance ou la confiance, de quelque manière que ce soit; soit que l'on confonde un tel jugement avec l'espérance ou la confiance, soit que l'on en fasse seulement un préambule nécessaire.

Quant à l'explication positive de cette formule théologique, saint Bonaventure nous avertit qu'elle n'est pas facile. La difficulté vient de ce que l'espérance en général est regardée plutôt comme ayant un objet incertain, voir plus haut, col. 610, et de ce que l'espérance chrétienne elle-même, d'après la doctrine de l'Église, a un objet incertain, le pardon et le salut de celui qui espère. De plus, tout le monde entend par « certitude » une perfection purement intellectuelle; or, l'espérance n'est pas un acte intellectuel mais affectif, voir plus haut, col. 615; comment donc peut-elle être certaine? Il y a deux réponses à cette difficulté, deux explications de cette « certitude de l'espérance ». Elles ne se contredisent point d'ailleurs, et peuvent s'additionner.

La *première explication*, qui nous paraît la meilleure, c'est qu'il y a une certaine *analogie* entre la certitude proprement dite et certaines qualités de l'espérance, comme la fermeté du courage en face des difficultés et dans ce courage, la sérénité, la sécurité, le calme de la confiance. Voir plus haut, col. 609. La certitude n'a-t-elle pas, elle aussi, sa fermeté opposée au doute? Comme repos de l'intelligence dans le vrai, n'a-t-elle pas sa tranquillité, sa sécurité? L'analogie est incontestable. Or, si l'on peut, à cause d'une pareille analogie, transporter à un de nos cinq sens les mots qui ne conviennent proprement qu'à un autre, et parler de la « gamme des couleurs, de la blancheur de la voix », etc., on pourra aussi transporter le nom de « certitude » d'une faculté à l'autre, de l'intelligence à la volonté, pour signifier la sereine fermeté d'un mouvement affectif. Le chrétien qui espère n'a pas de son salut la certitude proprement dite, qui chasse de l'esprit la trépidation du doute : mais il a quelque chose d'analogue, le courage tranquille et confiant qui chasse de la partie affective le trouble, la trépidation de la terreur, l'abattement du désespoir. Son intelligence peut douter quand il considère sa faiblesse, son courage ne chancelle pas.

Cette explication est indiquée par saint Thomas, quand il nous dit que la certitude est premièrement et proprement dans la connaissance, mais qu'elle peut se trouver ailleurs *per similitudinem;* que « la certitude de la foi est intellectuelle, mais la certitude de l'espérance est affective » : qu'à la certitude de la foi s'oppose le doute, à la certitude de l'espérance, la défiance ou l'hésitation. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, q. III, a. 4. Saint Bonaventure ajoute : « Quoique ces deux certitudes soient différentes, cependant elles ont ceci de commun, qu'elles ont chacune une certaine *fermeté*. La foi affermit l'intelligence contre l'incrédulité; l'espérance affermit la partie affective contre la défiance... c'est une certaine adhésion virile. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, a. 1, q. v. « La certitude de l'espérance, disent les Salmanticenses, consiste dans la fermeté et la détermination de la volonté à atteindre le salut, et non dans la détermination d'un jugement énonçant qu'on sera sauvé. La perte du salut, qui arrive à plusieurs de ceux qui l'ont espéré, convaincrait de fausseté un tel jugement s'il avait précédé, mais elle n'empêche nullement la détermination et la fermeté de cœur, tant que dure l'espérance (ainsi, le malheur final ne prouve nullement qu'on n'ait pas véritablement espéré, ni qu'on ait espéré sans motif, ou sans fermeté) ». Disp. II, n. 33.

Seulement, après cette explication, on peut se demander si les anciens théologiens n'auraient pas mieux fait de parler d'espérance « ferme », expression plus générale et convenant aussi à la volonté, plutôt que d'espérance « certaine », expression réservée à l'intelligence. Que voulez-vous? Commentant le texte du Maître des Sentences, ils y prenaient la définition de l'espérance. Et le Lombard, qui ne semble

pas avoir eu de l'espérance une notion bien approfondie, et ne la touche qu'en passant, leur offrait cette définition : « L'espérance est une attente *certaine* de la future béatitude, » etc. S. Bonaventure, *Opera*, Quaracchi, t. III, p. 553. Il avait pour lui un mot de saint Augustin sur « l'espérance certaine ». Et puis, les grands docteurs de la scolastique ne pouvaient prévoir l'abus que feraient un jour les protestants de cette certitude de l'espérance ou de la confiance.

Ce qui est remarquable, c'est que le principal texte scripturaire apporté pour la « certitude » de l'espérance, ne dit rien de plus que la « fermeté » en général. C'est le texte qui a donné à l'art chrétien le pittoresque emblème de cette vertu, une ancre de navire : « L'espérance, qui est pour notre âme une ancre sûre et ferme. » Heb., VI, 19. La fermeté de l'ancre qui s'agrippe au fond des eaux n'est pas forcée de signifier quelque chose d'intellectuel, et peut aussi bien symboliser le désir courageux du ciel, qui dans les grandes épreuves empêche la volonté de se laisser entraîner à la dérive, la tranquille confiance qui fixe ses inquiétudes. Ce qui est non moins remarquable, c'est que le concile de Trente évite le mot de « certitude » pour employer le mot plus vague de « fermeté », *firmissimam spem*. Voir plus haut, col. 608. L'Église n'a pas autrement défini cette qualité de l'espérance chrétienne.

La *seconde explication*, qui est très répandue, prend la certitude au sens propre du mot : seulement, elle n'en fait pas une qualité intrinsèque de l'espérance, mais une pure dénomination qui lui vient de l'acte de foi précédent, en qui réside la certitude. De même que nous appelons « volontaire » un mouvement du corps fait sous l'influence d'un acte de la volonté, ainsi, semble-t-il, nous pouvons dénommer « certain » un mouvement de la volonté fait sous l'influence d'un jugement certain de la foi.

C'est l'explication de saint Thomas, dans IIª IIæ, q. XVIII, a. 4. Ailleurs, il explique de même comment le nom de *fiducia* vient de *fides*, quoique la confiance, *fiducia*, soit dans la volonté et non dans l'intelligence : « De cette croyance, *fides*, qui précède, dans l'intelligence, le mouvement qui suit dans l'appétit, reçoit le nom de *fiducia*. Le mouvement appétitif reçoit une dénomination tirée de la connaissance qui précède, comme un effet tire son nom de sa cause plus connue que lui . car la force qui connaît saisit mieux son acte propre que celui de la force appétitive. » Aperçu profond qu'indique en passant le grand docteur. Il est naturel que notre force de connaître, en se réfléchissant sur elle-même, voie mieux ce qui se passe en elle, ce qui sort d'elle, et au contraire analyse moins bien ce qui est le fait d'une autre force. De là, sans doute, la précision que met notre raison dans l'analyse de ses opérations logiques, et le vague qu'elle rencontre dans l'analyse de ce qui est sentiment, amour, volonté. De là aussi cette tendance ultra-intellectualiste dont doivent se défier le psychologue et le théologien, et qui consiste à transposer dans l'ordre intellectuel, pour les analyser plus facilement, des actes purement affectifs; c'est ce qui est arrivé à l'espérance elle-même. Voir plus haut, col. 614 sq.

4° *Conciliation de l'espérance avec la crainte salutaire.* — Les auteurs nombreux qui donnent cette seconde explication font remarquer avec raison que l'espérance est « certaine du côté de Dieu, incertaine du côté de l'homme, » en d'autres termes, que le jugement infaillible de la foi, d'où l'expérience tire cette dénomination de certitude, porte uniquement sur les promesses divines, sur les attributs divins , toutes choses inébranlables qui ne peuvent faire défaut, Heb., VI, 17, 18, mais qu'il ne porte pas sur la persévérante coopération des hommes, qui peut manquer par leur faute; et, dans ceux-là mêmes où elle se rencontrera un jour, elle n'est pas révélée, et, par suite, ne peut être l'objet de foi infaillible et divine. De là, à côté d'une possibilité d'espérer, une possibilité de craindre. S'il est essentiel à l'espérance de supprimer les anxiétés troublantes, les terreurs exagérées et nuisibles, il ne lui est nullement essentiel de supprimer toute crainte. Et si l'on est libre, pour mieux espérer, de s'absorber dans la contemplation des promesses divines et des divins attributs qui les caractérisent, en oubliant pour le moment sa propre faiblesse, voir plus haut, col. 614, on est libre aussi de considérer, à d'autres moments, cette faiblesse humaine qui peut tout perdre, et de redouter les sanctions que Dieu a voulu joindre à sa loi, apparemment pour qu'elles nous servent quelquefois à nous éloigner du mal par une crainte salutaire. C'est ce qu'indiquait plus haut le concile de Trente. Voir col. 617. L'espérance et la crainte, bien qu'elles fassent sur l'âme des impressions contraires, pensent se coordonner au même but : la crainte peut s'employer à rendre plus sûre l'acquisition de l'objet espéré. « Poursuivre un bien comme fait l'espérance, fuir un mal comme fait la crainte, voilà qui paraît opposé, dit Guillaume d'Auvergne, et cependant, on n'a pas l'un sans l'autre. Personne n'arrive au bonheur des divines promesses sans échapper au malheur des divines menaces... De plus, la crainte est un remède contre la présomption; ce contrepoids, ce régulateur retient l'espoir et le préserve d'une élévation ruineuse. » *De moribus*, c. III, *Opera*, Paris, 1674, p. 196.

En somme, l'incertitude de notre salut met notre âme entre deux courants contraires d'espérance et de crainte, auxquels elle peut se livrer successivement. Ces deux courants se tempèrent l'un par l'autre : l'espérance retient la crainte dans de justes bornes, pour qu'elle n'amène pas le trouble ou le désespoir; la crainte empêche l'espérance de dégénérer en présomption et en laisser-aller. Suivant qu'une âme fait prédominer dans sa vie normale l'un de ces deux courants, ou fait prédominer sur tous les deux le motif de la charité parfaite, il y a lieu de distinguer avec les Pères différentes catégories de chrétiens.

Luther et Calvin, parce qu'ils voyaient dans la confiance l'unique moyen de salut dont on ne saurait abuser, et qu'ils y faisaient entrer la certitude absolue du salut personnel, sont arrivés logiquement à condamner la crainte. Sur la légitimité et l'utilité de la crainte de l'enfer, voir CRAINTE, ATTRITION.

Quand saint Paul dit que l'espérance ne fera pas honte, οὐ καταισχύνει, *spes non confundit*, Rom., V, 5, faut-il en conclure que l'événement espéré, le salut, arrivera infailliblement? Non; mais lors même que le chrétien qui a espéré sera couvert de confusion à cause des péchés qui l'auront perdu, il restera vrai que son espérance surnaturelle ne lui fera pas de honte. Quand est-ce que l'espérance fait rougir? Quand elle a été futile, mal fondée, imprudente; quand elle a désiré un faux bonheur, poursuivi comme but de la vie un vain fantôme; quand elle s'est fiée, pour atteindre son but, à des secours débiles, à des promesses trompeuses. Si telle est l'espérance du mondain et de l'impie, Jer., XVII, 5 sq.; Sap., V, 15, 16, ce n'est pas le cas de l'espérance surnaturelle, prudente, bien motivée, poursuivant le seul vrai bonheur, avec l'aide puissante de la grâce divine. Il n'y a pas à rougir d'un tel acte, quoi qu'il advienne. Cf. Ripalda, *De spe*, dist. XXV, n. 68, Paris, t. VIII, p. 135.

V. L'ESPÉRANCE COMME ACTE AFFECTIF; ANALYSE PLUS APPROFONDIE. — 1° *Théorie de l'amour; nature de l'amour qui est à la base de l'espérance.* Voir plus haut, col. 609. — C'est un amour *intéressé*, en ce sens que celui qui espère aime un bien pour soi, et cherche

son intérêt personnel. Le langage usuel attache cette idée au mot « espérance » et, c'est ainsi qu' « espérer » est pris dans ce texte où Jésus prêche le désintéressement : « Aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien *espérer* en retour. » Luc., VI, 35. Saint Augustin, dans le passage de son *Enchiridion* que nous avons cité, est formel : « L'espérance ne porte que sur un bien, et sur un bien futur et *sur le bien personnel de celui qui espère.* » Voir col. 606. Saint Thomas l'affirme clairement, nous le verrons bientôt. Saint François de Sales dit de l'espérance théologale : « L'amour que nous pratiquons en l'espérance, Théotime, va certes à Dieu, mais il retourne à nous; il a son regard en la divine Bonté, mais il a de l'égard à notre utilité... Et partant, cet amour est vraiment amour, mais *amour de convoitise et intéressé.* » *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. XVII, *Œuvres*, Annecy, 1894, t. IV, p. 143. C'est bien ainsi, d'ailleurs, que les fidèles pratiquent l'espérance chrétienne. Enfin, la condamnation des propositions de Fénelon ajoute à tout cet ensemble de preuves le suffrage de l'Église. Voir plus loin, col. 662.

Pour se rendre bien compte de cet amour intéressé il faut remonter à la théorie générale de l'amour, telle que l'établit saint Thomas; nous résumons ici cette théorie, qui n'est pas donnée ailleurs dans ce dictionnaire.

Avant tout le saint docteur remarque en nous, comme en tout être, des inclinations naturelles et nécessaires vers certaines fins proportionnées à notre nature : atteindre ces fins, c'est notre *bien*. « Le bien de chacun, c'est ce qui répond à sa nature et lui est proportionné. » *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVII, a. 1. Écoutons un de ses commentateurs : « D'où vient que tous les êtres ont des inclinations particulières et différentes, sinon parce qu'ils ont des fins particulières auxquelles ces inclinations, qui sont comme leur poids et leur amour, les déterminent infailliblement? Sans cette détermination, ce rapport et cette convenance, tous les êtres demeureraient comme en suspens, et ils ne pourraient se tourner d'un côté plutôt que de l'autre. » Massoulié, O. P., *Traité de l'amour de Dieu*, part. I, c. III, Bruxelles, 1866, p. 36. Ces inclinations permanentes, racines de l'amour, notre conscience ne les atteint qu'indirectement par leurs effets, leurs actes; nous sommes obligés de nous les figurer à l'image de ces actes, mieux connus de nous; aussi les appelons-nous des appétits, des amours. « La correspondance naturelle (*connaturalitas*) qu'il y a entre le sujet et le terme de sa tendance *peut* être appelée un amour naturel. » *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVI, a. 1. « Naturel » évoque ici l'idée d'innéité et de nécessité. — Ces inclinations naturelles, bien que perfectionnant le sujet, vont à divers objets. Elles ne peuvent se résumer toutes dans l'amour de soi; mais, à côté de l'amour de soi, il y a l'amour naturel de l'ordre et de la justice, l'amour naturel de Dieu, etc. Voir APPÉTIT, t. I, col. 1692, 1693, 1696.

Quant à l'amour proprement dit, qui est un acte véritable dont nous avons conscience, il ne commencera qu'à la rencontre d'un sujet capable de connaître et d'aimer, avec un objet bon, c'est-à-dire répondant à quelqu'une de ses inclinations innées. Le bien, en effet, ne dépend pas simplement d'un caprice actuel qui jugerait bon n'importe quoi. Le bien, c'est ce qui correspond aux tendances mesurées à la nature de l'être par la sagesse du créateur; et si, comme il arrive dans l'homme, ces inclinations multiples peuvent se trouver en conflit les unes avec les autres, le bien réel et moral sera dans leur subordination, dans le sacrifice de l'une à l'autre, accompli par la liberté humaine, d'après l'ordre objectif manifesté à la raison. C'est en ce sens qu'il faut entendre ces paroles de saint Thomas : « L'essence du bien consiste en ce qu'un objet réponde à l'appétit, *sit appetibile.* » *Sum. theol.*, Iª, q. V, a. 1. « L'objet qui meut la volonté, c'est le bien convenable connu. » *De malo*, q. VI, a. 1. Voir BIEN, t. II, col. 836.

Le sujet rencontrant ainsi le bien par la connaissance, s'y complaira. « L'amour n'est que la complaisance dans un bien... L'amour implique une complaisance de celui qui aime en ce qu'il aime. » *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXV, a. 2; q. XXVII, a. 1. Cette complaisance est un acte si simple qu'on ne peut le résoudre en éléments, l'analyser, quoique l'expérience nous en donne une idée claire. Saint Thomas cherche à la décrire par « une sorte d'adaptation » vitale, « une sorte de consonance », le sujet se sentant comme à l'unisson de l'objet. *Sum. theol.*, Iª IIæ q. XXVI, a. 2; q. XXIX, a. 1. L'amour peut s'arrêter à cet acte incomplet; mais il peut aussi aller plus loin, comme nous allons voir.

Jusqu'ici, l'amour ne supposait que *deux* termes : le sujet qui aime, le bien où il se complaît. Dans son plein développement, il en aura *trois*, suivant cette autre définition de saint Thomas empruntée à Aristote : *Amare nihil aliud est quam velle bonum alicui. Sum. theol.*, Iª, q. XX, a. 2. Voilà les trois termes : une volonté qui aime, et deux objets diversement atteints par son acte unique, à savoir, un bien qui est directement voulu (*finis qui*), et une personne à l'avantage de laquelle ce bien est voulu (*finis cui*, ou *subjectum cui*). J'entends *voulu* d'une manière réfléchie et libre, car c'est l'acte libre qui nous intéresse au point de vue moral qui nous occupe. C'est ce dernier terme qui manquait à la simple complaisance : grâce à une abstraction facile, on se passionnait pour un bien (le savant pour la science) sans le rapporter à l'intérêt de personne. Ce bien, maintenant, on le dirige vers l'intérêt de quelqu'un. C'est à une *personne* qu'aboutit ainsi l'amour dans son plein développement.

Quelle sera cette personne? La nôtre, ou celle d'autrui : et de là deux espèces d'amour. Supposons, par exemple, que nous ayons remarqué en quelqu'un une grande générosité de cœur. La simple complaisance que nous avons prise d'abord dans cette aimable qualité, peut aboutir ensuite à l'un ou à l'autre de ces deux actes.

1. Amour *intéressé*. — Voyant que nous pouvons profiter de cette générosité d'autrui, nous la tournons à notre profit, nous la voulons pour nous-mêmes. Alors c'est la même personne (*ego*) qui est le sujet voulant et le sujet à qui le bien est voulu. Quant à celui dont nous aimons la générosité, il est aimé, sans doute, à cause de l'intime union entre lui et sa qualité qu'on aime, mais aimé d'un amour de convoitise, *amore concupiscentiæ*. « Amour intéressé », pouvons-nous dire en français, pour être compris de tout le monde. Évitons seulement d'attacher à ce mot quelque chose d'essentiellement odieux; ce serait préjuger la question. Ce sens péjoratif ne se rencontre pas toujours en notre langue : par exemple, quand nous disons à quelqu'un que nous lui faisons une visite intéressée, et nous avons entendu saint François de Sales appeler l'amour surnaturel d'espérance « amour de convoitise et *intéressé* ».

2. Amour *désintéressé*. — Si cette qualité d'un autre, cette générosité, par exemple, nous pénètre jusqu'à nous enthousiasmer pour lui, jusqu'à concevoir pour lui ce mystérieux élément de l'amour qui échappe à l'analyse, et que saint Thomas appelle *unio affectus*, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXVII, a. 2, nous en viendrons à considérer sa générosité non pas comme utile à nous-mêmes, mais comme bonne et glorieuse à celui qui en est ennobli et embelli. Alors, nous la voudrons pour lui, nous souhaiterons qu'il la garde toujours, nous désirerons d'autres biens encore à la per-

sonne aimée, *bonitas ejus (vel vera, vel æstimata) provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet, et ad hoc operamur. Sum. theol.*, Ia, q. xx, a. 2. C'est l'amour désintéressé, où la personne *à qui* on veut le bien est différente de la personne *qui aime*. Les scolastiques le nomment « amour de bienveillance », ou plutôt « amour d'amitié ». Cette dernière appellation part de ce principe, que toute amitié digne de ce nom postule le désintéressement au moins dans une certaine mesure, comme le dit le bon sens, et saint Thomas avec lui : « Même dans l'amitié humaine, le véritable ami cherche plus le bien de son ami que le plaisir de sa présence. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXXV, q. I, a. 4, sol. 2a. « L'amitié ne ramène pas à soi le bien qu'elle désire à autrui; car nous aimons nos amis, quand même nous ne devrions rien en retirer. » *Ibid.*, dist. XXIX, q. I, a. 3, ad 2um. « L'amitié dite d'intérêt et celle dite de plaisir, par le seul fait que, tout en voulant du bien à l'ami, elles rapportent ultérieurement ce bien au plaisir ou au profit de celui qui aime, tournent à l'amour de convoitise, et pour autant s'écartent de la véritable amitié. » *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. xxvi, a. 4, ad 3um. Ces textes condamnent d'avance la triste théorie de La Rochefoucauld : « Ce que les hommes ont nommé amitié n'est qu'une société, qu'un ménagement réciproque d'intérêts et qu'un échange de bons offices; ce n'est enfin qu'un commerce où l'amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner. » *Maximes*, LXXXIII.

2° *Espérance et charité; leur différence.* — C'est en comparant l'espérance avec les deux autres vertus théologales, que l'on arrive surtout à en préciser la notion. En la comparant avec la foi, nous avons constaté que l'espérance est un acte affectif et volontaire, et qu'elle présuppose un acte intellectuel de foi, ce qui explique pourquoi l'Écriture la nomme après la foi, et la fonde sur la foi. Voir plus haut, col. 615. Mais si l'espérance est un acte affectif et volontaire, si elle implique un amour de Dieu, ne risque-t-elle pas de se confondre avec la charité? Et cependant, elles doivent rester réellement distinctes, d'après les documents positifs. Voir plus haut, col. 608. Établir rationnellement leur distinction, voilà le problème qui s'impose au théologien.

Saint Thomas l'a résolu par la distinction célèbre de l'amour intéressé et de l'amour désintéressé, ou, en termes scolastiques, de l'amour de concupiscence et de l'amour d'amitié, telle que nous venons de l'expliquer avec lui. A l'un appartient l'espérance, à l'autre la charité. « Il y a, dit-il, un amour parfait et un amour imparfait. Le parfait consiste à aimer quelqu'un *pour lui-même*, c'est-à-dire à vouloir du bien à quelqu'un pour lui-même, *comme un ami aime son ami*. L'imparfait consiste à aimer un objet, non pour lui, mais *pour que ce bien nous revienne à nous-mêmes*, comme on aime une chose que l'on *convoite* (*concupiscit*). Or, le premier amour appartient à la charité, qui s'attache à Dieu *pour lui-même;* mais l'espérance appartient au second amour : car quiconque espère, a l'intention d'obtenir quelque chose *pour soi*. » *Sum. theol.*, IIa IIæ, q. xvii, a. 8.

Cette différence rationnelle ainsi posée entre les deux vertus rend compte de toutes les données de la révélation, c'est-à-dire de la supériorité de la charité sur l'espérance, *major autem horum est caritas*, de leur distinction réelle, *tria hæc*, de l'ordre dans lequel elles sont énumérées, *spes, caritas*. I Cor., xiii, 13.

1. *La supériorité de la charité sur l'espérance* trouve son explication facile dans la supériorité de l'amour désintéressé sur l'amour intéressé, reconnue de tout le monde, et dont saint Thomas donne cette raison profonde. Il est de la nature de l'amour en général, dit-il, de nous faire sortir de nous-mêmes, soit par la pensée, car « l'amour nous fait songer à l'objet aimé, avec une intensité qui nous détourne d'autres pensées, » soit par l'affection et la volonté, car la volonté fait en quelque manière sortir de soi pour aller chercher au dehors, et se porter vers un autre. » Or, c'est dans le seul amour désintéressé que s'accomplit franchement et pleinement cette « sortie de soi », au jugement du saint docteur : « Dans l'amour de convoitise, celui qui aime est d'une certaine façon transporté hors de soi, en ce sens que, non content de jouir du bien qu'il a en lui, il cherche au dehors. Mais, comme c'est pour lui-même qu'il cherche ce bien extérieur à lui, il ne sort pas franchement de lui-même : une telle affection, en définitive, se replie sur lui, et s'y renferme. Au contraire, dans l'amour d'amitié, on sort vraiment de soi par l'affection; car c'est à l'ami qu'on veut du bien, c'est à lui qu'on s'efforce de procurer ce bien, c'est pour lui qu'on en a soin et souci. » *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. xxviii, a. 3.

Objection. — Cette « sortie de soi » ne donnerait de la valeur à l'acte qu'autant que le *moi* serait essentiellement mauvais : ce qui n'est pas. — *Réponse.* — Le *moi* n'est pas essentiellement mauvais, mais il est encombrant. L'amour de soi, dans l'homme, dégénère trop facilement en égoïsme destructif de tout autre amour. Contre ce danger il fallait le spécial entraînement du cœur qu'est l'amour désintéressé; il fallait, sinon la haine de soi, du moins l'oubli momentané. On ne sort donc de soi-même que pour mieux s'unir avec d'autres, avec Dieu. Aussi, saint Thomas joint-il ces deux qualités de l'amour : il est « extatique », c'est-à-dire qu'il fait sortir de soi, et il est « unitif »; extatique pour être unitif, pour faire mieux « adhérer ». *Ibid.*, a. 1-3. La valeur morale de l'amour désintéressé ne vient donc pas simplement de l'oubli de soi, qui n'est qu'un moyen de plus grande union avec une autre personne, mais aussi et surtout de la valeur morale de cette union, qui vaut ce que vaut la personne à qui l'on s'unit. Subordonner toute sa vie à qui ne justifierait pas un pareil amour, et cela au prix de tous les sacrifices, serait une fausse chevalerie. Mais quand il s'agit de s'oublier et de se sacrifier pour mieux s'unir à Dieu, comme dans la charité théologale, alors l'amour désintéressé apparaît dans toute son excellence. — Il n'y a donc aucune connexion nécessaire entre la doctrine du désintéressement et une fausse théorie sur la dégradation de la nature humaine. Cf. *Études* du 20 avril 1911, p. 193 sq. Voir Charité, t. iii, col. 2227.

2. La *distinction réelle de la charité et de l'espérance* trouve en même temps son explication facile dans ces deux espèces d'amour de Dieu, qui par leur profonde différence justifient l'infusion de deux vertus surnaturelles, distinctes et inégales comme ces deux amours. L'une aime Dieu en tant que bon et profitable pour nous (bonté *relative*); l'autre aime Dieu en tant que bon en lui-même et à lui-même (bonté que, par opposition à l'autre, on est convenu d'appeler *absolue*). Et qu'on n'objecte pas que, tout en Dieu étant infiniment parfait, ces deux bontés sont également parfaites, et par suite, les actes qu'elles spécifient, également parfaits. C'est vrai que l'objet divin est toujours aussi parfait; mais, en morale, la spécification ne vient pas seulement de l'*objet;* elle peut venir aussi de certaines *circonstances :* telle, dans l'amour, cette circonstance qu'on veut le bien à un autre, ou à soi-même (ce que l'on peut aussi considérer comme une sorte de *fin*, *finis cui*). Cette circonstance, comme nous l'avons expliqué, introduit une différence notable dans l'union du cœur avec Dieu, et sur cette différence est basée la diversité spécifique de l'amour désintéressé de charité et de l'amour intéressé d'espérance. Qu'au point

de vue purement *physique*, on réduise ces deux amours à un seul, nous n'y voyons pas d'inconvénient. Qu'on affirme que saint Thomas a ramené cette dualité à l'unité physique, et qu'on s'efforce de le prouver par de hautes considérations, en partant d'une interprétation de sa métaphysique, comme l'a fait avec érudition M. Pierre Rousselot, nous l'admettons volontiers. *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Munster, 1908, dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. VI. Toujours nous resterait-il ce que saint Thomas appelle deux espèces *morales*, irréductibles l'une à l'autre dans l'ordre moral, *secundum speciem moris, secundum conditiones morales*. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. I, a. 3, ad 3um; q. XVIII, a. 7, ad 1um. Et cela nous suffit dans la question toute morale de la valeur des diverses formes de l'amour.

3. L'ordre dans lequel sont énumérées les deux vertus dans la révélation, *spes, caritas*, ne va évidemment pas du plus parfait au moins parfait, puisque la charité est donnée comme la plus parfaite des vertus, mais au contraire du moins parfait au plus parfait; c'est l'ordre de genèse et de développement, *ordo secundum viam generationis*, dans lequel l'imparfait précède le parfait. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XVII, a. 8. L'espérance qui vient d'abord, est nécessaire au développement de la charité; et saint Thomas en trouve l'explication dans ce fait, que le motif intéressé est le premier qui agisse sur nous, et que le motif désintéressé a moins de prise, et a besoin d'être introduit peu à peu. Le motif intéressé sert d'abord à nous purifier du péché et à préparer les voies : « Comme on est introduit à l'amour de Dieu par le seul fait qu'on cesse de l'offenser, grâce à la *crainte* des peines..., ainsi l'*espérance* sert d'introduction à la charité, en ce sens que celui qui espère la récompense que Dieu lui donnera est poussé à l'aimer et à garder ses commandements. » *Ibid.* La base de cette théorie est un fait psychologique indéniable, que les positivistes de nos jours ont exprimé par « le passage de l'égoïsme à l'altruisme. » Saint Thomas l'a emprunté soit à la doctrine de saint Bernard sur les quatre degrés ou les quatre étapes de l'amour de Dieu, *Liber de diligendo Deo*, c. VIII-X, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 987 sq., soit à cette parole d'Aristote : « Les sentiments d'affection qu'on a pour ses amis, et qui constituent les vraies amitiés, semblent tirer leur origine de ceux qu'on a pour soi-même. » *Morale à Nicomaque*, l. IX, c. IV, trad. Barthélemy Saint-Hilaire, 1856, t. II, p. 382. Mais le saint docteur ne veut pas qu'on entende cela comme si l'égoïsme était, non seulement le point de départ, mais aussi le point d'arrivée et la fin suprême de toutes nos affections : « L'affection que l'on a pour un autre, dit-il, est venue de l'amour de soi, *non pas comme d'une cause finale*, mais comme d'une chose qui précède dans la genèse de cette affection, *in via generationis*. De même que chacun se connaît avant de connaître les autres et de connaître Dieu, de même l'amour que chacun a pour soi, précède l'amour qu'il a pour un autre, dans l'ordre génétique. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIX, q. I, a. 3, ad 3um. Vient un moment où « ce n'est plus à cause de ses bienfaits que nous aimons l'ami, mais à cause de sa vertu. » *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVII, a. 3. S'attacher à lui pour qu'il nous fît du bien, c'était le motif intéressé; mais s'attacher à lui parce qu'il nous a fait du bien et nous a ainsi montré sa vertu, c'est le motif désintéressé de la reconnaissance, bien voisine du plus noble amour. La générosité appelle la générosité; les bienfaits reçus nous révèlent la bonté de son cœur, avec cette vivacité spéciale de l'expérience personnelle : comment ne pas nous enthousiasmer des belles qualités de ce cœur, indépendamment de notre profit à nous? Ainsi, la recherche intéressée des bienfaits n'est qu'une préparation à l'amour d'amitié, et saint Thomas conclut : *Spes et timor ducunt ad caritatem per modum dispositionis cujusdam. Ibid.*, ad 3um.

On voit dans quel sens saint Thomas prend ces formules, dont a parfois abusé contre l'amour désintéressé : « Si, par impossible, Dieu n'était pas le bien de l'homme, l'homme n'aurait pas de raison de l'aimer. » IIª IIæ, q. XXVI, a. 13, ad 3um. « Personne n'irait à lui, s'il n'espérait de lui quelque rémunération. » *Comment. in Heb.*, XI, 6. Voir CHARITÉ, col. 2220, 2223.

3° *Théories fausses ou incomplètes sur la différence de l'espérance et de la charité.* — Ainsi, la différence fondamentale assignée par saint Thomas, que l'espérance appartient à l'amour intéressé, la charité à l'amour désintéressé, rend compte (comme il l'a montré lui-même) de toutes les données de la révélation sur les rapports de ces deux vertus. Il n'en est pas de même des autres différences, que certains théologiens ont voulu substituer à celle-là.

Quelques-uns, s'emparant d'un mot de saint Thomas dans son commentaire sur les *Sentences*, l. III, dist. XXVI, q. II, a. 3, sol. 1ª, ad 4um, disent : la charité a pour objet un bien considéré simplement comme bien, *bonum simpliciter*; l'espérance a pour objet le même bien considéré comme difficile, *ut est arduum et difficile*. Saint Thomas n'entend pas donner ici la différence unique ou principale entre les deux vertus, ou du moins il a ensuite corrigé sa manière de voir, dans les endroits de la Somme que nous avons cités. « De plus, si l'espérance se distinguait ainsi de la charité, il faudrait que la charité précédât l'espérance, car on commence par aimer un bien simplement en lui-même avant de l'aimer (ou de le chercher), comme difficile (ou malgré la difficulté). » Aversa, général des clercs réguliers mineurs, *De fide, spe et caritate*, Venise, 1660, p. 318.

D'autres ont représenté la charité comme *plus simple*, elle aime; l'espérance comme *plus complexe*, elle ajoute à cet amour le désir, le courageux mépris des difficultés et la confiance. Mais alors l'espérance aurait tout ce qu'a la charité, et quelque chose de plus : comment s'accorderait-on avec cette donnée de la révélation, que « la charité est plus grande »?

D'autres s'appuient sur ces paroles de saint Thomas : *Idem bonum est objectum caritatis et spei : sed caritas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo. Et inde est quod caritas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes : quod enim jam unitum est, non habet rationem ardui. Et ex hoc apparet quod caritas est perfectior spe. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXIII, a. 6, ad 3um. Cette différence, assignée ici par le saint docteur, montre pourquoi la vertu infuse d'espérance ne pourra subsister au ciel : parce qu'elle tend essentiellement à un objet « distant », Dieu n'étant *présent* à nos facultés que par la vision intuitive. Rom., VIII, 24; II Cor., V, 6, 7, 8; cf. I Cor., XIII, 8, 10, 12, 13. Au ciel cette « distance » finira. La charité, elle, subsistera avec la vision intuitive de Dieu, n'étant pas liée à la « distance » de son objet. Et cette différence suffit au but que se propose ici saint Thomas, de montrer que la charité est plus parfaite. Mais si nous regardons l'espérance et la charité seulement *en cette vie* (et nous avons le droit de le faire, puisque c'est ici seulement qu'elles existent toutes les deux), cette différence n'est pas la principale entre les deux vertus infuses. Car la charité n'y a pas davantage que l'espérance, cette union (*unionem ad illud bonum..., quod jam unitum est...*), cette présence de son objet, qui ne peut être que par la vision intuitive. On dira que la charité aime ce divin objet en faisant abstraction de son absence. Mais on ne voit pas bien ce qu'une simple abstraction peut lui conférer de supé-

riorité réelle. De plus, cette abstraction n'existe pas dans tous les actes de la charité. Elle peut très bien désirer Dieu (ce qui suppose l'idée de l'absence), désirer sa gloire, etc. Car, d'après les principes de saint Thomas, et de tous les scolastiques, *habitus virtutis idem est, qui inclinat ad diligendum, et desiderandum bonum dilectum, et gaudendum de eo. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVIII, a. 4; cf. q. XXIX, a. 4. Et en vertu des mêmes principes, à la vertu d'espérance appartiendra non seulement le désir de Dieu absent, mais aussi l'amour qui fait abstraction de cette absence, ainsi que nous l'expliquerons plus loin. Voir col. 632.

Il faut donc toujours en revenir à la différence fondamentale assignée par saint Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XVII, a. 8. Seule elle résout toutes les difficultés. De nos jours, Schiffini a eu tort de l'abandonner. *De virtutibus infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 383.

4° *Espérance et joie.* — L'espérance suppose tout d'abord un *amour*, dont nous venons d'examiner la nature; et cet amour, portant sur un objet absent, prend la forme d'un *désir*. Mais, du moment qu'on désire un objet, la question se pose : « Puis-je l'obtenir? » Si la réponse est affirmative, c'est ce que nous avons nommé le « jugement de possibilité ». Voir plus haut, col. 613. Ce jugement, surtout quand il est bien fondé — comme dans l'espérance chrétienne où il est fondé sur une foi très certaine — demeurera-t-il sans aucun contre-coup affectif, sans aucune répercussion émotionnelle? Non. Quand on désire vivement, et qu'au lieu de l'impossibilité qui semblait d'abord s'imposer, on voit apparaître la possibilité sérieuse et pratique, la probabilité d'atteindre l'objet tant désiré, comment ne pas s'en réjouir? Le désir, qui suppose l'absence, résulte de l'objet aimé, *non encore possédé :* la *joie*, qui suppose la présence, résulte de la possibilité d'atteindre cet objet, du secours que *déjà nous possédons* pour cela. Lancés par le désir vers une fin aimée, nous nous réjouissons d'avoir en mains les moyens de l'obtenir. Cette joie, d'abord spontanée, peut, à la réflexion, être librement acceptée, librement entretenue, en maintenant l'attention sur les promesses et les secours qui la font naître; tandis que nous pourrions, si nous voulions, la remplacer par la tristesse qu'éveillerait un regard trop fixé sur les difficultés, les obstacles et l'incertitude de l'heureux événement.

Saint Thomas a bien montré que cette joie ou « délectation » propre à l'espérance vient du jugement de *possibilité*. Ce n'est pas seulement le plaisir de saisir par la pensée et l'affection un objet lointain qu'on aime : c'est surtout le plaisir de constater qu'on *peut* l'obtenir. *Delectatio spei, in qua non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXXII, a. 3. C'est ce qui rend l'espérance essentiellement joyeuse, plus douce que le simple désir et que le souvenir du bonheur passé, où l'on trouve le premier plaisir, mais non pas le second qui est le principal. *Ibid.*

Déjà Philon, le juif d'Alexandrie, avait poétiquement décrit cette joie de l'espérance, avant-goût de la joie que donne la possession de l'objet : « Ne vois-tu pas le jeune oiseau, avant sa conquête de l'air, aimer à battre de l'aile et à sautiller gaîment, comme pour annoncer l'espérance de prendre son vol?... Ainsi, notre âme, dans l'espoir d'un bien, se réjouit d'avance; c'est, pour ainsi dire, l'allégresse avant l'allégresse... Regarde la vigne, comme elle est gracieusement parée de jeunes pousses, de rameaux et de pampres verts; ils disent assez, dans leur muet langage, la joie qui précède l'arrivée du fruit. Avant le lever du soleil, voici le sourire de l'aurore; la clarté prédit la clarté, la lumière plus obscure présage la lumière plus vive... La crainte n'est pas autre chose qu'une tristesse avant la tristesse, comme l'espérance une joie avant la joie : car ce que la crainte est à la douleur, l'espérance l'est à la joie. » *De nominum mutatione*, Londres, 1742, t. I, p. 602. Presque au même temps où Philon parlait ainsi, saint Paul signalait aussi la joie de l'espérance, τῇ ἐλπίδι χαίροντες, *spe gaudentes*. Rom., XII, 12.

On pourrait dire de cette joie de l'espérance chrétienne, si recommandée par l'apôtre, qu'elle est le principal bonheur de cette vie; et voici la preuve qu'en donne le cardinal Pallavicini, S. J. Le présent n'est qu'un instant, qui, nous échappant aussitôt, n'a pas grande valeur pour nous si nous ne le regardons dans ses rapports avec l'avenir. Ainsi, quand nous cherchons à nous délivrer du tourment de la douleur, ce n'est pas pour le présent, car, au moment présent, il nous est impossible de ne pas la sentir : mais c'est pour l'avenir. Il en est de même des plaisirs; c'est vers l'avenir que l'âme humaine s'élance constamment, en quête de bonheur. Sa principale joie ici-bas naîtra donc de la prévision d'un long avenir de bonheur, et encore plus, d'un éternel avenir de bonheur. Cette prévision, sans doute, appartient au présent, ainsi que la joie qu'elle excite; mais elle n'a de valeur que par sa connexion avec un bien futur, comme un moyen n'a de valeur que par sa connexion avec la fin. *Disputationes in Iam IIæ*, Lyon, 1653, t. I, p. 53.

5° *Nature de la confiance.* — La confiance est souvent confondue, par un abus de langage, avec le préambule *intellectuel* qu'elle suppose, avec la prévision de l'heureux événement. Mais nous savons déjà que l'espérance est dans la partie *affective*; donc, la confiance aussi, puisqu'elle est partiellement identifiée avec l'espérance, cet acte si complexe. Voir plus haut, col. 609. Que peut bien être la confiance comme acte affectif? Essayons cette difficile analyse. Un acte affectif, s'il se rapporte au bien et non pas au mal, s'il est un amour et non pas une haine, devra rentrer dans une de ces trois catégories : simple amour, désir, joie; on ne peut concevoir autre chose. Dans laquelle rentrera la confiance? Ce ne peut être dans le *désir :* l'idée de confiance n'est certainement pas celle d'un désir; d'ailleurs, la confiance suppose l'espérance déjà commencée par un désir; pourquoi viendrait-elle ajouter un désir nouveau? Reste donc qu'elle soit une joie ou un amour, ou peut-être les deux à la fois.

Pallavicini, que nous citions tout à l'heure, a proposé d'identifier la *confiance* avec cette *joie* de l'espérance que tout le monde admet, et dont parle saint Paul. Leur origine n'est-elle pas la même d'après les analyses de saint Thomas, c'est-à-dire ce « jugement de possibilité », source de confiance et de joie? Pourquoi la joie de l'espérance — ce qui simplifierait les choses — ne serait-elle pas précisément cette confiance sereine, qui chasse la tristesse du découragement et les anxiétés de la crainte? Et pourquoi la confiance — ce qui en donnerait enfin une explication claire — ne serait-elle pas précisément cette joie d'avoir les moyens d'acquérir l'objet désiré? L'espérance est donc, d'après Pallavicini, une affection mixte, ajoutant au *désir* d'un objet la *joie* qui naît de la possibilité de l'acquérir; et cette explication plaît par sa simplicité même. *Assertiones theologicæ*, Rome, 1649, l. III, *De fide, spe et caritate*. Viva, S. J, reproduit la même théorie. *Cursus theol.*, part. IV, p. 121.

Cette théorie, cependant, ne résout pas complètement le problème. Elle pourrait suffire, dans tous les cas où la possibilité d'acquérir l'objet désiré dérive soit *d'une chance* probable (par exemple, gagner à la loterie), soit *de nos propres forces*, non sans quelque mélange de hasard (par exemple, gagner à un jeu d'adresse). Mais de ce groupe de faits, il y a lieu de dis-

tinguer un autre groupe, où l'analyse de la confiance ne peut pas être absolument identique. C'est lorsque la possibilité d'acquérir l'objet désiré dépend nécessairement *du secours d'un autre*; l'espérance chrétienne rentre précisément dans ce cas. Arriaga, S. J., a eu le mérite de signaler cette vérité, qu'une analyse plus approfondie de l'espérance et de la confiance ne peut pas être la même dans ces deux groupes différents de faits. *Cursus theol.*, Anvers, 1644, t. III, p. 339.

Quand la possibilité d'acquérir l'objet dépend *du secours d'un autre*, de sa puissance et de sa bonté, la confiance devient un acte affectif bien plus compliqué, parce qu'une autre personne entre ici en jeu, c'est-à-dire un bienfaiteur. La confiance alors, outre la *joie* dont parlait Pallavicini, renferme un *commencement d'amour* pour la personne de ce bienfaiteur secourable, comme l'a si bien observé saint Thomas : « L'espérance peut regarder deux choses. Elle regarde comme son objet le bien qu'elle espère. Mais comme ce bien est difficile et possible, et comme dans certains cas il nous devient possible non par nous-mêmes, mais par le secours d'autrui, l'espérance regarde aussi ce secours qui nous le rend possible. — En tant qu'elle regarde l'objet espéré, l'espérance dérive de l'amour (d'un premier amour qui est à sa base) : on n'espère qu'un bien désiré et aimé. Mais, en tant qu'elle regarde la personne grâce à laquelle l'acquisition d'un bien nous devient possible, l'amour (un second amour) dérive de l'espérance. Car, dès que nous espérons acquérir des biens par quelqu'un, nous allons à lui comme à notre bien, et ainsi nous *commençons à l'aimer.* » *Sum. theol.*, I^{a} II^{æ}, q. XL, a. 7. Amour intéressé d'abord, et rentrant par là dans l'espérance : puis vient peu à peu l'amour désintéressé, voir plus haut, col. 622 sq. De plus, si le secours que nous attendons d'un autre est si important, si au-dessus de nos forces, qu'il éclipse ou semble presque éclipser notre part d'action (et tel est le cas du secours divin dans l'espérance chrétienne, où il s'agit d'obtenir un bien surnaturel), alors la *joie* d'un tel secours, l'*amour* d'un tel bienfaiteur, s'accompagne d'un humble sentiment de nous-mêmes, d'une *défiance* de nos propres forces qui est une sorte d'*abandon*. Le malade, convaincu de son impuissance, s'abandonne à la main puissante et bonne qui vient le guérir. Cette défiance de nous-mêmes est bien quelque chose de négatif, mais c'est l'ombre qui fait valoir la lumière, c'est la suppression d'un grand obstacle au côté positif de la confiance. « Quand je suis faible, dit l'apôtre, c'est alors que je suis fort. » II Cor., XII, 10. Le manque de moyens humains invite l'âme à se tourner vers Dieu avec confiance, et à obtenir par cette confiance la force divine. Avec cette force, tous les grands objets poursuivis par l'apôtre deviennent possibles, et par conséquent objets d'espérance : « Je puis tout en celui qui me fortifie. » Phil., IV, 13. Là encore, la liberté humaine doit coopérer à la grâce : il faut choisir entre cette humble défiance de soi, et une orgueilleuse présomption qui aisément nous empêcherait de demander du secours, de tendre la main. Par là, l'espérance chrétienne, avec la prière qu'elle inspirera, est foncièrement antipélagienne, et reconnaît pratiquement la nécessité de la grâce.

Voilà, dans son plein développement, la notion de la *confiance*. Que les derniers éléments que nous venons d'énumérer soient réellement compris dans l'espérance théologale, nous pouvons le déduire de l'enseignement commun des théologiens et des catéchismes, qui, lorsqu'ils assignent les vices directement opposés à la vertu d'espérance, à côté du désespoir mettent toujours la présomption; et l'une des formes de la présomption, la pire peut-être, est d'attendre de ses propres forces ce qu'on ne devrait attendre que de Dieu. L'Écriture elle-même nous montre tous ces divers éléments de la confiance en Dieu. — Elle réprouve la présomption ou confiance exclusive dans les forces humaines, comme opposée à l'espérance religieuse : « Ceux-ci mettent leur confiance dans leurs chars, ceux-là dans leurs chevaux; nous, nous invoquons le nom de notre Dieu. » Ps. XX (XIX), 8. « Maudit soit l'homme qui se confie en l'homme... Béni soit l'homme qui se confie en Jéhovah. » Jer., XVI, 5, 7. Elle montre l'âme s'abandonnant à Dieu, se reposant sur lui; abandon de l'enfant entre les mains de son père, abandon fait d'humilité et d'amour. « Repose-toi sur Jéhovah, et il te soutiendra. » Ps. LV (LIV), 23. « Déchargez-vous sur lui de toutes vos sollicitudes, car lui-même prend soin de vous. » I Pet., V, 7. Elle rattache explicitement cet abandon à « l'espérance », à la « confiance ». « Oui, ô mon âme, à Dieu *abandonne-toi* en paix, car de lui vient mon espérance... En tout temps, ô peuple, *confie-toi* en lui. » Ps. LXII (LXI), 6, Elle indique l'*amour* du bienfaiteur secourable, impliqué dans cette confiance . « Je t'*aime*, Jéhovah, *ma force* : Jéhovah, mon rocher, ma forteresse, mon libérateur. » Ps. XVIII (XVII), 2, 3. Elle signale la *joie*, caractère général de la confiance : « Alors se réjouiront tous ceux qui se *confient* en toi; ils seront dans une perpétuelle *allégresse*, et tu les protègeras. » Ps. V, 12.

On voit combien le concept de confiance, quand il s'agit de l'espérance religieuse, est complexe, important et riche. Ce n'était pas toutefois une raison pour Luther de réduire à ce concept toute la vie spirituelle et tout l'essentiel de la religion.

VI. Matière de l'espérance chrétienne. — 1° *Son objet matériel en général.* — Comme nous l'avons vu, l'acte d'espérance théologale reproduit les éléments qui entrent dans la composition de tout autre espoir. La différence essentielle est ici du côté de l'*objet*, qui est Dieu lui-même; d'un si sublime objet doit forcément rejaillir sur tous les éléments de l'acte une excellence plus haute : le désir, par exemple, devra se proportionner à un objet placé infiniment au-dessus de tous les autres; mais, enfin, ces éléments seront toujours de l'amour intéressé, du désir, du courage et de la confiance, et par là il y aura ressemblance avec tout autre espoir. Voir plus haut, col. 608, 622 sq. C'est donc l'*objet* qui donnera à l'acte religieux son caractère spécial, et qui distinguera de toute autre espérance celle que le théologien doit étudier. Examinons d'abord l'*objet matériel*, plus facile à déterminer, et sur lequel les théologiens sont d'accord.

L'objet matériel, ou matière de l'espérance, ce sont les choses espérées. A première vue, leur champ est immense. Voyez, dans l'Ancien Testament, combien de prospérités temporelles espérait l'âme religieuse, pour elle-même, pour sa famille, pour sa patrie, sur la foi des promesses divines; ajoutez l'espérance de dons spirituels et moraux, l'espérance de la venue du Messie, et de son royaume plus ou moins vaguement conçu. Et l'espérance ne s'arrête pas à la limite de cette vie. « Sur la tombe, dit Schiller, l'espérance croît encore. » Et c'est seulement sur la porte de l'enfer que Dante a pu lire : « Vous qui entrez, laissez toute espérance. »

La matière de l'espérance chrétienne est aussi étendue que celle de la *prière*, suivant la remarque de saint Augustin. Ces deux actes religieux se correspondent : l'un produit l'autre, l'espérance fait prier. Or la prière, d'après les données de la révélation, que demande-t-elle à Dieu? Des biens éternels, des biens spirituels en cette vie, et même des biens temporels. Voyez, par exemple, les diverses demandes de l'oraison dominicale. S. Augustin, *Enchiridion*, c. CXIV, CXV, *P. L.*, t. XL, col. 285.

2° *Son objet matériel principal, ou « d'attribution »,*

— Dans cette foule d'objets à espérer, il y a comme une hiérarchie. Au sommet, l'objet principal : c'est Dieu à posséder dans la béatitude, dans la gloire éternelle. Ainsi, dans la révélation plus parfaite du Nouveau Testament, quand il est question de l'espérance, ce grand objet est-il d'ordinaire seul présenté; non pas qu'il soit le seul, mais parce qu'il domine tous les autres. « L'espérance de la gloire. » Col., I, 27. « L'espérance de la gloire des enfants de Dieu, » Rom., v, 2. « L'espérance du salut. » I Thess., v, 8. « Dans l'espérance de la vie éternelle, que nous a promise le Dieu qui ne ment pas. » Tit., I, 2; cf. II, 13; III, 7. « Ayant confiance d'entrer dans le saint des saints par le sang du Christ, ... gardons inébranlable la confession de notre espérance. » Heb., x, 19, 23. « Par la régénération, Dieu a mis en nous une vive espérance... pour l'héritage incorruptible et indestructible qui vous est gardé dans les cieux. » I Pet., I, 3, 4. « Nous le verrons tel qu'il est; quiconque a cette espérance, se sanctifie. » I Joa., III, 3. « Si nous espérons recevoir du Christ des biens dans cette vie seulement, nous sommes les plus misérables de tous les hommes. » I Cor., xv, 19.

L'espérance de ce grand objet entraîne avec elle, nécessairement, l'espérance de plusieurs objets secondaires; qui désire efficacement une fin désire, par une suite nécessaire, les moyens d'y parvenir. Les moyens directs de parvenir au salut, ce sont les grâces multiples, sans lesquelles nous ne pouvons être sauvés; ainsi dans l'oraison dominicale sont énumérés le pardon des péchés, la protection contre les tentations; saint Pierre, comme objet de l'espérance chrétienne, ne propose pas seulement la gloire céleste, mais encore la grâce. I Pet., I, 13. Quant aux biens temporels, leur nature les rend quotidiennement l'objet d'une espérance toute profane et toute mondaine; ils ne pourront donc entrer dans le domaine propre de l'espérance religieuse qu'en une certaine mesure, et à un point de vue spécial : par exemple, comme soutiens nécessaires de nos forces, et moyens indirects de pouvoir travailler pour la vie future, et de pouvoir la mériter. D'ailleurs, le Nouveau Testament n'a plus les promesses temporelles de la loi mosaïque, et les remplace par l'abondance des promesses spirituelles.

Concluons, avec saint Thomas, que « l'espérance regarde principalement la béatitude éternelle, puis secondairement, et par rapport à cette béatitude, les autres choses demandées à Dieu. » *Sum. theol.*, II^{a} II^{æ}, q. XVII, a. 2, ad 2^{um}.

Dans une science, un art ou une vertu, quand on a ainsi toute une hiérarchie d'objets subordonnés à un seul d'entre eux, celui-ci est appelé en langage scolastique « objet d'attribution », et sert à distinguer de toute autre, à « spécifier » cette science, cet art ou cette vertu. Au lieu d'un fouillis incohérent où se perdrait l'esprit, cette subordination des objets établit l'ordre, l'unité, la physionomie spéciale de chaque science. L'étude des objets secondaires n'est introduite dans une science qu'en tant qu'elle sert à mieux connaître l'objet principal. La botanique, la chimie et la physique ne sont pas de la médecine : cependant, comme la connaissance des propriétés de certaines plantes, de certains minéraux, de certains phénomènes physiques, sert à la guérison des maladies, objet principal de la médecine, il s'ensuit que le futur médecin devra faire des excursions dans ces diverses sciences en vue de son objet à lui, et en rapporter des subsides au point de vue médical; il y aura ainsi, comme parties secondaires de la médecine, une botanique médicale, une chimie médicale, une physique médicale. Quand il étudiera l'une de ces parties, il ne pensera pas à chaque instant à la guérison des maladies; cette perpétuelle intention de l'étudiant n'est pas nécessaire pour établir une subordination qui résulte de la nature même des choses. De même le fidèle qui espère de la bonté de Dieu une grâce particulière ou même un bien temporel, n'a pas besoin de songer à tout instant à la béatitude céleste, et de lui rapporter cet objet : par sa nature même, il s'y rapporte d'une certaine manière, directement ou indirectement, et fait ainsi partie du domaine de l'espérance chrétienne. Cf. Chr. Pesch, *Prælectiones theologicæ*, t. VIII, n. 483.

Ainsi l'objet d'attribution n'est pas seulement un objet *matériel* principal : puisqu'il peut servir à spécifier la science ou la vertu, à en déterminer le domaine et le caractère, puisqu'il est, pour les objets secondaires et purement matériels, la seule raison de leur introduction dans cette science ou dans cette vertu, il a droit au titre d'objet *formel*; l'objet formel étant par définition celui qui détermine les objets matériels, et qui donne à tout l'ensemble unité et caractère spécial.

Voilà donc l'espérance chrétienne assez bien caractérisée déjà, et reconnaissable aux fidèles, quoi qu'il en soit des subtilités où nous allons nous engager.

VII. Motif de l'espérance chrétienne. — Nous entrons dans une controverse singulièrement difficile, qui touche à des questions psychologiques fort délicates. Rappelons d'abord les notions indispensables.

Chaque vertu a comme un ressort essentiel qui fonctionne dans chacun de ses actes : c'est son « motif » (de *moveo, motum*), c'est-à-dire l'objet spécial qui meut, qui met en mouvement la faculté. Si la vertu est intellectuelle, le motif sera une raison qui agit sur l'intelligence : ainsi, le motif de la foi chrétienne sera l'infaillible autorité du témoignage divin. Voir For. Si la vertu est affective, le motif ne sera plus un rayonnement du vrai, mais un rayonnement du bien qui (à travers l'intelligence cependant) attirera la volonté; ce sera un idéal particulier de bonté morale, propre à chaque vertu; ainsi la miséricorde est attirée par l'idéal du soulagement des misères, la justice par l'idéal du respect de tous les droits des autres, la tempérance par l'idéal d'une subordination de la matière à l'esprit, de l'homme animal à l'homme raisonnable. Cet idéal, ce motif propre, donne à chaque vertu son espèce, son unité, son degré spécifique de valeur morale dans la hiérarchie des vertus; il est pour elle la raison d'atteindre les « objets matériels » qui constituent son domaine. Il peut donc s'appeler « objet formel »; et même ce nom, que nous venons de rencontrer sur notre chemin, lui est plus ordinairement réservé. A bon droit cependant, nombre de théologiens préfèrent distinguer *deux* « objets formels » pour chacune des vertus théologales : *objectum formale quod*, c'est *l'objet d'attribution*, voir plus haut, col. 631; *objectum formale quo*, c'est le *motif*. L'un et l'autre, quoique d'une façon différente, contribuent à spécialiser, à caractériser la vertu.

De plus, il est telle *condition générale* à laquelle sont soumis tous les objets matériels d'une vertu, et qui sert à leur délimitation, sans pourtant se confondre avec le *motif*. « Il ne faut pas, dit Théophile Raynaud, prendre pour des motifs de l'affection d'espérance *toutes* ces circonstances, requises dans la chose espérée. Elles doivent s'y rencontrer, parce qu'il est de l'essence de cette affection que son motif soit appliqué à une matière revêtue de ces conditions; mais elles ne sont pas (toutes) des motifs. » *Opera*, Lyon, 1665, t. III, p. 489. Schiffini fait la même réflexion. *De virtutibus*, p. 10, 180. Par exemple, une des conditions générales que doit revêtir tout objet d'espérance, c'est d'être *difficile* à acquérir. Cette difficulté, *arduitas*, parce qu'elle sert à déterminer la matière de l'espérance, à délimiter son domaine, est

appelée par plusieurs théologiens « raison formelle », ou même considérée comme faisant partie de l' « objet formel » de l'espérance. Mais alors l' « objet formel » est pris dans un troisième sens, distinct du motif, car la difficulté ne peut certainement pas faire partie du « motif ». Le motif (expression très nette, que nous préférons pour cela) attire la volonté : or la difficulté d'atteindre l'objet désiré n'attire pas, elle repousserait plutôt. Le motif agit, est la *cause* de l'acte : or la difficulté n'agit pas, ne cause pas l'acte d'espérance, elle est seulement pour celui qui désire un bien l'*occasion, s'il le veut*, de montrer un certain courage en continuant de désirer ce bien *malgré* les difficultés : alors son désir est dit « efficace », et c'est l'espèce de désir qu'il faut dans l'espérance. *S'il le veut*, ai-je dit : car en pareil cas on peut aussi, et plus aisément, se laisser repousser et décourager par la difficulté; et c'est là qu'apparaît le plus clairement la *liberté* de l'acte d'espérance, qui, pour être vertueux et méritoire, doit être libre. La difficulté n'est donc pas un principe d'action, comme le motif : elle est indifférente à occasionner l'élan courageux de l'espérance, ou le lâche abattement du désespoir. « Le bien ardu ou difficile, dit saint Thomas, a d'une part une raison pour que l'on tende à lui en tant que bien, ce qui appartient à l'espérance, mais d'autre part une raison pour que l'on s'éloigne de lui en tant que difficile, ce qui appartient au désespoir. » *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXIII, a. 2. Tous les théologiens reconnaissent aujourd'hui que la difficulté ne figure pas dans l'espérance comme motif; et si quelques anciens scolastiques, comme Henri de Gand, ont eu vraiment l'opinion contraire, elle est définitivement abandonnée.

Mais en dehors de ce point, l'accord est loin d'être fait. La question du motif de l'espérance chrétienne a fait éclore quantité de théories; c'est par vingtaines qu'il faudrait les compter ! Effrayés de cet apparent chaos, les auteurs qui traitent de l'espérance (traité assez souvent sacrifié) se bornent volontiers à donner ici leur opinion particulière, et passent. Ceux qui ont cité les diverses opinions l'ont ordinairement fait sans ordre et sans exactitude, mêlant mal à propos l'objet d'attribution et le motif, présentant incomplètement la pensée de plusieurs théologiens, et surtout de saint Thomas. Essayons de débrouiller cet écheveau; la question en vaut la peine; au fond, c'est la nature même de l'acte et de la vertu d'espérance qui est en jeu.

La multiplicité des théories peut d'ailleurs se réduire à *trois* systèmes principaux, comme on l'a parfois remarqué. Voir Marin, *Theologia*, Venise, 1720, t. II, p. 447. Et nous verrons que les trois systèmes ont chacun approfondi avec sagacité un côté de la question très complexe. Par là ils se font équilibre, ils se complètent mutuellement dans ce qu'ils ont de positif, en sorte qu'on peut dégager de l'ensemble une théorie satisfaisante de l'espérance et de son motif.

Iᵉʳ SYSTÈME. MOTIF DE L'ESPÉRANCE : LE SECOURS DIVIN, OU DIEU COMME PUISSANCE AUXILIATRICE. — 1° *Exposé et preuves.* — 1. *Côté positif du système.* — « Espérer » est plus que « désirer ». C'est l'âme s'élevant contre les difficultés avec la confiance d'arriver à ce qu'elle désire. Voir plus haut, col. 609. Le motif du désir, c'est la *bonté* ou convenance de l'objet; le motif de la confiance, c'est la *possibilité* d'acquérir l'objet. Voir plus haut, col. 612, 628. Or ce n'est pas la *bonté* d'une chose qui la rend *possible*, qui lui donne plus de chances de se réaliser : nous ne le savons que trop, le mal arrive plus facilement que le bien. Il faut donc, pour exciter la confiance, des considérations nouvelles, un motif indépendant de celui du désir. Dans l'espérance chrétienne, ce qui excite la confiance en montrant la possibilité d'atteindre la fin surnaturelle désirée, c'est le secours divin : c'est donc un motif de notre espérance. — L'Écriture nous fait arriver à la même conclusion : ne parle-t-elle pas sans cesse du secours divin, de la puissance et de la bonté de Dieu, quand elle excite à espérer? Voir plus haut, col. 605-606. Et saint Thomas ne dit-il pas : « De même que l'objet formel de la foi (ici, son motif) est la vérité première, qui sert comme de moyen par lequel l'intelligence adhère aux vérités qui sont l'objet matériel de la foi : de même l'objet formel de l'espérance est le secours de la puissance et de la miséricorde divine, à cause duquel ce mouvement de l'âme, que l'on appelle espérance, tend aux biens espérés, qui sont l'objet matériel. » *Quæst. de virtutibus*, q. IV, a. 1.

2. *Côté négatif ou exclusif.* — Non seulement « espérer » est plus que « désirer », mais du concept d'espérance il faut *exclure* le désir. Il est vrai, l'espérance suppose le désir d'un bien, et dans ce désir un amour de convoitise (ou amour intéressé); mais ce n'est là qu'un pur *présupposé*, une sorte de préface qui reste en dehors de l'espérance. On peut entendre ainsi saint Thomas, quand il dit que « l'espérance (théologale) *appartient* à l'amour de convoitise : » il ne dit pas qu'elle *soit* un amour. Voir col. 623. Ailleurs, il dit clairement que « l'espérance *présuppose* le désir » (il est vrai qu'il s'agit là de l'espérance comme *passion*). *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XL, a. 1. Preuves rationnelles : Un même acte ne peut être dans deux facultés différentes; or le désir est dans l'appétit concupiscible, l'espérance dans l'appétit irascible; l'acte d'espérance ne peut donc renfermer le désir. Il vaudra donc mieux dire avec saint Bonaventure, que la foi, résidant dans l'intelligence, atteint Dieu comme vrai; la charité, résidant dans l'appétit concupiscible, l'atteint comme bien; l'espérance, résidant dans l'appétit irascible, l'atteint comme difficile (*arduum, ad quod se erigit*); ou mieux encore, qu'elle l'atteint comme puissance auxiliatrice, en qui elle se confie. De plus, le motif de l'espérance, c'est ce qui répond à la question : « Pourquoi espérez-vous? » Or, demandez d'abord à un malade : pourquoi *désirez-vous* votre guérison? il répondra : parce que la santé est un grand bien. Demandez-lui ensuite : pourquoi l'*espérez-vous?* Il ne parlera plus d'un bien qu'il aime, mais des secours d'un habile médecin, et de tout ce qui rend sa guérison possible et probable. Ainsi, nous prenons sur le fait l'opposition entre le désir et l'espérance et la diversité de leurs motifs spécifiques : l'un n'est pas l'autre. Réduisons donc l'espérance à l'*erectio animi* et à la confiance; et son motif, à la puissance auxiliatrice de Dieu, qui suffit à les exciter.

Tel est le premier système, défendu au XIIIᵉ siècle par saint Bonaventure contre certains docteurs qu'il ne nomme pas. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, a. 2, q. IV, Quaracchi, 1887, t. III, p. 576. Pour saint Thomas, c'est très douteux, comme nous verrons. Les thomistes des derniers siècles se sont presque tous ralliés à ce premier système. Cf. Jean de Saint-Thomas, *In IIam IIæ*, dist. IV, a. 1, Paris, 1886, t. VII, p. 330 sq.; les théologiens de Salamanque, *De spe*, disp. I, n. 50,51, Paris, 1879, t. XI, p. 473 sq.; Billuart, *De spe*, a. 2, sect. II, Arras, 1868, t. III, p. 451. En dehors de l'école thomiste, quelques autres, comme Vasquez, *In Iam*, disp. LXXXIV, c. I, et surtout *In IIIam*, dist. XLIII, c. II. Lugo, que l'on cite quelquefois pour ce système, et sans aucune référence, n'a rien de semblable dans ses ouvrages édités, où il ne touche même pas la question. Enfin, de nos jours, Schiffini, *De virtutibus*, p. 360, 377 sq.

Ce système admet nombre de variantes : *a*) suivant qu'on semble faire entrer dans le motif la difficulté, *arduum*, ou qu'on l'en exclut, ce qui est l'ordinaire; *b*) suivant que ce mot vague « le secours divin » est

entendu de la grâce considérée en nous, ou seulement, de Dieu venant à notre secours, *Deus ut auxiliator;* c) reste encore à déterminer quel attribut divin agit ici comme motif propre et essentiel de confiance. Les uns nomment la seule toute-puissance, d'autres la miséricorde, la bonté, *benignitas*, la libéralité, d'autres, la fidélité aux promesses données; d'autres groupent ensemble tous ces attributs, ou quelques-uns d'entre eux.

2° *Critique du système.* — La partie *positive* est en parfaite conformité avec l'Écriture, la tradition et la doctrine de saint Thomas. La partie *exclusive*, au contraire, nous semble n'avoir que de faibles preuves, et de grands inconvénients.

1. *Faibles preuves.* — Telle est celle que l'on tire de la distinction réelle des deux appétits, concupiscible et irascible. Cette distinction péripatéticienne peut s'admettre quand il s'agit de l'appétit organique et inférieur, et c'est là que les scolastiques l'ont admise. Voir Appétit, t. I, col. 1695. Mais elle est hors de propos quand il s'agit de la volonté libre, qui est parfaitement une et n'a pas de raison de se dédoubler; Scot l'a bien prouvé. *In IV Sent.*, l. II, dist. XXVI, Paris, t. XV, p. 326 sq. Or, l'espérance théologale n'est pas une passion de l'appétit inférieur, comme cette espérance dont on peut trouver l'ébauche dans les animaux mêmes, et que saint Thomas met dans l'irascible. *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XL, a. 1, 3. C'est un mouvement qui, par son objet spirituel et sa qualité d'acte de vertu, ne peut être que dans la volonté : « L'espérance est dans l'appétit supérieur ou volonté, et non pas dans l'appétit inférieur auquel appartient l'irascible, » dit saint Thomas, IIª IIæ, q. XVIII, a. 1. Ainsi, le désir et les autres éléments de l'espérance théologale (voir plus haut, col. 609), étant dans la même faculté, n'ont rien qui les empêche de constituer un seul acte : soit que cet acte soit physiquement unique, soit plutôt qu'il se compose d'actes physiquement distincts, mais formant un tout moral par la tendance à une même fin prochaine. Voir col. 628. L'autre preuve ne vaut guère mieux. Quand on fait successivement ces deux questions : Pourquoi *désirez-vous* tel événement? Pourquoi l'*espérez-vous?* opposant ainsi au *genre* désir l'*espèce* espérance — par cette opposition même on amène l'auditeur à répondre à la seconde question par le *seul* élément différentiel de l'espérance, avec son motif correspondant. De même, demandez successivement à quelqu'un : Pourquoi l'homme est-il un animal? Pourquoi est-il un homme? A la première question il devra répondre par la vie organique et sensitive, à la seconde, par la raison : mais cette seconde réponse ne prouve pas que l'essence de l'homme soit uniquement la raison, et qu'il y ait en lui une différence sans genre. De plus, quand on demande : Pourquoi espérez-vous cet heureux événement? la question, telle que tout le monde l'entend, revient uniquement à ceci : « Quelles chances croyez-vous avoir en faveur de cet événement? » Ce qui nous intéresse dans l'espérance d'un autre, c'est la question objective et intellectuelle de savoir si l'événement arrivera de fait, et quelles preuves il apporte pour confirmer sa prévision. Il n'est donc pas étonnant que la réponse s'accommode au sens très limité de l'interrogation; ce qui montre la fausseté du principe invoqué : « On aura le motif (complet) de l'espérance par la réponse à la question : Pourquoi espérez-vous? »

2. *Inconvénients de cette exclusion.* — *a*) Une fois le désir exclu de l'espérance, le courage en face des difficultés, *erectio animi*, ne peut plus être une simple nuance de ce désir, une efficacité particulière de ce désir : il faut que ce soit dans la volonté un acte à part, se suffisant à lui-même, et commençant l'espérance. Or cet acte à part est incompréhensible. Ce n'est pas une lutte effective contre les difficultés présentes; elle appartiendrait à la vertu de force. Voir col. 610. Ce ne peut être qu'une simple affection à l'occasion des difficultés futures, un mouvement affectif de l'âme. Quel mouvement? Ce ne peut être un mouvement vers ces difficultés, amour, désir : qui espère n'aime pas les obstacles au bien qu'il espère, ne les désire pas. Ce n'est pas non plus un mouvement pour s'éloigner de ces difficultés, haine, fuite; un tel mouvement n'a rien de courageux, et caractérise plutôt le découragement que l'espérance. Alors? Tout mouvement affectif de la volonté ne rentre-t-il pas dans l'amour ou la haine, le désir ou la fuite? Concluons que l'*erectio animi* ne peut se comprendre séparément, mais seulement comme une modalité du désir, avec lequel elle ne constitue, même physiquement, qu'un seul acte. Tandis que la force, l'audace envisagent directement les difficultés, l'espérance ne les regarde qu'indirectement, il faut donc bien qu'elle ait dans le même acte un objet direct, qui est l'objet désiré. « Tendre à l'objet désiré malgré les difficultés prévues, » voilà la formule de l'espérance : mais alors c'est un amour, un désir. Coninck, *De actibus supernaturalibus*, p. 370; Viva, *Cursus theol.*, part. IV, p. 125.

b) On n'explique pas davantage la *confiance*. Sans doute nous pouvons accorder que la confiance soit un acte physiquement distinct du désir de l'objet, quoique formant avec lui un tout moral. Qu'on en fasse donc un acte à part : mais c'est à la condition de l'expliquer par quelque élément affectif connu, par une *joie* de la possibilité d'atteindre l'objet désiré, par un commencement d'*amour* envers la personne qui nous promet son secours (quand il y en a une). Voir col. 628-629. Or, ces explications sont interdites au premier système, puisqu'il prétend vider l'espérance de tout amour, de toute joie, sous prétexte que ces affections douces « appartiennent au concupiscible, et non à l'irascible. » Alors, pour expliquer la confiance il a uniquement recours à des termes métaphoriques et vagues, par exemple, « s'*appuyer* sur le secours divin, sur les promesses divines. » Mais pour une âme, qu'est-ce que « s'appuyer », sinon un amour ou une joie? A moins que « s'appuyer sur les promesses » ne soit croire fermement aux promesses, et fonder sur cette foi la bonne opinion de son propre salut : mais alors la confiance serait un acte intellectuel et non affectif, ce que les théologiens rejettent d'un commun accord. Voir col. 615.

Voici un spécimen de ces explications vagues : « Il n'est pas nécessaire, dit Billuart, que l'*objectum formale quo* (le motif) de l'espérance, qui est la toute-puissance venant à notre secours, soit atteint par nous comme un bien; car cette toute-puissance n'est pas l'objet que nous espérons, mais celui sur lequel l'espérance *s'appuie* pour surmonter les difficultés; on peut l'appeler un bien *ut quo*, et non *ut quod*. » *Loc. cit.* Mais comment un motif pourrait-il agir sur la volonté, si ce n'est en se présentant à elle comme un bien, en se laissant atteindre par elle comme un bien? « Il y a une opinion, dit judicieusement Antoine Pérez, S. J., qui, après avoir distingué deux éléments dans l'espérance, l'objet espéré et le personnage puissant de qui l'on espère, concède que nous aimons le premier, et, quant au second, prétend que nous ne l'aimons ni le haïssons, mais que nous l'atteignons par la volonté d'une manière toute particulière à l'espérance... Mais il est incompréhensible que la volonté atteigne un objet sans l'aimer ou le haïr, puisque l'objet de la volonté est le bien ou le mal. » *In IIam part. S. Thomæ*, Lyon, 1669, p. 272.

Saint Bonaventure distingue deux actes inséparables dans l'espérance, *confidere, exspectare :* le premier, « qui est le principe et l'origine de l'autre, »

regarde la personne en qui l'on espère; le second, qui suit, regarde l'objet espéré. *Loc. cit.*, q. IV, p. 577. Examinons maintenant le second, *exspectare*. Si cet acte n'est pas purement intellectuel, que peut-il être qu'un amour, qu'un désir? C'est ce qu'avoue en définitive le saint docteur, lorsqu'il est pressé par un adversaire qui voudrait faire de cet *exspectare* un acte purement intellectuel : « Cette attente, lui répond-il, même dans l'immobilité du corps, est une sollicitude de l'âme : celui qui attend *désire* l'arrivée de la personne qu'il aime. Dans la définition de l'espérance (par le Maître des Sentences), il s'agit d'une attente non pas corporelle, mais mentale, laquelle est une aspiration, une tension vers la fin à atteindre, » *quædam inhiatio et protensio respectu finis assequendi. Loc. cit.*, dub. II, *circa litteram Magistri*, p. 583. Ainsi le premier système, sous la forme spéciale que lui donne saint Bonaventure, ne peut éviter le désir, et finit par le mettre dans le dernier acte qui, d'après le Maître des Sentences, est la définition même de l'espérance.

c) Ce qui est commun à tous les partisans du système, c'est de faire du désir un simple *préliminaire* de l'espérance chrétienne. Considérons cet acte qu'on relègue ainsi dans le vestibule de l'espérance, et demandons-nous à quelle vertu il appartiendra. Ce désir de Dieu, renfermant un amour de Dieu, n'est-il pas l'acte surnaturel d'une vertu théologale, puisqu'il a pour objet la possession surnaturelle de Dieu, la fin surnaturelle, et qu'il atteint immédiatement Dieu présenté par la foi? Si cet acte ne procède pas de la vertu infuse d'espérance, il faudra donc qu'il procède de la vertu infuse de charité; il n'y a pas de quatrième vertu théologale; ainsi raisonne Suarez, *De spe*, dist. I, sect. III, n. 14, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 607. Et c'est bien à la charité que saint Bonaventure l'attribue; à la charité, selon lui, appartient tout amour de Dieu; aussi bien l'amour de convoitise base de l'espérance, que l'amour d'amitié. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2222. Parmi les thomistes, Billuart attribue aussi à la charité cet amour et ce désir de Dieu. C'est faire de la charité un préliminaire nécessaire de l'espérance; et comme on peut lui objecter que le pécheur, qui doit faire un acte surnaturel d'espérance, n'a pas la vertu infuse de charité, Billuart répond que cette vertu est alors remplacée par une grâce actuelle pour produire le même amour. *De spe*, a. 2, sect. II, t. III, p. 451.

Mais ces explications ont un grave danger : celui d'enlever aux pécheurs, même repentants, tant qu'ils ne s'élèvent pas à l'acte de charité, tant qu'ils n'ont que l'attrition qui leur est plus facile — de leur enlever, dis-je, toute possibilité de faire un acte d'espérance. Et pourtant l'espérance leur est recommandée, elle est même exigée avec l'attrition par le concile de Trente. Voir plus haut, col. 608. Et l'Église a condamné cette proposition (57e) de Quesnel : « Où il n'y a pas amour de Dieu, il n'y a pas espérance en Dieu. » Je l'avoue, tandis que le janséniste Quesnel par « amour de Dieu » entend exclusivement la charité parfaite, saint Bonaventure prend soin de nous avertir que cet amour de charité, qu'il exige de tous comme base de l'espérance, n'est pas nécessairement la charité parfaite, et que dans le pécheur c'est un amour imparfait, avec lequel l'état du pécheur est compatible. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, a. 2, q. III, ad 2um, 3um, Quaracchi, p. 574. Mais cette nécessaire imperfection de la charité, toutes les fois que dans le pécheur elle est censée précéder l'espérance, est admise ici pour le besoin de la cause. D'ailleurs, l'acte de charité, parfait ou non, reste dans ce système un préambule de l'espérance, aussi nécessaire que l'acte de foi : pourquoi donc alors le concile de Trente, énumérant dans leur ordre les dispositions du pécheur à la justification, ne signale-t-il pas, après la foi, un acte de charité avant l'espérance. Sess. VI, c. VI, Denzinger, n. 798 (680)? Enfin, faire entrer l'amour de concupiscence dans la charité, c'est affaiblir le caractère désintéressé de cette vertu, si généralement admis comme trait caractéristique. Voir col. 623 sq. Aussi Bolgeni, qui va jusqu'à réduire la charité à un amour intéressé, se montra-t-il partisan du 1er système sur le motif de l'espérance. *Della carità*, Rome, 1788, t. I, p. 135. Sur la réfutation de Bolgeni, voir CHARITÉ, col. 2220. Quant à Billuart, ce n'est pas la seule tendance vers les doctrines jansénistes qu'on pourrait relever dans ses écrits.

Les autres théologiens thomistes ont fort bien vu ce danger; et pour l'éviter, ils enlèvent à la charité, aussi bien qu'à l'espérance, ce désir de Dieu, béatitude surnaturelle, dans le cas du pécheur. Mais alors il faut qu'ils nient arbitrairement le caractère *théologal* de cet acte; de plus ils sont très embarrassés pour assigner la vertu morale à laquelle il appartiendrait. « A cette difficulté (de Suarez), dit Jean de Saint-Thomas, il est étonnant de voir combien de diverses manières de répondre sont mises en circulation. » *Cursus theologicus*, Paris, t. VII, p. 333. La seule qui le satisfasse, c'est de rattacher ce désir de la possession de Dieu au *pius credulitatis affectus* qui est le commencement de la foi; mais quelle raison solide de confondre ces deux actes en une même vertu? Les Salmanticenses commencent par nier qu'il faille une vertu infuse pour produire le désir en question, parce qu'il n'a rien de difficile : comme s'il n'était pas difficile à l'homme de tendre librement à la béatitude surnaturelle plutôt qu'à tous les faux bonheurs qui, si facilement, le séduisent! Et d'ailleurs la difficulté n'est pas la seule raison de l'infusion des vertus. Les mêmes théologiens de Salamanque nous concèdent ensuite que ce désir de Dieu pourrait être un acte secondaire de la vertu d'espérance. Puis ils se ravisent, et donnent comme meilleure la solution de Jean de Saint-Thomas. Enfin, sentant le faible de cette solution, ils recourent, pour produire cet acte, à un *habitus imperfectus* qui ne serait pas une vertu, et qui serait accolé à la vertu d'espérance : « Les théologiens, disent-ils, n'en ont jamais parlé, c'est vrai. mais ils ne l'ont pas nié non plus, et on ne voit pas de preuve que la chose soit impossible. » *Cursus theol.*, Paris, t. XI, p. 468. Ne serait-il pas plus simple de ne pas laisser ce désir de Dieu à la porte de l'espérance, et de l'y faire entrer?

IIe SYSTÈME. MOTIF DE L'ESPÉRANCE : DIEU CONSIDÉRÉ COMME NOTRE BIEN ET COMME PUISSANCE AUXILIATRICE. — 1° *Exposé et preuves.* — Ce système a une partie commune avec le précédent, Dieu comme puissance auxiliatrice. Il en diffère, en ce qu'il restitue à l'espérance l'amour ou désir, que le précédent en voulait détacher comme une simple condition préalable : ainsi l'espérance redevient avant tout un amour de Dieu, un désir de la possession de Dieu. — Preuves de ce système. Pour la partie commune avec le précédent, voir le côté positif de celui-ci, col. 633. Pour la partie opposée, les preuves du second sont contenues dans la critique que nous avons donnée du premier.

En somme, le second système garde ce que le premier a de positif, et laisse ce qu'il a d'exclusif. Le résultat est un acte d'espérance plus complexe, auquel répond nécessairement aussi un motif plus complexe. A l'amour de concupiscence, s'élançant sous forme de désir vers la béatitude surnaturelle, répondra comme motif Dieu en tant que notre bien, *bonus nobis*, ce qu'on appelle souvent la bonté de Dieu *relative* à nous. A la confiance, ou, si l'on veut, à l'*erectio animi* et à la *fiducia*, répondra la puissance auxiliatrice de Dieu, qui est déjà par elle-même un

motif complexe, un groupe d'attributs divins, toute-puissance, miséricorde, etc.; sur l'explication de ce groupement, le deuxième système, comme le premier, admet des variantes.

Saint Thomas ne favorise-t-il pas cette conception plus large et plus compréhensive de l'acte d'espérance et de son motif? Lui-même en indique les quatre éléments. Voir plus haut, col. 609. Si parfois, selon les besoins du moment, il ne mentionne que la puissance auxiliatrice comme motif de l'espérance, ailleurs il se complète, en affirmant que l'espérance est elle-même une tendance au bien comme bien, que le bien l'attire, et, par conséquent, est son motif : *Spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de sua ratione est attractivum. Sum. theol.*, Iª IIæ, q. XXV, a. 3. Pour lui, la confiance (à laquelle répond comme motif la puissance auxiliatrice) n'est pas *toute* l'espérance; elle en est comme un « mode », un élément surajouté à un autre plus fondamental. *Fiducia importat quoddam robur spei, proveniens ex aliqua consideratione, quæ facit vehementem opinionem de bono assequendo.* IIª IIæ, q. CXXIX, a. 6. *Fiducia importat quemdam modum spei : est enim fiducia spes roborata ex aliqua firma opinione. Loc. cit.*, ad 3um. Enfin, il énumère deux objets formels de l'acte d'espérance : *Spes facit tendere in Deum sicut in quoddam bonum finale adipiscendum, et sicut in quoddam adjutorium efficax ad subveniendum. Sed caritas proprie facit tendere in Deum uniendo affectum hominis Deo, ut scilicet homo non sibi vivat, sed Deo.* IIª IIæ, q. XVII, a. 6, ad 3um.

Ce dernier passage demande à être soigneusement pesé dans tous ses termes. *Spes facit tendere in Deum*, etc. C'est donc bien l'espérance elle-même, et non la charité ou une autre vertu précédant l'espérance, qui « fait tendre à Dieu comme à un bien : » voilà déjà saint Thomas contraire au premier système. *Sicut in quoddam bonum finale...* Il n'est donc pas question ici de Dieu comme objet purement matériel, mais formel et spécifique, car d'après les principes du saint docteur, « la diversité des fins diversifie les vertus. » Iª IIæ, q. LIV, a. 2, ad 3um. De plus, la fin attire la volonté, et est de sa nature un *motif*. Mais Dieu, fin dernière, peut être envisagé de deux façons : fin à obtenir pour l'homme, fin suprême, à glorifier et à aimer pour elle-même jusqu'à l'oubli de soi. L'espérance tend à Dieu de la première manière, d'après saint Thomas : *sicut in bonum finale adipiscendum;* la charité, de la seconde : *ut homo non sibi vivat, sed Deo.* Voir ci-dessus, col. 623. Le cardinal Cajetan, dans son commentaire sur ce passage, a vu dans ces paroles la différence essentielle des deux vertus : « La charité, conclut-il, se porte vers la fin dernière (Dieu) à cause d'elle-même, l'espérance vers la fin dernière comme nôtre. » « La foi, dit-il encore, se distingue des deux autres comme le *vrai* se distingue du *bien :* l'espérance se distingue de la charité comme *notre bien* du *bien de Dieu.* » S. Thomas, *Opera*, Rome, 1895, t. VIII, p. 132. Cet illustre thomiste n'est donc point partisan du premier système, auquel plus tard les thomistes en général se sont rattachés. Bañez non plus, semble-t-il; il esquisserait plutôt le second, autant qu'on en peut juger par ses explications trop brèves : *Objectum spei est ipse Deus... sub ratione formali misericordiæ auxiliatricis et bonitatis beatificantis. In IIam IIæ*, Douai, 1615, p. 311.

Le second système a été clairement proposé par Ripalda, *De fide, spe et caritate*, dist. XXIII, n. 63 sq., 66 sq., *Opera*, Paris, 1873, t. VIII, p. 110. Il s'est fort répandu parmi les théologiens de la Compagnie de Jésus dans la seconde moitié du XVIIe siècle, et surtout au XVIIIe et au XIXe. Voici quelques noms : Oxéa, *De spe et caritate*, Saragosse, 1662, p. 38, 54; Haunold, *Theol. speculativa*, Ingolstadt, 1670, p. 422; Platel, *Synopsis cursus theol.*, n. 310 sq., Douai, 1706, p. 285; Mayr, *Theologia scholast.*, Ingolstadt, 1732, t. I *b*, p. 206 : les Wirceburgenses, Paris, 1852, t. IV, p. 206, ce système y est appelé *communior jam theologorum sententia;* Viva, etc. Et de nos jours le cardinal Mazzella, *De virtutibus infusis*, prop. XLV, Rome, 1879, p. 632; Billot, *De virtut. infusis*, Rome, 1901, p. 353; Ch. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1910, t. VIII, p. 232 sq.

2° *Critique.* — Une distinction qui n'a pas été assez faite nous semble ici capitale pour le jugement à porter sur le second système.

Si l'on demande le motif de l'*acte*, et de l'acte complet et *parfait* d'espérance, à cette question très précise, ce système semble être le seul qui donne une réponse satisfaisante. Il part de l'analyse la plus exacte de cet acte complexe, en y joignant ce sage principe : « Pour déterminer tous les éléments du motif total de l'acte, tenir compte de tous les éléments essentiels de cet acte. » Système moyen et conciliateur, il réunit ce que les autres ont de solide et de positif, et évite ce qu'ils ont d'outrancier et d'exclusif.

Mais, si l'on demande le motif de la *vertu infuse* d'espérance, à cette question plus générale il semble qu'on peut avantageusement donner une réponse moins compliquée, dans le sens du troisième système qu'il nous reste à discuter. Ce système est une réaction extrême contre le premier; ou, si l'on veut, le premier est une réaction extrême contre celui-ci. De part et d'autre, on a dû être influencé par le même désir de simplification, le même besoin d'unité, si naturel à l'homme; on a cherché à exprimer par un seul mot le motif de l'espérance, et on a rejeté en bloc l'opinion de l'adversaire, au lieu d'y prendre ce qu'il y avait de bon.

IIIe SYSTÈME. MOTIF DE L'ESPÉRANCE : DIEU CONSIDÉRÉ COMME NOTRE BIEN. — 1° *Exposé et preuves.* — 1. *Côté positif du système.* — Le désir de posséder Dieu par la béatitude surnaturelle dérive nécessairement d'une vertu théologale, et ne peut dériver que de l'espérance; ce n'est donc pas un acte préliminaire à l'espérance, c'est l'acte d'espérance lui-même. Voir plus haut, col. 635. D'autre part, ce désir est intéressé. Voir col. 620 sq. Il a donc pour *motif* la bonté relative de Dieu, Dieu considéré comme *notre propre bien.*

2. *Côté exclusif.* — L'espérance n'a pas d'autre motif. Celui-là suffit, en effet, à la différencier de la charité, voir col. 624; et les autres différences que l'on a voulu imaginer entre ces deux vertus, ne suffisent pas, col. 626 sq. Les attributs divins de toute-puissance, de miséricorde, de fidélité aux promesses données, dont on a voulu faire des motifs de l'espérance, ne servent de motifs qu'au préambule intellectuel de l'espérance; ils servent uniquement à fonder le « jugement de possibilité », cette condition préalable (l'objet devant être jugé possible, pour être espéré). Suarez, *loc. cit.*, sect. III, n. 3, p. 604; Ysambert, *In IIam IIæ*, Paris, 1648, p. 186. Ces attributs divins, quelle que soit leur nécessaire influence sur le jugement de possibilité, restent donc *extra lineam spei.* Lahousse, *De virtutibus theologicis*, Bruges, 1900, p. 348. Le secours divin est, de plus, nécessaire pour collaborer avec nous, pour *exécuter* ce que nous avons désiré et espéré; mais cette exécution vient après coup, et reste en dehors de l'espérance qui n'est qu'un mouvement affectif. Ainsi saint Thomas ne voit-il dans le secours divin qu'une cause efficiente : *Bonum, quod aliquis sperat obtinendum, habet rationem causæ finalis; auxilium autem, per quod aliquis sperat illud bonum obtinere, habet rationem causæ efficientis... Spes autem respicit beatitudinem æternam sicut finem ultimum, divinum autem auxilium sicut primam causam indu-*

centem ad beatitudinem, II^{a} II^{æ}, q. XVII, a. 4. Or, le *motif*, seule cause dont il soit maintenant question, n'est pas une cause efficiente et productrice de la béatitude, mais une cause finale, agissant sur notre volonté par l'intermédiaire de la connaissance ; le secours divin n'est donc pas un *motif* de l'espérance, d'après saint Thomas lui-même. On ajoute enfin, sur la vertu infuse d'espérance, des considérations que nous donnerons plus loin.

Ce système doit son origine à Duns Scot; pour lui, l'espérance n'est qu'un désir de Dieu en tant que bon pour nous. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, *Opera*, Paris, 1894, t. XV, p. 331. L'espérance ne se distingue de la charité que comme l'amour de convoitise se distingue de l'amour d'amitié, p. 310. Voir DUNS SCOT, t. IV, col. 1907. C'est bien ainsi que l'ont entendu les scotistes, comme Mastrius, *Disp. theologicæ, in IV Sent.*, Venise, 1675, p. 398; Frassen, *Scotus academicus*, Paris, 1676, t. III, p. 765. Suarez a suivi et développé ce système : *Dico rationem formalem objecti spei esse Deum, ut est summum bonum nostrum et in hoc differre ab objecto formali caritatis...; non posse recte assignari in objectum hujus virtutis formale omnipotentiam Dei. De spe*, dist. I, sect. III, n. 20, 21, *Opera*, Paris, 1858, t. XII, p. 609. Suarez a été suivi par un certain nombre de théologiens de son ordre, surtout dans la première moitié du XVII^{e} siècle, comme Coninck, *De actibus supernaturalibus*, etc., Anvers, 1623, p. 372; Arriaga, *Disput. theologicæ*, Anvers, 1649, t. V, p. 381, où il atteste que cette opinion est commune de son temps; Oviédo, *De fide, spe et caritate*, Lyon, 1651, p. 206. D'autres théologiens donnèrent leur adhésion au système de Scot et de Suarez, comme les docteurs de Sorbonne Ysambert, *loc. cit.*, et Grandin, *Opera theologica*, Paris, 1710, t. III, p. 156. De nos jours, semble-t-il, Lahousse, S. J., *loc. cit.*

2° *Critique du système.* — Nous partirons de la distinction entre l'*acte* parfait d'espérance, et la *vertu* d'espérance, comme dans le système précédent.

1. *En tant qu'il prétend assigner le motif de l'acte parfait d'espérance*, le système de Scot et de Suarez est très défectueux par son côté exclusif. Le côté positif est bon : on prouve bien que l'acte d'espérance est tout d'abord un amour de convoitise, un désir de posséder Dieu, voir la critique que nous avons faite du premier système, et qui procède de Suarez; on assigne bien le motif qui répond à cet amour de convoitise. Mais quand on veut ensuite s'en tenir à ce seul motif, et exclure la puissance auxiliatrice, on méconnaît ces magnifiques attributs de toute-puissance, de miséricorde, de fidélité, que l'Écriture et la tradition nous présentent si souvent comme des motifs d'espérer. Pour les écarter, on dit qu'ils ne servent de motif qu'à un acte intellectuel préalable, le jugement de possibilité. Mais le jugement de possibilité n'ayant d'autre but que d'obtenir en nous cet élément affectif essentiel qu'on nomme la confiance, il est clair que les attributs en question, présentés à l'intelligence, ne produisent pas seulement, ce jugement, mais, à travers ce jugement, excitent la volonté elle-même, l'attirent à un mouvement de confiance, et sont à ce titre un motif partiel de l'acte complet d'espérance. Cf. Oxéa, *loc. cit.*, p. 39, 40.

Mais en quoi consistera le mouvement affectif dérivant de ces attributs divins à travers le jugement de possibilité? demande Mastrius. « La possibilité de l'événement futur, dit-il, est une chose présente; nous pouvons donc nous en réjouir, mais non pas la désirer. Or, l'espérance n'est que le désir d'une chose absente. » *Loc. cit.*, n. 457. On ne saurait mieux montrer le vice originel du système : trop simplifier l'acte d'espérance. Comme nous le disions avec Pallavicini et Viva, voir col. 628, c'est une affection mixte : au désir du bien absent vient s'ajouter la joie de sentir présente la possibilité de l'obtenir, et même un commencement d'amour pour celui qui, par son secours et ses promesses, constitue déjà cette possibilité. On peut admettre cette assertion de Mastrius : « Espérer n'est que désirer d'une certaine manière spéciale. » Mais cette « manière spéciale » consiste précisément à joindre au désir un autre acte affectif, qui n'est pas un désir, et qui fait un tout moral avec lui; et c'est à cet autre acte, élément essentiel de l'acte complet d'espérance, que la puissance auxiliatrice de Dieu doit absolument servir de motif, dans l'espérance chrétienne.

Quand saint Thomas traite de « cause efficiente » le secours divin, il le considère en action, collaborant avec nous après l'espérance pour nous faire atteindre le but espéré; mais cela n'empêche nullement de le considérer aussi avant l'action, nous apparaissant déjà comme assuré et provoquant ainsi un mouvement de confiance, voilà la causalité propre du « motif ». Ces deux espèces de causalité se concilient parfaitement et qui affirme l'une ne nie pas l'autre. Un bon médecin, pour un malade, est à la fois une cause efficiente de sa guérison et un motif de l'espérer. Cf. Billuart, *loc. cit.*, les Salmanticenses, t. XI, p. 481.

Ainsi les défenseurs du troisième système, quand il s'agit de l'acte d'espérance et de son motif complet, n'apportent pas de bonnes preuves pour leur simplification exagérée. D'autre part, ils ne sont pas d'accord là-dessus avec les documents de la révélation, comme aussi avec les formules dont se servent les fidèles pour faire cet acte, et qu'on trouve dans tous les catéchismes et autres livres à leur usage.

2. *En tant qu'il veut assigner le motif de la vertu infuse d'espérance*, le système nous paraît, au contraire, très acceptable; voici pourquoi. L'acte d'espérance, le seul appelé de ce nom par l'usage commun, étant très complexe, voir col. 609, il a forcément aussi un motif total composé de plusieurs motifs partiels, comme l'a bien établi le second système. Le chrétien commence par aimer la béatitude surnaturelle et la désirer, c'est comme le premier acte du drame. Il continue à la désirer malgré les difficultés prévues, c'est le second acte: désir efficace. Il se demande alors s'il a vraiment et pratiquement la possibilité de l'atteindre; et, constatant cette possibilité grâce à la puissance auxiliatrice de Dieu, il s'en réjouit, il commence à aimer Dieu, non seulement comme bien suprême, mais encore comme prêt à lui donner un tel secours; il s'abandonne à sa bonté, en un mot il a confiance en lui, c'est le troisième acte. Voir col. 628. Mais de cette succession d'actes divers, quoique reliés entre eux, résulte la possibilité d'un fractionnement. Le drame ne va pas toujours jusqu'au bout; il peut rester incomplet; l'homme peut s'arrêter à l'amour ou au désir. Son intelligence abstractive pourra parfois ne considérer que la bonté relative de l'objet, motif fondamental de l'acte; la question de difficulté, ou celle de possibilité pratique, ne se posera même pas, et par suite, il fera abstraction de la puissance auxiliatrice, motif subsidiaire. La volonté dépendant de la connaissance qui l'éclaire, et ne subissant l'influence d'un motif que s'il est connu, aimera Dieu surnaturellement d'un amour de convoitise sous l'influence de la grâce, ou désirera le posséder; elle s'arrêtera là. Or, cet acte, surnaturel et théologal de sa nature, n'a pas d'autre vertu théologale pour le produire, que la vertu d'espérance. Voir critique du premier système, col. 635. La vertu d'espérance aura donc un acte complet et un acte incomplet. Le motif du premier sera la bonté relative de Dieu avec sa puissance auxiliatrice; le motif du second sera la

bonté relative de Dieu sans la puissance auxiliatrice. Seule la bonté relative sera le motif général, qui ne fera jamais défaut dans aucun acte de la vertu, qu'il soit complet ou incomplet, qu'il porte sur la fin dernière (objet d'attribution, voir col. 631), ou sur les biens subordonnés; tout cela est désiré comme bon et utile pour nous. Mais quand on parle du motif d'une vertu, on parle d'un ressort qui ne peut manquer dans aucun de ses actes; ainsi l'*auctoritas Dei revelantis* est motif de la foi, et se retrouve absolument dans tous ses actes. Dans l'espérance, il n'y a que la bonté relative de Dieu qui joue ce rôle universel : disons donc que c'est le seul motif *de la vertu*. Par là nous avons une simplification, et qui est suffisamment fondée; nous pouvons, avec Scot et Suarez, distinguer l'espérance et la charité par la distinction très simple et très profonde que tous les théologiens reconnaissent entre l'amour de concupiscence et l'amour d'amitié. Cette distinction des deux vertus est donnée par saint Thomas, et rend compte de toutes les données de la révélation, voir col. 615, tandis que les autres différences cherchées entre les deux vertus sont plus ou moins insuffisantes. Voir col. 626 sq. Elle est donnée par saint François de Sales, par Cajetan, voir col. 621, 639, et beaucoup d'autres théologiens.

Reste à répondre à quelques difficultés. Et d'abord est-elle légitime, cette distinction que, pour apprécier le second et le troisième systèmes, nous avons faite entre le motif de l'espérance-acte, et le motif de l'espérance-vertu? N'est-ce pas un axiome en théologie, que chaque vertu nous est connue par son acte, et que le motif de l'acte est aussi le motif de la vertu? — *Réponse.* — Cet axiome scolastique n'a qu'une vérité approximative. Il serait rigoureusement vrai d'une vertu qui n'aurait à tout point de vue qu'une seule espèce d'actes. Mais cette conception de la vertu est trop bornée et trop pauvre pour les vertus infuses, sortes de facultés surnaturelles greffées sur nos facultés naturelles, et s'étendant à des actes de diverses classes, entre lesquels on peut voir à un certain point de vue, des différences d'espèce. Cf. Lugo, *De fide*, dist. I, n. 236. — N'y a-t-il pas une différence spécifique entre aimer et détester? Et cependant tous les théologiens admettent qu'une seule et même vertu infuse aime le bien qui est son motif, et déteste le mal opposé; de là vient qu'un même péché, d'intempérance, par exemple, peut être détesté par la vertu de tempérance sous son propre motif, par la vertu d'espérance parce que ce péché prive de la béatitude éternelle, par la vertu de charité parce qu'il déplaît à Dieu aimé d'un amour d'amitié. Ainsi l'acte de pénitence, qui est génériquement la détestation du péché, se diversifie spécifiquement suivant les motifs des différentes vertus qui peuvent également le produire : c'est ainsi que l'on aura deux espèces de contrition, la contrition parfaite avec le motif de la charité, et la contrition imparfaite elle-même, qui se subdivisera d'après les motifs des différentes vertus qui la produiront. — Autre exemple. N'y a-t-il pas une différence d'espèce entre l'acte d'amour, celui de désir et celui de joie? Et cependant il est reconnu qu'une seule et même vertu *aime* le bien spécial qui est son motif, le *désire* quand il est absent, *se réjouit* quand il est présent : *habitus virtutis idem est, qui inclinat ad diligendum, et desiderandum bonum dilectum, et gaudendum de eo.* S. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXVIII, a. 4; cf. q. XXIX, a. 4. N'y a-t-il pas une différence spécifique entre la tristesse et la joie, entre l'espérance et la crainte? Et cependant la vertu de charité, d'après saint Thomas, produit un acte de tristesse comme un acte de joie, IIª IIæ, q. XXVIII, a. 1, ad 2um; IIIª, q. LXXXV, a. 2, ad 1um. Et la vertu infuse d'espérance, d'après l'opinion commune, produit la crainte salutaire et l'attrition qui en découle. *Ejusmodi rationis est, quod homo cupiat bonum suum, et quod timeat eo privari.* IIª IIæ, q. XIX, a. 6. La meilleure manière de tout concilier, c'est de dire que les actes d'une vertu infuse ont tous la même espèce *physique*, parce qu'ils procèdent du même principe; mais que pourtant ils peuvent se subdiviser en diverses espèces *morales*. *Actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturæ* (espèce physique), *secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest.* Iª IIæ, q. XVIII, a. 7, ad 1um. Avec un éminent théologien, Adam Tanner, S. J., qui indique notre distinction entre l'*acte* ordinairement signifié par le mot d'espérance, et la *vertu*, concluons donc que « s'il s'agit de la vertu d'espérance en général, l'objet formel (ou motif) ne peut être que Dieu considéré comme notre bonheur, comme notre souverain bien, aimable d'un amour de concupiscence. » *Theologia scholastica*, Ingolstadt, 1627, t. III, p. 541.

Autre objection. Si la différence entre l'espérance et la charité peut se ramener à celle de l'amour de concupiscence (intéressé) et de l'amour d'amitié (désintéressé), à laquelle de ces vertus doit-on attribuer le désir courageux de procurer la gloire de Dieu malgré les obstacles, avec confiance d'y arriver par le secours divin? D'une part, il y a là tous les éléments de l'acte vulgairement appelé « espérance ». D'autre part, l'amour y est désintéressé. — *Réponse.* — Cet acte doit être produit par la vertu infuse de charité, puisqu'il en a le motif général. Comme l'observe Cajetan, la « charité veut à Dieu sa gloire et son règne sur la terre, non seulement en s'y complaisant, mais aussi en désirant qu'ils soient réalisés, et augmentés. Elle s'efforce de les procurer tant qu'elle peut, elle se réjouit de leur réalisation, s'attriste de leur diminution ou la craint, et est courageuse contre ceux qui y font obstacle, » etc. *In IIam IIæ*, q. XXIII, a. 1, dans S. Thomas, *Opera*, Rome, t. VIII, p. 164. C'est aussi la charité qui nous fera espérer d'une manière désintéressée un bien pour le prochain; par la vertu d'espérance on n'espère, en effet, que pour soi, suivant le principe de saint Augustin, voir col. 606, et de saint Thomas : *Spes dicitur proprie respectu alicujus quod expectatur ab ipso sperante habendum. Sum. theol.*, IIIª, q. VII, a. 4.

Mais, dira-t-on, si la charité peut avec confiance espérer pour Dieu une gloire extérieure; si, d'autre part, l'espérance, par un acte incomplet, peut aimer et désirer Dieu sans l'espérer au sens ordinaire du mot; si ces deux vertus ne se distinguent entre elles que comme deux amours d'espèce différente : pourquoi la seconde vertu théologale est-elle appelée espérance plutôt qu'amour, pourquoi la troisième est-elle appelée amour (ἀγαπη, *caritas*) plutôt qu'espérance. — *Réponse.* — Une vertu ayant plusieurs classes d'actes tire forcément son nom d'une seule de ces classes, qui prime à un certain point de vue. Or « l'amitié pour Dieu, dit Suarez, est ce qu'il y a de premier et de principal dans la vertu de charité : de là son nom. Qu'elle produise parfois un acte de désir ou d'espoir, c'est pour elle quelque chose de moins fréquent que l'amour, et pour ainsi dire, d'accidentel... Au contraire, pour la vertu d'espérance, l'acte non seulement le plus difficile, mais que Dieu avait principalement en vue en nous donnant cette vertu, c'est le désir efficace (et confiant) de la béatitude absente, malgré tant d'obstacles et de difficultés; de là le nom d'espérance, bien qu'elle ait d'autres actes avec celui-là. » Disp. I, sect. III, n. 18, t. XII, p. 609. En effet, dans la grande imperfection de la vie présente, l'intérêt propre, qui distingue la seconde vertu théologale, est le seul ressort capable d'agir fréquemment et puissamment sur la multitude des chrétiens, et de les pousser à travers

tant de difficultés vers la fin surnaturelle. La seconde vertu est donc, avant tout, un instrument de lutte courageuse et de marche confiante vers le grand but, ce que rend bien le nom d' « espérance », tel qu'on l'entend communément. C'est aussi une raison de ne pas admettre la persistance de cette vertu infuse quand on est arrivé au terme, quoi qu'en ait pensé Suarez.

VIII. Comment l'espérance est une vertu théologale. — On nomme « vertu théologale » celle qui a immédiatement Dieu pour objet. L'espérance est théologale, et même à double titre :

1° *Elle espère Dieu.* — Dieu à posséder par la vision intuitive ou béatitude surnaturelle, voilà l'objet principal de ses désirs (objet d'attribution). Voir col. 631. Dans cette béatitude qu'on espère, Dieu est appelé « la béatitude objective », la possession de Dieu qui est quelque chose de fini, est appelée « la béatitude formelle ». Ces deux éléments constituent par leur union nécessaire une seule béatitude, où Dieu est désiré immédiatement, ainsi que l'admettent communément les théologiens contre Durand de Saint-Pourçain.

Cette béatitude pourrait être désirée, comme glorieuse à Dieu, comme bien de Dieu, ce serait alors le motif désintéressé de la charité. Pour que le désir de la béatitude soit un acte de la vertu d'espérance, il faut (ce qui est d'ailleurs ordinaire parmi les fidèles) que la béatitude soit désirée comme avantageuse pour nous, comme notre bien, qu'elle tombe en un mot sous le motif intéressé de l'espérance.

2° *Elle espère en Dieu.* — L'espérance, au moins dans ses actes parfaits, dans ceux qui font mieux voir toute sa valeur, revêt un caractère de courage et de confiance, directement produit par la considération d'un Dieu secourable en qui elle espère. Cette puissance auxiliatrice, présente à l'intelligence, agit directement sur la volonté comme stimulant, comme motif. Voir col. 633. On ne peut, d'ailleurs, assigner aucun autre motif plus immédiat de cette confiance, que les attributs divins de toute-puissance, de miséricorde, etc. Ainsi l'espérance, en tant que confiance, atteint Dieu immédiatement, elle est « vertu théologale » à un nouveau titre.

Ces deux titres sont réunis par saint Thomas, et il en conclut que l'espérance est une vertu théologale. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. xvii, a. 5. Sur le premier, cf. IIIª, q. vii, a. 4. A propos de ce premier titre, remarquons :

1. *La théorie de saint Thomas qui rattache à la béatitude surnaturelle les trois vertus théologales et leur infusion.* Iª IIæ, q. lxii, a. 1, 3. — Quelle est la matière principale de la foi? Les mystères, que nous pénétrerons un jour par la vision intuitive; et, parmi eux, cette vision elle-même, autour de laquelle se groupent tous les autres mystères. Par cet objet d'attribution qui la spécifie, la foi théologale se distingue essentiellement d'une sorte de foi que nous aurions eue, si Dieu, sans nous élever à la fin surnaturelle, nous avait révélé des vérités non mystérieuses, comme des lois positives venant déterminer le vague de la loi naturelle, les cérémonies d'un culte, etc. Quelle est la matière principale de l'espérance? La même béatitude surnaturelle, voir col. 631, non plus comme objet d'adhésion intellectuelle, mais comme objet de désir. Par cet objet qui la spécifie, l'espérance théologale se distingue essentiellement de ce désir naturel de Dieu, de cette soif de l'Infini, qui serait au fond de la nature humaine, lors même que Dieu ne nous aurait pas élevés à la fin surnaturelle; comme aussi de cette confiance qui alors même aurait pu appuyer l'homme sur la toute-puissance et la miséricorde de Dieu, et l'aurait naturellement porté à prier son Maître. La charité théologale se rattache aussi à la fin surnaturelle; car son amour désintéressé, ou « amour d'amitié », est élevé à une hauteur sublime par le fait que Dieu s'est fait notre ami par la familière communication des biens surnaturels et surtout du plus grand de tous, la vision intuitive, qui nous fait participer à son propre bonheur, et nous assimile à lui. I Joa., iii, 2. Par cette véritable amitié due à la communication de la fin surnaturelle, et qui nous permet d'aimer Dieu comme un ami aime son ami, la charité théologale se distingue essentiellement de cet amour désintéressé de l'homme à l'égard de Dieu, que l'on conçoit (comme acte passager) même en dehors de toute élévation et dans l'ordre purement naturel. C'est en ce sens que notre vertu de charité se rapporte à Dieu « comme objet de la béatitude » surnaturelle. Cf. Thomas, *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. xxiv, a. 2, ad 2um. *In quantum est bonum beatificans universaliter omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione caritatis.* Iª, q. lx, a. 5, ad 4um. Formules qui ont parfois été mal interprétées comme si la charité était un amour intéressé, ou considérait dans tous ses actes la béatitude surnaturelle; il n'est ici question que d'un rapport objectif qui existe (que nous y pensions ou non) entre la gracieuse communication de la béatitude surnaturelle et notre état d'amitié avec Dieu : *communicatio beatitudinis æternæ, super quam hæc amicitia fundatur.* IIª IIæ, q. xxiii, a. 5. Observons d'ailleurs que chez saint Thomas et les scolastiques, le nom de « charité » s'étend parfois à tout l'état d'amitié avec Dieu : « la charité ne signifie pas seulement l'amour de Dieu (acte ou vertu), mais aussi une certaine amitié avec lui, laquelle ajoute, en plus de cet amour, une réciprocité d'amour entre les amis, avec une communication des biens. » Iª IIæ, q. lxv, a. 5. Voir Charité, t. ii, col. 2225. Sans doute, Dieu sera aimé comme un ami nous communiquant ses biens surnaturels, dans les actes de charité les plus explicites et les plus intimes; mais ce serait trop restreindre les actes de cette vertu, que d'exiger en chacun d'eux cette considération, moins à la portée des fidèles; il suffit qu'objectivement la vertu de charité fasse partie d'un état d'amitié avec Dieu, et que cet état postule comme son fondement la communication de la béatitude surnaturelle.

2. *La souveraine appréciation de l'objet, dans les vertus théologales et en particulier dans l'espérance.* — L'objet de ces vertus étant Dieu lui-même, doit être par elles préféré à toutes choses, comme il le mérite; cette préférence est une remarquable propriété des vertus théologales; on la signale surtout dans la charité, mais elle ne lui est pas exclusivement réservée; saint Thomas la signale dans la foi : *De ratione fidei est, ut Veritas prima omnibus præferatur,* IIª IIæ, q. v, a. 4, ad 2um; on y adhère plus qu'à tout le reste, *super omnia,* comme dit saint Bonaventure. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXIII, a. 2, q. i, ad 4um. « Préférer » se dit parfois (en latin surtout) d'un simple jugement de l'esprit qui met un objet au-dessus d'un autre, estimant plus grande sa valeur objective et réelle. « Préférer » ajoute très souvent un acte de la volonté, une résolution d'avoir l'un plutôt que l'autre, dans le cas où l'on ne pourrait les avoir tous deux à la fois, dans le cas de conflit; car c'est ainsi que la volonté préfère. Cette préférence de la volonté est absolument nécessaire, au moins à l'espérance et à la charité, qui sont des actes purement affectifs et volontaires; le *super omnia* ne saurait s'y borner à un simple jugement de préférence, sorte de préambule intellectuel; le *super omnia* sera une libre résolution de sacrifier, en cas de conflit, tout ce qui serait contraire à l'objet de la vertu, tout ce qui serait incompatible avec sa conservation par nous.

On doit considérer comme élément de l'acte théolo-

gal ce ferme propos, qu'il soit renouvelé dans l'acte même ou qu'il y persévère virtuellement en vertu d'un acte qui a précédé. Il affecte d'une modalité spéciale l'amour d'espérance, comme aussi l'amour de charité; par lui l'amour de Dieu devient, comme disent les théologiens, *amor appretiative summus*. Seulement ce *super omnia*, cette souveraineté de préférence, se diversifiera dans l'espérance et la charité, suivant la diversité fondamentale et la valeur inégale des deux amours de convoitise et d'amitié. Voir col. 623.

Dans l'espérance, où nous aimons Dieu comme notre bonheur, nous préférons ce bonheur ineffable et nécessaire, ce « salut », malgré son éloignement, son mystère et son incertitude relative, à tous les faux bonheurs de la vie présente; en dépit de toutes leurs séductions, nous ne voulons pas renoncer pour eux à notre bonheur éternel. En dépit aussi de toutes les difficultés qui tendent à nous décourager, nous ne renonçons pas à ce bonheur, appuyés que nous sommes sur le secours divin, que nous préférons à toutes les forces purement humaines, et à tous les secours trompeurs. Préférer au secours de la grâce nos forces naturelles serait la présomption, funeste à l'espérance théologale; renoncer au ciel à cause des difficultés serait le désespoir, également destructeur de l'espérance; tant que nous ne renonçons pas au ciel, ni par conséquent aux moyens de l'acquérir, tels que le pardon et le secours divin, l'espérance vit encore. Elle se propose de faire, avec l'aide de la grâce, tous les sacrifices nécessaires au salut : de les faire, sinon maintenant, du moins plus tard; ce minimum peut suffire à l'espérance théologale, nous le savons par les documents positifs : car le pécheur, qui ne se sent pas encore le courage de faire les sacrifices nécessaires pour se réconcilier aussitôt avec Dieu, peut cependant faire un véritable acte d'espérance. Voir ci-dessus, col. 607, 637. Le désespoir ne détruit donc l'espérance que parce qu'il renonce complètement au travail du salut, non seulement pour le présent, mais encore pour l'avenir. Ainsi la doctrine catholique reconnaît dans le pécheur non seulement la possibilité de la foi, mais encore celle de l'espérance salutaire avec son *super omnia*, et par suite, la possibilité de la prière surnaturelle, qui est un fruit de cette espérance, et qui lui obtient des grâces de conversion. Cette doctrine est consolante; elle n'éteint pas la mèche qui fume encore; elle encourage les premiers essais de retour, les velléités mêmes, et permet, avec le secours de la grâce, une disposition graduelle de la volonté au pardon divin.

Souvent, il est vrai, le motif intéressé de l'espérance ou de la crainte, grâce aux prédications, aux méditations sur les fins dernières, et surtout à l'action de la grâce, agira de façon si intense, qu'il amènera le pécheur à faire sur-le-champ tous les sacrifices, à renoncer dès maintenant à tout péché mortel, à toute occasion de pécher à laquelle il faut renoncer pour que le ferme propos soit sincère. Il ne voudra plus remettre sa conversion à un avenir incertain; il voudra ne rien négliger, ne rien retarder. C'est alors que l'attrition, en « excluant la volonté de pécher », atteindra le point d'efficacité nécessaire pour obtenir le pardon en vertu du sacrement de pénitence. Voir col. 608, et Attrition. Mais ce ferme propos d'éviter tout péché mortel, quoique souvent produit par le motif de l'espérance ou de la crainte, n'est pas essentiel à l'espérance théologale; l'acte d'espérance peut se trouver dans le pécheur qui n'a pas encore ce ferme propos, qui reste attaché à sa mauvaise habitude, ou à l'occasion du péché. Et la raison en est que le péché mortel présent ne détruit pas absolument, mais conditionnellement, la future béatitude : il privera de la fin dernière, *si* avant la mort il n'est pas effacé par la pénitence. Platel, *loc. cit.*, n. 319. De plus, les grâces nécessaires à la conversion ne sont pas refusées même au pécheur qui a retardé sa pénitence. Il peut donc, à la rigueur, faire ce raisonnement : « Plus tard je puis et je veux me convertir; je ne renonce donc pas à mon bonheur éternel. » D'autre part, la crainte des surprises de la mort tend à le détourner de ce calcul comme dangereux.

Ici apparaît de nouveau la supériorité de la charité sur l'espérance, I Cor., xiii, 13; non seulement comme noblesse de motif et union plus parfaite avec Dieu, voir col. 623 sq., mais encore comme efficacité d'influence sur toute la vie morale. Quand on aime Dieu pour lui-même comme un ami, et que cet amour est suffisamment maître de l'âme, un nouveau principe vient combattre ces tristes calculs, outre leur danger pour nous. « Oui, dira la charité, l'affection gardée pour un temps au péché mortel te laisserait encore des chances de salut; elle ne détruirait absolument ni l'objet spécifique de ton espérance, la béatitude céleste, ni l'espérance elle-même : mais, ce qui te touche plus que ton propre bonheur, elle irait absolument contre la volonté du céleste ami, elle le peinerait et le crucifierait de nouveau, Heb., vi, 6, elle prolongerait un état d'inimitié avec Dieu : c'en est assez pour n'en vouloir à aucun prix. » Ainsi le motif désintéressé de la charité, s'il a cet inconvénient pratique que le commun des chrétiens en est moins touché, a cet immense avantage d'exclure le péché d'une manière plus radicale; sa chaîne d'or peut rattacher à Dieu plus puissamment que tous les autres liens. Cf. Rom., viii, 35. Ainsi la charité est incompatible avec tout péché mortel quel qu'il soit, parce que tout péché mortel rompt l'amitié avec Dieu; et le ferme propos de ne commettre, dès maintenant, aucun péché grave, d'observer tous les commandements, bien qu'il ne soit pas essentiel à l'acte parfait d'espérance, est essentiel à l'acte parfait de charité. Ainsi la charité, comme une reine, commande des actes à toutes les autres vertus, I Cor., xiii, 4 sq., et par là devient « la plénitude de la loi ». Rom., xiii, 10. « Si vous m'aimez, gardez mes commandements... Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime. » Joa., xiv, 15, 21. Voir Charité, t. ii, col. 2234.

Ces considérations confirment deux propositions que nous avons énoncées plus haut : 1. Quand il s'agit de distinguer la charité et l'espérance, la différence vraiment fondamentale est celle de l'amour désintéressé et de l'amour intéressé. Voir col. 623. 2. L'espérance préfère Dieu à tout, mais à son point de vue particulier, *in sua linea;* le *super omnia* essentiel à l'espérance est différent de celui qui est essentiel à la charité, et lui est très inférieur. Et l'on voit ce qu'il faut penser de ces deux assertions de Schiffini : l'amour de concupiscence n'aime en aucun sens Dieu par-dessus tout, et donc ne peut être un acte théologal. *De virtutibus*, p. 396. Si l'espérance théologale était un amour de Dieu et avait pour objet sa bonté relative à nous, y adhérant par-dessus tout, il faudrait dire d'elle, comme de la charité, qu'elle est incompatible avec tout péché mortel, ce qui est faux, p. 384. Voir Ch. Pesch, *Prælectiones theol.*, 3e édit., t. viii, n. 496, p. 235.

IX. Valeur morale de l'espérance chrétienne; son apologie à travers les siècles. — Cette question est la principale au point de vue de l'apologétique et de l'histoire des dogmes. A diverses époques et encore de nos jours, on a dénié à l'espérance chrétienne sa valeur morale à cause de l'amour *intéressé* qu'elle implique; on l'a blâmée soit parce qu'elle ose adresser un tel amour à Dieu lui-même, soit parce qu'elle subordonne la pratique de la vertu à la récompense, c'est-à-dire à notre propre intérêt. D'autres, au contraire, ont exagéré la valeur morale de cet amour

intéressé, au point de n'en pas reconnaître d'autre en nous à l'égard de Dieu. Après avoir rapporté ce que dit à ce sujet l'ancienne tradition des Pères, nous aborderons les développements de la théologie catholique, et nous noterons, en citant les documents ecclésiastiques, l'attitude de l'Église en face des erreurs qui ont attaqué l'espérance. L'histoire de cette grande et difficile question n'a pas encore été faite : nous voudrions l'esquisser à grands traits; chemin faisant, nous ferons remarquer les réponses données à toutes les principales objections.

1° *L'ancienne tradition.* — 1. *En Orient.* — Au IVe siècle, nous y trouvons nettement affirmée la légitimité du motif intéressé et celle du motif désintéressé, avec leur inégale valeur. C'est une tradition recueillie par les grands docteurs cappadociens, et qu'on pourrait reprendre de plus haut, par exemple, chez Clément d'Alexandrie. *Strom.*, IV, c. XXII, *P. G.*, t. VIII, col. 1346, 1347; cf. VIII, col. 1270; VII, c. XII, XIII, *P. G.*, t. IX, col. 507, 516; voir Freppel, *Clément d'Alexandrie*, XIXe leçon, p. 457-461. Cette ancienne tradition, les trois docteurs cappadociens la mettent vivement en lumière, en énumérant trois catégories d'élus, ou de chrétiens qui font leur salut.

« Parmi ceux qui sont sauvés, dit saint Grégoire de Nazianze, je sais qu'il y a trois classes : les esclaves, les mercenaires et les enfants. Si tu es esclave, crains les coups; si tu es mercenaire, regarde ce que tu recevras en récompense; si tu es plus que tout cela, si tu es fils, respecte Dieu comme ton père; fais le bien parce que c'est bien d'obéir à ton père, ne dût-il rien t'en revenir : ta récompense même, c'est de lui faire plaisir. » *Or.*, XL, n. 13, *P. G.*, t. XXXVI, col. 373.

Saint Basile voit aussi trois états d'âme, διαθέσεις, qui poussent à obéir à Dieu : « Ou bien par crainte du châtiment nous fuyons le mal, c'est l'état d'esprit servile, ou, cherchant le gain qui provient de la récompense, nous accomplissons les commandements en vue de notre propre utilité, et en cela nous ressemblons aux mercenaires; ou bien nous obéissons en vue du bien lui-même, et par amour pour le législateur, joyeux de pouvoir servir un Dieu si glorieux et si bon, et nous sommes ainsi dans l'esprit filial. » *Regulæ fusius tractatæ, prœmium*, *P. G.*, t. XXXI, col. 896.

« La plus parfaite manière de se sauver, dit enfin saint Grégoire de Nysse, c'est par la charité. Quelques-uns se sauvent par la crainte, amenés par la menace de l'enfer à se séparer du mal. D'autres se rangent à la vertu par l'espérance de la récompense réservée aux justes; ce n'est pas la charité, mais l'attente de la rémunération qui les fait s'attacher au bien. » *Homil.*, I, *in Cantica*, *P. G.*, t. XLIV, col. 765.

Cette manière de parler, pour accentuer le contraste et frapper les esprits, force évidemment la note. Tous ces élus ne sont-ils pas « des fils », puisque, d'après la doctrine même de ces Pères, on ne peut être sauvé sans être fils adoptif de Dieu? Mais parce que l'esprit filial apparaît parfaitement dans les troisièmes, on leur réserve par excellence le nom de « fils ». De même, on ne doit pas entendre la division en ce sens extrême, que les deux premières classes se sauvent sans faire pendant une longue vie aucun acte de charité, et que l'acte de charité soit réservé à une élite : ce serait contredire la doctrine de ces Pères sur le précepte universel de la charité. Ce n'est qu'accidentellement qu'un adulte converti et régénéré par le sacrement de baptême ou de pénitence avec la seule attrition, puis surpris par la mort, pourrait être sauvé sans l'acte de charité. Concluons qu'il faut entendre cette triple division en un sens large, en ce sens que dans les premiers, plus fréquente est la crainte, dans les seconds, l'espérance, dans les troisièmes la charité; les trois états d'esprit, dont on nous parle, sont des états prédominants, mais non pas exclusifs.

Au point de vue de la tradition catholique, ce qui augmente beaucoup la valeur de cette théorie large et compréhensive des docteurs cappadociens, c'est d'abord que nous ne voyons aucun autre Père qui la rejette, aucune controverse à ce sujet; c'est ensuite que nous la retrouvons positivement adoptée par d'autres Pères après eux, en Orient et en Occident. Quelques exemples : Cassien met cette triple division dans la bouche de l'abbé Chérémon, *Coll.*, XI, c. VI sq., *P. L.*, t. XLIX, col. 852 sq.; S. Jean Climaque, *Scala paradisi*, 1us *gradus*, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 638; S. Maxime abbé, *Mystagogia*, c. XXIV, *P. G.*, t. XCI, col. 710; S. Bède, *In Luc.*, c. XV, *P. L.*, t. XCII, col. 524; Eadmer, *Liber de S. Anselmi similitudinibus* c. CLXIX, *P. L.*, t. CLIX, col. 693.

2. *En Occident.* — C'est surtout saint Augustin dont il faut étudier ici la doctrine, soit parce que les Latins l'ont beaucoup suivi, soit parce que sa théorie sur ce point n'est pas des plus claires, et la preuve en est qu'on l'a prise dans deux sens diamétralement opposés et également faux, comme l'observe le P. Portalié. Voir AUGUSTIN, t. I, col. 2437.

Saint Augustin s'est attaché à relever et à inculquer l'amour d'espérance, par lequel nous cherchons en Dieu notre bonheur. Il l'a appelé un amour *pur chaste*, un amour de Dieu *pour lui-même*, par opposition à l'amour qui n'aimerait Dieu que pour obtenir de lui les biens de cette vie, comme l'aimaient les Juifs « charnels ». Cette opposition est très fréquente chez lui, soit que ses diocésains d'Hippone eussent une dévotion trop semblable à celle de ces Juifs, soit pour toute autre raison. Il leur dit, par exemple : « Le cœur est pur devant Dieu, quand il cherche Dieu, à cause de Dieu, *Deum propter Deum.* » On a faussement cru qu'il parlait ici du motif absolument désintéressé de la charité, et qu'il donnait au *Deus amatus propter se* le même sens que les théologiens modernes. Lisez ce qui suit : « Le cœur des fidèles lui parle ainsi : Je me rassasierai, non pas des viandes de l'Égypte, ni des melons et des oignons... qu'une génération perverse préférait même au pain descendu du ciel, ni même de la manne visible; mais je me rassasierai, quand votre gloire me sera manifestée. Ps. XVI, 15. Voilà l'héritage du Nouveau Testament... Mais cette génération perverse, même lorsqu'elle semblait chercher Dieu, l'aimait par des paroles mensongères, et son cœur n'était pas droit devant Dieu, puisque son amour portait plutôt sur ces choses, en vue desquelles elle cherchait le secours de Dieu. » *Enarr. in ps.* LXXVII, n. 21, *P. L.*, t. XXXVI, col. 996. Et ailleurs : « Aimons-le gratuitement. Qu'est-ce à dire? Aimons-le *pour lui-même*, et non pour autre chose. Si tu sers Dieu, pour qu'il te donne quelque autre chose, tu ne l'aimes plus gratuitement. Tu rougirais si ta femme t'aimait à cause de tes richesses, » etc. *In ps.* LIII, n. 10, col. 626. Cet amour « gratuit » (on dirait aujourd'hui *désintéressé*) n'empêche nullement de chercher Dieu comme utile pour nous : « N'attendons pas de lui autre chose que lui-même, qui est notre souveraine utilité et notre salut : c'est ainsi que nous l'aimons gratuitement, selon cette parole de l'Écriture : Il m'est bon de m'attacher à Dieu. » *De Genesi ad litt.*, l. VIII, c. XI, *P. L.*, t. XXXIV, col. 382. Pour d'autres exemples, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2436, 2437.

Ainsi quand il parle d'amour pur, d'amour gratuit, d'amour de Dieu pour Dieu, d'ordinaire il oppose au plus grossier intérêt un amour *relativement* désintéressé. En prêchant ce désintéressement *initial* et fondamental il relève déjà les âmes au-dessus des choses de la terre, il les oriente vers leur fin dernière,

Mais il ne faut pas dire, avec Bolgeni et quelques autres, qu'Augustin ne connaît pas d'autre désintéressement que celui-là; que c'est là l'amour le plus sublime, celui qui caractérise la charité théologale; que chez Augustin, l'expression *propter Deum* n'a jamais un sens plus élevé. Le sens plus élevé est du moins esquissé dans un livre fait pour tous les chrétiens, où il veut qu'en définitive l'amour que nous avons pour nous-mêmes soit rapporté à Dieu, et que nous nous aimions *propter Deum :* « Car l'homme est meilleur lorsqu'il est tout entier attaché au Bien immuable et resserré en lui, que lorsqu'il desserre ce lien, même pour faire un retour sur soi... Il faut qu'il rapporte tout l'amour de soi et du prochain à cet amour de Dieu, qui ne souffre pas qu'on détourne rien de son cours. » *De doctrina christiana*, l. I, c. XXII, *P. L.*, t. XXXIV, col. 26, 27, Voir CHARITÉ, t. II, col. 2221. De plus, saint Augustin s'est demandé si l'homme, en aimant Dieu, pouvait s'oublier lui-même. S'il ne le peut pas d'une manière permanente, il le peut du moins par moments, par éclairs; et le saint docteur veut que nous y tendions dans la mesure du possible : *Amandus est Deus ita ut, si fieri potest, nos ipsos obliviscamur. Serm.*, CXLII, c. III, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 779. Décrivant « l'holocauste spirituel », il s'écrie : « Que tout mon cœur soit brûlé de la flamme de votre amour : que rien en moi ne me soit laissé, pas même un regard sur moi. » *In ps.* CXXXVII, n. 2, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1775. Des textes comme ceux-là montrent que saint Augustin a compris le désintéressement *complet* de l'acte de charité; ils servent aussi à mettre au point les passages où il semble dire que l'homme ne peut faire aucun acte libre sans avoir sa propre béatitude comme motif, et à justifier les interprétations adoucies qu'en ont données les scolastiques. Voir *Études* du 20 mai 1911, p. 486-489.

Entre les Pères grecs et saint Augustin, il n'y a donc pas de différence essentielle. L'Occident, comme l'Orient, reconnaît deux formes légitimes de l'amour de Dieu : l'amour intéressé ou mercenaire (relevé pourtant par un remarquable commencement de désintéressement qui le purifie), qui caractérise l'espérance chrétienne; l'amour pleinement désintéressé avec son esprit filial, qui caractérise la charité. Nous avouons toutefois que le style spécial de saint Augustin rend sa pensée difficile à saisir, qu'il a fourni à plusieurs de ses disciples, à travers les âges, une occasion de se tromper; soit parce qu'il gratifie l'amour semi-désintéressé, celui de l'espérance, des mêmes qualifications que l'usage a, plus tard, réservées à la charité et qu'elle mérite à plus juste titre, « amour gratuit, amour pur, amour de Dieu pour lui-même; » soit à cause de sa célèbre antithèse *frui* et *uti*, où le mot *frui*, à première vue, signifie spécifiquement un amour de convoitise, mais en réalité pour Augustin signifie d'une manière plus générale l'amour que l'on a pour la *fin*, pour Dieu, par opposition à l'amour que l'on a pour un pur *moyen*, *uti*, voir AUGUSTIN, t. I, col. 2433; soit parce qu'il étend souvent le sens du mot *caritas* à toute affection suffisamment honnête, surtout si elle provient de la grâce. *Ibid.*, col. 2435, 2436.

2° *La théologie scolastique à partir de ses origines, jusqu'à la fin du* XIII^e^ *siècle.* — Saint Anselme oppose nettement, dans les actes de la créature raisonnable, le motif intéressé et le motif désintéressé. L'ange, au moment de sa chute, dit-il, « n'a pu vouloir que l'une de ces deux choses, la justice ou l'intérêt propre, *justitiam aut commodum*, car c'est de nos intérêts qu'est composée la béatitude que désire toute nature raisonnable, » *ex commodis constat beatitudo. De casu diaboli*, c. IV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 332. « La volonté, dit-il ailleurs, a deux aptitudes ou affections : l'une à vouloir sa commodité, l'autre à vouloir la rectitude, » etc. *De concordia præscientiæ*, etc., q. III, c. XI, col. 536. Le saint docteur est loin de regarder comme immoral tout acte libre dont le motif est intéressé : « Cette volonté, qui consiste à vouloir son intérêt (*commodum*), n'est pas toujours mauvaise, mais seulement quand elle cède à la chair en révolte contre l'esprit ! » *Loc. cit.*, col. 537.

Au XII^e^ siècle, Abélard, appuyé sur le *Caritas non quærit quæ sua sunt* et d'autres textes, fait du complet désintéressement la caractéristique de l'acte de charité. Les auteurs de l'*Histoire littéraire de la France*, tout en reconnaissant que cette doctrine n'est pas de celles qui ont été condamnées dans ses écrits, la regardent comme singulière, t. XII, p. 86. Leur jugement est en général assez dur pour ce puissant esprit souvent dévoyé. Voir ABÉLARD, t. I, col. 41. Mais ici, c'est vraiment dépasser les bornes et craindre le quiétisme où il n'est pas à craindre. Voir *Études* du 20 mai 1911, p. 499. La doctrine d'Abélard continue en ce point la tradition des Pères grecs. « L'homme qui aime Dieu, dit-il, doit compter sur une magnifique récompense d'un tel amour. Toutefois ce n'est point par cette intention qu'il agit si son amour est parfait, autrement il se chercherait lui-même, et serait comme un mercenaire, bien que dans les choses spirituelles. Ce ne serait pas la *charité*, si nous aimions Dieu plutôt à cause de nous qu'à cause de lui, c'est-à-dire pour notre utilité, pour la félicité céleste que nous espérons de lui, .ettant en nous la fin de notre intention et non pas dans le Christ. » *Expositio in Epist. ad Rom.*, VII, 13, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 891. Il reconnaît à l'espérance chrétienne ce désintéressement partiel qui la relève sans doute : « Vous me direz que Dieu se donne en récompense lui-même, et non pas des biens étrangers, comme l'observe saint Augustin; qu'en le servant pour la béatitude, c'est donc vraiment pour lui-même que nous agissons, d'un amour pur et sincère. » Mais ce demi-désintéressement de l'espérance ne suffit pas à la charité, Abélard en fait la remarque : « Nous aimerons Dieu purement pour lui-même, si nous agissons seulement pour lui, non pour notre utilité; si nous ne regardons pas ce qu'il nous donne, mais ce qu'il est en lui-même... Tel est le véritable amour d'un père pour son fils ou d'une chaste épouse pour son mari; la personne qu'ils aiment, lors même qu'elle leur est inutile, est aimée davantage que d'autres plus utiles; et tout ce qu'elle leur fait souffrir ne diminue pas leur amour... Puissions-nous avoir pour Dieu une affection aussi pure, et l'aimer plutôt parce qu'il est bon en lui-même, que parce qu'il nous est utile ! » A propos de ce texte du psalmiste : « C'est à cause de la récompense que j'ai incliné mon cœur à observer vos lois, » Abélard ne blâme pas cet amour intéressé, mais il le montre comme une première étape aidant l'âme à monter plus haut; David a « commencé par l'espérance et le désir de la récompense, » pour arriver à la charité. *Loc. cit.*, col. 893. Nous ne lui reprocherons pas non plus de nous montrer dans le Christ, à notre égard, le modèle de l'amour désintéressé, col. 891. Même en regardant sa nature divine, on peut y trouver le désintéressement en ce sens que Dieu nous aime sans avoir besoin de nous. Mais ailleurs, dans ses théories sur la Trinité, Abélard est allé trop loin : il semble n'avoir admis en Dieu qu'un amour désintéressé pour sa créature; il n'a pas compris la perfection infinie de l'amour que Dieu a pour lui-même ni comment, centre de toutes choses, il est juste et nécessaire qu'il lasse tout converger vers soi. *Loc. cit.*, col. 1299. Cf. Pierre Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Munster, 1908, dans les *Beiträge zur*

Geschichte der Philosophie des Mittelalters du docteur Baeumker, t. VI, p. 59 sq. Voilà donc une exagération d'Abélard en faveur de l'amour désintéressé.

Hugues de Saint-Victor, lui, a exagéré dans l'autre sens. Son point de départ n'est point blâmable : disciple de saint Augustin, il a voulu en suivre jusqu'à la terminologie. « C'est un amour gratuit, dit-il avec son maître, que de vouloir posséder Dieu lui-même, et de ne chercher rien d'autre que lui... Si vous aimez quelque chose (quelque bien temporel) à sa place, vous êtes un mercenaire. » Même pour la béatitude céleste, Hugues signale avec perspicacité une façon illégitime de la rechercher dans notre intérêt : « Si vous vous représentez la vie éternelle comme un bien distinct de Dieu, et si vous servez Dieu seulement pour arriver à ce bien-là, ce n'est pas une manière pure de le servir, ni un amour gratuit. Les fils de Zébédée, qui demandaient à être assis à sa droite et à sa gauche dans son royaume, concevaient quelque chose d'étranger à lui... Ils pensaient qu'il faut servir Dieu pour quelque chose qui n'est pas lui; ils ne comprenaient pas qu'il est le bien seul aimable pour lui-même, et que tout ce qui est aimé en dehors de lui doit être aimé à cause de lui. » *De sacramentis*, l. II, part. XIII, c. VIII, *P. L.*, t. CLXXVI, col. 534. Mais si Augustin insiste sur ce demi-désintéressement de l'amour d'espérance, il admet aussi, nous l'avons vu, un désintéressement plus complet, où, sans retour sur nous-mêmes, nous voulons à Dieu son bien et sa gloire; s'il en parle moins souvent, il ne le combat jamais. Au contraire, et ici commence la déviation, Hugues de Saint-Victor attaque vivement, comme déraisonnable, cet acte de désintéressement total : « Quoi donc ! s'écrie-t-il, le précepte d'aimer Dieu veut-il dire, selon toi, que tu doives lui faire ou lui désirer du bien? Ne veut-il pas dire, plutôt, que tu dois le désirer, lui qui est ton bien? Tu ne l'aimes pas pour son bien à lui, mais pour ton bien à toi... Car si tu prétends l'aimer pour son bien, quel bien peux-tu lui donner? Tu dis : si je ne peux lui donner, du moins, je peux lui désirer du bien; ma puissance est bornée, mais mon amour est riche; ce que je ne puis pas faire, je puis le vouloir; je lui donnerais si je pouvais, mais je fais ce que je puis. » Et Hugues de répondre : » Que peux-tu désirer à celui qui a tout?... Ta piété est superflue; aie plutôt pitié de toi-même. Lui, il a suffisamment. Celui qui est parfait, veux-tu le rendre meilleur? » *Op. cit.*, c. VII, col. 533. Réponse dure et peu solide. Nous ne prétendons pas ajouter à Dieu une perfection intrinsèque, ce qui serait absurde : mais nous voulons lui offrir une gloire extrinsèque, un culte affectif, dont il n'a pas besoin, mais qu'il est juste de lui rendre, et qui est compris dans la plénitude d'amour qu'il a commandée : *Diliges Dominum ex toto corde.* Et puis ces actes d'amour désintéressé ne consistent pas seulement, comme Hugues le suppose, à *désirer* à Dieu quelque chose qui n'existe pas encore, mais aussi à *nous réjouir*, à cause de lui, de ce qu'il est, de ce qu'il a, à dire *amen* à ses perfections infinies. — Hugues de Saint-Victor conclut d'une manière bien étroite : « Qu'est-ce qu'aimer, sinon convoiter, *concupiscere*, et vouloir posséder et jouir; si on n'a pas (ce qu'on aime), vouloir l'obtenir; si on l'a, vouloir le garder? » A cela il semble réduire l'acte de charité théologale. Et Bossuet, après avoir longuement cité ce passage, ajoute : « On connaît la doctrine de saint Augustin à ce discours d'un de ses enfants, d'un de ses religieux, d'un de ses disciples. » *Instruction sur les états d'oraison, additions et corrections*, n. 8, édit. Lachat, t. XVIII, p. 670, 673. Il faudrait au moins distinguer ici ce qui est conforme à saint Augustin, et ce qui s'en écarte. M. Rousselot a judicieusement rangé la solution de Hugues « parmi les théories unilatérales et partielles » qui ne peuvent « rendre compte de tout le donné traditionnel. » *Op. cit.*, p. 45.

Saint Bernard, vers la même époque, écrit sa lettre aux chartreux sur la charité (en 1125, d'après Mabillon), et son *Liber de diligendo Deo* (1126), où d'ailleurs cette lettre est reproduite à la fin, à partir du c. XII. Bien qu'ami de Hugues de Saint-Victor, il a une idée tout autre du désintéressement de la charité. Non seulement il reprend la traditionnelle énumération des trois classes de chrétiens : « Tel loue Dieu parce qu'il est puissant, tel autre parce qu'il est bon, *sibi bonus*, tel autre parce qu'il est absolument bon, *simpliciter bonus*. Le premier est un esclave et craint pour soi; le second est un mercenaire et convoite pour soi; le troisième, un fils et il honore son père. Ainsi celui qui craint et celui qui convoite agissent pour eux-mêmes : seule, la charité qui est dans les fils, ne cherche pas ses propres intérêts, *quæ sua sunt* (I Cor., XIII, 5, texte cité dans le même sens par Abélard). » Il semble même exagérer, quand il ajoute que la crainte et l'amour de convoitise « peuvent bien changer le visage ou l'action, mais non l'affection; » que ces sentiments « ne convertissent pas l'âme. » *De diligendo Deo*, c. XII, *P. L.*, t. CLXXXII, col. 995. L'ancienne tradition, au contraire, admettait la conversion et le salut dans ces deux premiers états, nous l'avons vu. Peut-être la différence vient-elle de ce que les anciens Pères appelaient esclave ou mercenaire de Dieu, sans attacher à ces noms un sens mauvais, le chrétien chez qui prédomine habituellement la recherche légitime de son intérêt, bien qu'il s'élève parfois à l'acte de charité ordonné à tous, tandis que saint Bernard considère sous ces mêmes noms une vie d'où l'acte de charité serait complètement banni

Dans la première partie de son beau livre, c. I-XI, saint Bernard donne avant tout une idée d'ensemble de l'amour que nous devons avoir pour Dieu, et de nos motifs de l'aimer. C'est dire qu'il fait la synthèse de l'amour de charité et de l'amour d'espérance, et joint ensemble le motif désintéressé et le motif intéressé. Il exprime ces motifs dans la terminologie de saint Anselme (*justitiam, aut commodum*, voir col. 651). Il faut aimer Dieu, *sive quia nihil justius, sive quia nil fructuosius... Suo merito..., nostro commodo.* Bossuet a bien vu ici sa pensée, et qu'il la tenait de saint Anselme. *Préface sur l'instruction pastorale*, etc., n. 33, *Œuvres*, t. XIX, p. 204. Quand saint Bernard ajoute que « Dieu seul est la cause d'aimer Dieu, qu'il faut aimer Dieu *pour lui-même*, » il ne prend pas cette formule comme les théologiens qui plus tard l'ont restreinte à l'amour de charité : il suit le style de saint Augustin, plus obscur pour nous, et voit le *propter ipsum* réalisé à sa manière dans l'amour d'espérance, donc réalisé dans chacun des deux amours : *Ob duplicem causam Deum dixerim propter seipsum diligendum : sive quia nihil justius sive quia nil fructuosius diligi potest. Loc. cit.*, col. 975. Il développe cette division : 1. Motif absolument désintéressé. Saint Bernard le montre d'abord dans l'amour du Christ pour nous, afin de nous engager à imiter cette charité : « Il s'est donné lui-même à nous qui ne le méritions pas..., bien digne de recevoir de nous amour pour amour... Il nous a aimés gratuitement, nous ses ennemis... Or, il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses ennemis. » D'aucuns s'étonneront de le voir, dans les chapitres suivants, énumérer longuement les bienfaits de Dieu envers nous, pour nous exciter à l'aimer : cette considération convient-elle au motif désintéressé dont il s'agit présentement? Ne fait-elle pas appel à notre intérêt? Distinguons entre le bien qu'on peut nous faire et celui qu'on nous a fait. Si nous nous attachons à quelqu'un pour le bien que nous en espérons, c'est le motif intéressé; mais si nous nous atta-

chons à lui parce qu'il nous a fait du bien, c'est la reconnaissance, ou pour parler avec saint Anselme et saint Bernard « la justice », vertu dont le motif est désintéressé et qui, quand elle s'adresse à Dieu, est bien voisine de la charité théologale. La reconnaissance nous fait rendre amour pour amour, délicatesse de sentiment pour délicatesse de sentiment. Et puis, le bienfaiteur, par ses bienfaits, nous révèle la générosité de son cœur : cette expérience personnelle et prenante nous amène aisément à l'aimer indépendamment de tout profit personnel. Les ascètes et nombre de théologiens s'accordent à voir dans la considération des bienfaits divins, un puissant stimulant de l'amour de charité, voir CHARITÉ, t. II, col. 2223, dans les bienfaits de la rédemption surtout, sur lesquels insiste le saint docteur. Voir C. Pesch, *Prælectiones*, t. VIII, n. 563, 564. — 2. Motif de notre intérêt, c. VII, col. 984 sq. Saint Bernard ne manque pas, avec saint Augustin, de relever le demi-désintéressement de l'espérance chrétienne, voir col. 650, qui permet à cette vertu d'être un véritable amour de Dieu, quoique moins parfait.

Nous avouons que la pensée du saint docteur de Clairvaux est un peu obscure, à cause de sa forme oratoire, du style augustinien et de la liberté avec laquelle il passe, sans avertir le lecteur, d'un degré du désintéressement à l'autre, et de l'amour d'espérance à celui de charité; choses qui d'ailleurs se complètent et ne se contredisent pas. Cette obscurité explique comment Bossuet et Fénelon l'ont chacun tiré à soi; mais elle ne va pas jusqu'au manque de cohérence ni jusqu'à « l'illogisme » que M. Rousselot a cru voir dans la pensée de saint Bernard. *Op. cit.*, p. 49, 52. Quant à la théorie de la genèse de l'amour divin ou de ses quatre degrés, déjà développée dans la lettre aux chartreux et reprise dans le livre *De diligendo Deo*, en affirmant de nouveau les deux formes de l'amour divin, elle montre comment la forme intéressée, première dans l'ordre du développement, est une étape nécessaire pour arriver à la forme complètement désintéressée et plus parfaite. Cette théorie fondée sur l'expérience reste donc dans les lignes traditionnelles, et a inspiré saint Thomas. Voir col. 622 sq. Cf. *Études* du 20 avril 1911, p. 187 sq.

Au XIIIe siècle, Albert le Grand met vivement en lumière l'amour pleinement désintéressé comme caractéristique de la charité théologale. « La charité envers Dieu, dit-il, est vraie et parfaite quand l'âme se déverse en Dieu, ardemment et de toutes ses forces, ne cherchant en lui *aucun intérêt* passager *ou éternel*..., car l'âme délicate a comme en abomination d'aimer Dieu par manière d'intérêt ou de récompense. Pareillement Dieu se déverse dans l'âme de l'homme sans en espérer aucune utilité. » *Paradisus animæ*, c. I, *Opera*, Paris, 1898, t. XXXVII, p. 449. Bossuet lui-même admet cette définition de la charité. *Œuvres*, édit. Lachat, t. XIX, p. 270. Mais Albert ajoute aussitôt une critique injuste de l'amour intéressé et prend l'extrême opposé à Hugues de Saint-Victor : « Celui qui aime Dieu pour sa bonté relative (*quia sibi bonus est*), et principalement pour que Dieu lui communique sa béatitude, est convaincu d'avoir un amour naturel et imparfait... L'amour naturel ne mérite de Dieu aucune louange, car il se retourne toujours sur lui-même, et cherche son propre intérêt... (Dieu apprécie) seulement l'amour gratuit, qui a toujours pour objet une autre personne. » Comme s'il n'y avait pas un surnaturel et louable amour d'espérance, avec retour sur soi et recherche de son intérêt! Il est vrai qu'Albert semble ne mettre aucun amour dans l'espérance chrétienne, *loc. cit.*, p. 478, en quoi il se montre précurseur du premier système critiqué plus haut. Voir col. 633 sq.

Saint Bonaventure, qui a suivi le même malheureux système sur l'espérance, ainsi que nous l'avons vu, ne s'est pas laissé entraîner par là à rejeter l'amour intéressé, base de l'espérance. Il s'en est tiré en attribuant à la seule charité les deux amours de Dieu, celui d'amitié et celui de convoitise. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2222. Quels que soient les inconvénients de cette opinion pour la distinction de la charité et de l'espérance, le saint docteur, plus sage qu'Albert le Grand, est resté fidèle à la tradition sur la légitimité et la surnaturalité des deux amours.

Après les divers tâtonnements de la scolastique primitive, quelques-uns défendant trop exclusivement l'amour intéressé, comme Hugues de Saint-Victor, d'autres trop exclusivement l'amour désintéressé, comme Abélard et surtout Albert le Grand, nous arrivons à saint Thomas, dont la sagesse accoutumée a su éviter les excès contraires et maintenir avec le grand courant de la tradition les deux formes louables et surnaturelles de l'amour de Dieu, l'intéressée et la désintéressée, l'une appartenant à l'espérance, l'autre à la charité. La pénétration de son génie, aidée des fines observations d'Aristote, inconnues à saint Bernard et à son siècle, lui ont servi à confirmer les données de la tradition et à leur ajouter une précision admirable. Mais la doctrine de saint Thomas a déjà été présentée ci-dessus, col. 621 sq.

Dans l'impossibilité de nous arrêter plus longtemps sur les célèbres docteurs du XIIIe siècle, contentons-nous de rappeler que Scot s'accorde avec saint Thomas et la tradition sur la valeur des deux formes de l'amour de Dieu, et qu'il en a même tiré la différence de l'espérance et de la charité, ce qui caractérise son système. Voir col. 641.

3° *Après le XIIIe siècle jusqu'au protestantisme.* — A cette époque inférieure de la scolastique, nous voyons, sur la question qui nous occupe, apparaître des erreurs contre lesquelles réclameront soit les théologiens, soit l'Église elle-même. Un fait assez curieux n'a pas été noté, c'est que ces erreurs se produisent toutes dans un même sens : l'exagération du désintéressement. Est-ce influence de la chevalerie, alors si brillante, et de la littérature chevaleresque? Est-ce raffinement du mysticisme alors en honneur? Quoi qu'il en soit, désormais, l'apologétique catholique devra défendre la forme intéressée de l'amour de Dieu, et la vertu d'espérance; et cela continuera plus tard, avec le protestantisme, le jansénisme et le quiétisme. Donnons quelques exemples, tous datés du XIVe siècle.

C'est d'abord maître Eckart, ce scolastique doublé d'un mystique, dont l'influence a été grande en Allemagne. Voir ECKART, on y trouvera, t. IV, col. 2062, sa 8e proposition condamnée comme hérétique, où il veut qu'on renonce à tout intérêt, même à celui de la récompense céleste. Denzinger, n. 508 (435).

En Espagne, nous voyons l'archevêque de Tarragone condamner cette assertion de Béranger de Montfaucon, autour duquel commençait à se faire un mouvement de fidèles : « Tout le bien doit être fait par pur amour de Dieu, » et non dans un autre but, ni dans l'espérance de la récompense éternelle. Dans Eymeric, *Directorium inquisitorum*, Rome, 1585, p. 223. Nous omettons comme douteux ce qu'Eymeric dit dans le même sens sur Raymond Lulle.

En France, c'est le subtil et aventureux Durand de Saint-Pourçain. Sans nier la légitimité de l'amour de soi et de son intérêt, sans enlever cet amour à la vertu d'espérance, il compromet du moins dans celle-ci son caractère de vertu théologale, voir col. 645, en lui assignant pour objet immédiat non pas Dieu, la « béatitude objective », mais seulement l'acte par lequel nous posséderons au ciel et nous goûterons Dieu, ce que les théologiens appellent la « béatitude formelle ».

Et la première raison qu'il en donne est celle-ci : « L'espérance appartient à l'amour de convoitise, par lequel nous voulons un bien pour nous. Mais Dieu lui-même ne peut pas être l'objet prochain et immédiat de notre amour de convoitise, car Dieu doit être aimé pour lui-même et d'un amour d'amitié. Cet objet (immédiat de l'espérance) sera donc quelque autre chose, et ne peut être que notre future béatitude » (en tant que distincte de Dieu). *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, q. II, Paris, 1550, fol. 224. Cette assertion, que Dieu lui-même ne peut être l'objet direct d'un amour de convoitise, les docteurs des âges suivants la rejetteront d'un commun accord. Capréolus, ce « prince des thomistes », répondra à Durand, au début du XV^e^ siècle : « Dieu peut être aimé d'un double amour, l'un imparfait, qu'on nomme amour de convoitise, l'autre parfait, qu'on nomme amour d'amitié. Aucun des deux n'est péché, mais au contraire acte bon et licite. » *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, q. I, a. 3, *Opera*, Tours, 1904, t. V, p. 343. Un siècle plus tard, Cajetan réfutera de même l'argument de Durand : « Dieu, pris en lui-même, doit être aimé surtout d'un amour d'amitié, mais non pas de ce seul amour : car il peut être aimé aussi d'un amour de concupiscence. » *In II^am^ II^ae^*, q. XVII, a. 5; dans la grande édition de saint Thomas, Rome, 1895, t. VIII, p. 130. Ainsi nous retrouvons, toujours maintenue dans l'Église, la solide position de la tradition antique sur les deux formes de l'amour de Dieu. C'est à peine si Denys le Chartreux, au XV^e^ siècle, s'en écarte par des expressions un peu fortes en faveur du désintéressement absolu; pour lui, au fond, l'espérance théologale reste intéressée, sinon principalement, du moins secondairement, *tendit* (in Deum) *non principaliter intuitu commodi*. *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, *Opera*, Tournai, 1904, t. XXIII, p. 454.

4° *Depuis la Réforme jusqu'à la fin du XVII^e^ siècle : protestantisme et jansénisme.* — 1. *Protestantisme.* — Il semble que le protestantisme naissant aurait dû se renfermer, à l'égard de Dieu, dans un amour intéressé. Luther n'a-t-il pas réduit la foi justifiante, c'est-à-dire, pour lui, l'essentiel de la religion, à une joyeuse confiance du pardon de ses péchés, laquelle enferme toute la religion dans un cercle d'intérêt personnel? Voir LUTHER. Et pourtant, soit souvenir de maître Eckart ou d'autres mystiques, soit manie d'attaquer les doctrines de l'Église, Luther rejette illogiquement les motifs intéressés. Il faut que le concile de Trente prenne contre lui la défense de l'attrition qui considère dans le péché « sa laideur et sa honte, et comment il fait perdre l'éternel bonheur et encourir la damnation éternelle. » Sess. XIV, can. 5, Denzinger, n. 915 (793). Il faut qu'on défende contre lui l'espérance du bonheur céleste et le souci des bonnes œuvres pour l'obtenir.

Si quis dixerit justificatum peccare, dum intuitu æternæ mercedis bene operatur, anathema sit. Sess. VI, can. 31, Denzinger, n. 841 (723); cf. can. 26.

Si quelqu'un dit que le juste pèche, lorsqu'il fait une bonne œuvre en vue de l'éternelle récompense, qu'il soit anathème.

Toutefois l'idée fondamentale de Luther et de Calvin était moins le triomphe du désintéressement absolu, que la négation de nos mérites en vue de relever le seul mérite du Christ. Parce que *mérite* et *récompense* sont des termes qui se correspondent, l'horreur qu'ils avaient pour le souci des œuvres méritoires retombait sur le souci de la récompense. Au reste, leur triste campagne contre les mérites et les bonnes œuvres n'appartient pas à notre sujet. Voir MÉRITE. Cf. *Études* du 5 mai 1911, p. 354-355.

2. *Jansénisme.* — Nous n'entrerons pas dans l'ensemble de ses doctrines. Voir JANSÉNISME. Sur l'amour intéressé pour Dieu, Jansénius reprend l'idée de Durand après une définition assez exacte des deux amours : *Amor concupiscentiæ quidquid appetierit id ultimo appetit propter se tanquam finem cui ultimo totum cedat : amor benevolentiæ seu caritatis quidquid appetierit, aut speraverit, aut adeptus fuerit, id totum quasi oblitus sui in hoc ipsum velut finem cui retorquet, quem ista benevolentiæ caritate dilexerit*, il ne veut pas que le premier de ces amours puisse s'adresser à Dieu : *Concupiscentia, respectu Dei, amor vitiosus est.* Ce serait nous aimer nous-mêmes et non pas Dieu; ce serait nous faire nous-mêmes *fin dernière*. *Augustinus*, t. III, *De gratia Christi*, l. V, c. IX, Rouen, 1643, p. 222, 223. Jansénius, en cela différent des protestants, permet que nous tendions à la béatitude céleste, même considérée comme récompense; mais toujours par le motif désintéressé, en la considérant comme un moyen suprême de glorifier Dieu. « La vision de Dieu... ne doit pas être aimée par un chrétien d'une autre espèce d'amour; et dans tous les ouvrages d'Augustin comme dans les saintes Écritures, il n'y a pas trace de cette idée qu'on doive désirer son salut en vertu d'un amour différent de la charité véritable. » *Loc. cit.*, c. X, p. 224. Et Jansénius d'accumuler les *propter Deum* et les *gratis amare*, familiers à Augustin, pour exiger au nom du maître un seul amour de Dieu, celui qui est absolument désintéressé. Pauvre exégèse : car Augustin, par ces formules, entendait le plus souvent, nous l'avons vu, le demi-désintéressement qui se trouve dans l'amour de concupiscence à l'égard de Dieu. Voir col. 650.

Ainsi le jansénisme permettait de tendre à la béatitude, mais à condition que le motif intéressé (qui se présente naturellement alors) fût librement repoussé, ou du moins qu'il ne restât jamais seul, et fût toujours accompagné et dominé par le motif de la charité parfaite. L'Église a condamné cette doctrine.

10. Intentio, qua quis detestatur malum et prosequitur bonum mere ut cælestem obtineat gloriam, non est recta nec Deo placens.

L'intention par laquelle on déteste un mal ou l'on cherche un bien seulement pour obtenir la gloire céleste, n'est ni droite ni agréable à Dieu.

13. Quisquis etiam æternæ mercedis intuitu Deo famulatur, caritate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu beatitudinis operatur. Denzinger, n. 1300 (1167), 1303.

Quiconque sert Dieu en vue d'une récompense même éternelle, s'il n'y joint pas (le motif de) la charité, fait un acte vicieux, toutes les fois qu'il agit en vue de cette béatitude. Propositions jansénistes, condamnées par Alexandre VIII.

Quand il exigeait de tout chrétien un acte de charité en quelque sorte perpétuel et mêlé à tout, le jansénisme n'avait pas le sens de la réalité. Avec une intelligence faible comme la nôtre dans les choses spirituelles et divines, qui ne peut sans cesse penser à Dieu, et qui, lorsqu'elle pense à lui, le considère tantôt à un point de vue, tantôt à un autre, n'est-ce pas une nécessité que le chrétien, à certains moments, voie Dieu comme son bien personnel (car il l'est véritablement), et l'aime alors d'un amour intéressé, plus à la portée du commun des fidèles? Et quel mal peut-il y avoir là, si d'ailleurs, à un autre moment de sa vie, il tâche d'aimer Dieu d'un amour désintéressé et plus parfait, qui finalement complétera tout, et rapportera tout l'homme à la gloire de Dieu, comme au dernier mot de toutes choses? Et peut-on raisonnablement exiger davantage?

Mais, disent les jansénistes, celui qui obéit à la loi de Dieu uniquement par le motif de la récompense, celui-là, par une conséquence nécessaire, n'obéirait pas, s'il n'y avait pas de récompense, ce qui est immoral. — *Réponse.* — La conséquence n'est nulle-

ment rigoureuse. « Il n'obéirait pas. » Qu'en savez-vous? Il lui arriverait peut-être d'obéir *pour un autre motif*, aidé de la grâce; il lui arriverait peut-être aussi de ne pas obéir, mais, même en ce cas, vous ne pouvez pas lui imputer ce qu'il ferait dans d'autres circonstances qui ne se réaliseront jamais. Les mérites et les démérites conditionnels qui seraient et qui ne sont pas, n'ont aucune valeur réelle, et ne peuvent changer en rien la moralité de quelqu'un; déjà saint Augustin le remarque contre les semi-pélagiens. Si l'on disait : « Dans l'hypothèse impossible où Dieu ne récompenserait pas le bien, je voudrais faire le mal, » ce souhait positif du mal, cette disposition d'âme serait immorale; mais vous avez tort de la supposer en celui qui agit en vue de la récompense, et dont la pensée ne va pas plus loin.. Quand par hasard cette question se poserait devant lui : « Que voudrais-tu faire dans cette hypothèse impossible ?» il n'est nullement obligé d'y répondre; il a le droit de négliger un cas chimérique et de passer simplement à une autre occupation d'esprit. *Theologia Wirceburgensis*, Paris, 1852, t. IV, n. 260, p. 221.

L'amour de soi, auquel le jansénisme faisait une guerre exagérée, peut donner lieu à l'égoïsme et à bien des abus : mais en soi, il est nécessaire et légitime. Si le renoncement et le désintéressement nous sont nécessaires, ce n'est pas que le moi soit essentiellement mauvais et haïssable, c'est pour combattre ces abus, pour enlever les obstacles, pour obtenir une plus intime union avec Dieu. Voir col. 624. — Sur la réprobation de tout amour-propre dans les écrits ascétiques et mystiques, voir CHARITÉ, t. II, col. 2224.

Enfin, l'objection la plus subtile est celle de Durand, reprise par Jansénius : aimer Dieu d'un amour intéressé pour nous-mêmes, est indigne de lui; c'est le transformer en pur moyen et faire de nous-mêmes notre fin dernière. La réponse à cette objection avait été déjà donnée par Cajetan. L'espérance, par le fait qu'elle désire Dieu, non comme un bien quelconque, mais comme l'unique béatitude et le dernier terme de nos aspirations, le désire comme fin et non comme moyen. Je ne me constitue pas moi-même comme la fin de Dieu : je veux pour moi une fin vers laquelle il m'a lui-même orienté, et qui n'est autre que lui-même. *Possum concupiscere mihi finem ultimum absque derogatione illius finis : quæ interveniret, si ipse finis ordinaretur in me... ut in finem. Aliud est ergo concupiscere hoc mihi: et aliud concupiscere hoc propter me. Loc. cit.*, p. 129. Saint François de Sales développe admirablement cette réponse, citons-en quelques lignes : « C'est chose bien diverse de dire : j'aime Dieu pour moi, et dire : j'aime Dieu pour l'amour de moi. Car quand je dis : j'aime Dieu pour moi, c'est comme si je disais : j'aime avoir Dieu, j'aime que Dieu soit à moi, qu'il soit mon souverain bien, qui est une sainte affection de l'Épouse céleste... Mais dire : j'aime Dieu pour l'amour de moi-même, c'est comme qui dirait : l'amour que je me porte est la fin pour laquelle j'aime Dieu, en sorte que l'amour de Dieu soit dépendant, subalterne et inférieur à l'amour-propre que nous avons envers nous-mêmes, qui est une impiété non pareille. » Et plus bas : « Nous nous aimons ensemblement avec Dieu par cet amour (d'espérance), mais non pas nous préférant ou égalant à lui en cet amour... Quand nous aimons Dieu comme notre souverain bien, nous l'aimons pour une qualité par laquelle nous ne le rapportons pas à nous, mais nous à lui..., il ne dépend pas de nous, mais nous de lui... Il exerce envers nous son affluence de bonté, et nous pratiquons notre indigence et disette; de sorte que, aimer Dieu en titre de souverain bien, c'est l'aimer en titre honorable et respectueux, par lequel nous l'avouons être notre perfection, notre repos et notre fin, en la jouissance de laquelle consiste notre bonheur. » *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. XVII, *Œuvres*, Annecy, 1894, t. IV, p. 143. Et tandis que nous ne mettons pas en nous, mais en lui, la qualité de souverain bien; tandis que nous avouons notre indigence, le vide de notre cœur et sa perfection infinie qui vient le combler, d'autre part nous ne l'exploitons pas, comme l'homme exploite l'homme, car il ne perd rien, il ne peut rien perdre en se communiquant à nous, au contraire cette communication lui est glorieuse. La gloire de Dieu résulte donc de l'amour intéressé lui-même, quoiqu'elle n'entre pas comme *motif* dans cet amour.

Une solution encore plus profonde de cette difficulté, et qui marque la dernière étape dans l'apologie de l'espérance, c'est celle que, peu après saint François de Sales, donnait un disciple de Lessius, Coninck, S. J. Vous objectez que, dans l'amour intéressé, je me prends moi-même comme fin dernière. Mais non... Qu'est-ce que la fin dernière, au sens propre du mot? C'est un bien dont on conçoit les qualités suréminentes, auquel on attribue la suprême excellence, pour s'y complaire comme dans le souverain bien; vers lequel, en conséquence, on dirige tous les autres biens, comme choses inférieures et subordonnées. Pour que l'objection eût quelque valeur, il faudrait donc que le point de départ de mon amour intéressé fût la considération de la suprême excellence de ma personne, de mes qualités suréminentes, pour arriver à me complaire en moi comme en une sorte de divinité, et partant à m'apprécier plus que tout, plus que Dieu lui-même. Mais cette monstruosité n'a pas lieu dans l'espérance chrétienne; et pour couper l'objection dans sa racine, il suffit de montrer que nous pouvons nous aimer, que nous avons coutume de nous aimer sans *aucune* considération de notre excellence et de nos qualités personnelles, et donc, *a fortiori*, sans les concevoir comme suréminentes; et voici la preuve : « Nous aimons les autres, dit Coninck, et nous nous aimons nous-mêmes, mais d'une manière bien différente. Jamais nous n'aimons réellement les autres, sans avoir saisi en eux quelque qualité aimable, vraie ou apparente, qui nous les fait juger dignes d'être aimés. » Entre tant de milliers d'hommes, qui, vus dans l'abstrait, ont tous avec nous un même rapport, il faut bien une raison suffisante de l'amitié, soit pure, soit intéressée, que nous contractons avec quelques-uns : cette raison, ce sont certaines qualités perçues qui, dans cette immense indétermination, fixent notre choix. Et suivant que nous les jugeons, par leurs qualités, plus ou moins dignes d'amour, nous les aimons plus ou moins, l'expérience en fait foi. Mais quand il s'agit de nous-mêmes, nous sommes naturellement enclins à nous aimer; aussi n'est-il pas besoin de constater en nous une qualité qui nous rende aimables à nous-mêmes : en dehors de toute semblable constatation, une impétuosité naturelle nous porte à nous aimer et à nous vouloir toute espèce de biens, par cela seul que c'est notre bien. » *De moralitate, natura*, etc., *actuum supernaturalium*, dist. XIX, n. 6 sq., Anvers, 1623, p. 365. Est-ce à dire que cette « impétuosité » est absolument aveugle, qu'aucune bonté perçue en nous, aucune *ratio boni*, ne meut alors notre volonté? Ce serait contre la nature de cette faculté, qui n'est mue que par un bien. Coninck veut dire seulement que pour s'aimer on n'a pas besoin de saisir en soi des qualités particulières, une excellence spéciale : il suffit de concevoir vaguement cette bonté générale, par laquelle tout être est bon à lui-même, de même que tout être est lui-même et non pas un autre; par là tombe l'objection de Théophile Raynaud contre cette théorie. *Opera* Lyon, 1652, t. III, p. 425. Et cette bonté générale se trouvera dans les êtres les plus dis-

graciés de la nature, les plus criminels, dans les damnés qui ne cessent pas de s'aimer. — De ces principes Coninck tire les conséquences suivantes. Quand, par un amour désintéressé, je souhaite un bien à un ami, le motif de mon acte, c'est la bonne qualité, la perfection que j'ai constatée en lui et qui est le fondement de cette amitié; la preuve, c'est que je ne fais pas le même souhait pour d'autres, quoique je sache que ce bien leur serait tout aussi utile qu'à cet ami, ou même davantage; et de même, le motif de mon amour désintéressé pour Dieu, ce sont les perfections divines, ce qu'on appelle la bonté absolue de Dieu. Quand je me désire un bien à moi-même, il n'y a pas d'autre perfection contemplée et aimée que celle de ce bien : c'est donc elle qui donne à l'acte son motif spécifique, et qui en détermine la valeur morale, suivant que ce bien est d'une bonté réelle ou apparente, qu'il est permis ou défendu, qu'il est suprême ou qu'il ne l'est pas; quand je veux pour moi-même Dieu, souverain bien, il n'y a pas d'autre perfection contemplée et aimée que celle de Dieu, et le motif unique qui spécifie l'acte, c'est la bonté relative de Dieu, par laquelle il est ma béatitude et ma fin. Ainsi, pour des raisons différentes, la perfection divine se trouve être l'unique et immédiat motif des deux amours, de celui d'espérance comme de celui de charité, les deux vertus sont vraiment théologales; et dans les deux nous nous subordonnons à la perfection divine, et nous l'apprécions par-dessus tout, quoique plus parfaitement dans la charité. Sur l'appréciation souveraine de Dieu dans les deux vertus, voir col. 624. Cette appréciation souveraine du *finis qui* n'a pas à souffrir de ce que, dans l'amour d'espérance, ma propre personne est l'unique *finis cui*, ou de ce que cette sorte d'amour m'est plus facile que l'autre, plus fréquent, plus intense : ces avantages de l'amour intéressé ne tiennent pas à une haute idée que je me fais de mon excellence, mais à l'union plus étroite que j'ai avec moi-même. *Unicuique ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium*, dit saint Thomas. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XXV, a. 4.

A peine cette belle théorie de Coninck eut-elle paru, qu'elle fut approuvée par Lugo et Ripalda, qui tous deux prétendirent l'avoir déjà enseignée. Lugo, *De pœnitentia*, dist. III, n. 38 sq., Venise, 1718, p. 18; Ripalda, *De virtutibus*, dist. XXIII, sect. VIII, *Opera*, Paris, 1873, t. VIII, p. 113. Elle fut suivie par Haunold, *loc. cit.*, p. 426; Pallavicini, etc.

5° *Fin du XVIIe siècle : le quiétisme de Molinos et le semiquiétisme de Fénelon.* — Nous avons vu le jansénisme rejeter absolument l'amour de convoitise pour Dieu, propre à l'espérance, et exiger de tous les fidèles dans tous leurs actes l'amour désintéressé de la charité. Le quiétisme ne va pas si loin : c'est seulement aux âmes plus parfaites qu'il impose un continuel exercice du pur amour, c'est seulement chez elles qu'il regarde tout amour intéressé comme hors de saison. De ces âmes, Molinos élimine la pratique de l'espérance théologale, tout simplement; Fénelon veut la garder, mais en « l'épurant », position plus compliquée, qui l'amène à fausser la notion même de l'espérance chrétienne, et à attaquer ainsi malgré lui cette vertu, dont il voulait respecter l'usage chez les parfaits.

Nous n'entrerons pas dans l'histoire du quiétisme, ni dans la réfutation de celles de ses erreurs qui ne touchent pas directement à l'espérance, comme l'annihilation des facultés et la non-résistance aux tentations de la chair, dans Molinos; une certaine direction des âmes éprouvées, dans Fénelon; la méthode de contemplation dans l'un et dans l'autre. Voir QUIÉTISME, MOLINOS, FÉNELON.

1. *Molinos et l'espérance.* — De ses 68 propositions, condamnées par Innocent XI en 1687, *deux* se rapportent directement à notre sujet :

7. Non debet anima cogitare nec de præmio, nec de punitione, nec de paradiso, nec de inferno, nec de morte, nec de æternitate. Denzinger, n. 1227 (1094).

12. Qui suum liberum arbitrium Deo donavit, de nulla re debet curam habere, nec de inferno nec de paradiso; nec debet desiderium habere propriæ perfectionis nec virtutum nec propriæ sanctitatis nec propriæ salutis, cujus spem purgare debet. Denzinger, n. 1232.

L'âme (dans la voie intérieure) ne doit penser ni à la récompense, ni à la punition, ni au paradis, ni à l'enfer, ni à la mort, ni à l'éternité.

Celui qui a donné à Dieu son libre arbitre ne doit avoir souci de rien, ni de l'enfer ni du paradis; il ne doit pas désirer sa propre perfection, ni les vertus, ni sa propre sainteté, ni son propre salut, dont il doit purifier l'espérance (ou « perdre l'espérance », trad. de Fénelon, t. II, p. 233).

La 7e proposition a été appréciée ainsi par les théologiens qualificateurs : *male sonans, scandalosa et hæresim sapiens.* « Les docteurs mêmes de la mystique, dit le cardinal Gennari, conseillent la méditation des fins dernières, même à ceux qui sont favorisés de dons surnaturels et qui sont parvenus à la plus haute contemplation : et cela pour qu'ils ne soient pas tentés d'orgueil, ou exposés au danger de tomber. » Et il cite le chapitre XV de l'autobiographie de sainte Thérèse. *Del falso misticismo*, 2e édit., Rome, 1907, p. 25. La 12e proposition a été qualifiée ainsi : *Hæresim sapiens, damnata in concilio Viennensi inter errores Beguardorum, errore 6°, et in conc. Tridentino, sess. VI, can. 26 et 31*... Sur la proposition analogue des Béguards, prop. 6e, condamnée au concile de Vienne, voir BEGUARDS, t. II, col. 532. Quant aux canons du concile de Trente, sur l'erreur analogue des protestants, nous en avons parlé, col. 607-608.

On trouvera les raisons de rejeter la doctrine de Molinos dans la critique que nous ferons de celle de Fénelon.

2. *Fénelon et l'espérance.* — Plusieurs de ses 23 propositions, condamnées par Innocent XII, en 1699, se rapportent directement à notre sujet : nous les donnons dans le texte original français, *Œuvres de Fénelon*, édit. Leroux-Gaume, t. III, p. 106, ou *Œuvres de Bossuet*, édit. Lachat, t. XX, p. 474. Pour le texte latin, voir Denzinger, n. 1327 (1193). Si l'on veut retrouver les propositions dans le livre même d'où elles sont extraites avec leur contexte, voir *Explication des maximes des saints sur la vie intérieure*, édition critique, par Albert Chérel, Paris, 1911; on trouvera, p. 87, 88, la liste des références.

1re *proposition.* Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses n'ont plus de part à cet amour... 2e *prop.* Dans l'état de la vie contemplative ou unitive, on perd tout motif intéressé de crainte et d'espérance... 4e *prop.* Dans l'état de la sainte indifférence, l'âme n'a plus de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt, excepté dans les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce (cf. 5e *prop.*)... 6e *prop.* En cet état, on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de tous nos intérêts, mais on le veut, d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut, et qu'il veut que nous voulions pour lui... 11e *prop.* En cet état (d'épreuve) une âme perd toute espérance pour son propre intérêt : mais elle ne perd jamais dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite qui est le désir désintéressé des promesses... 23e *prop.* Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure, et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires.

La controverse de Fénelon avec Bossuet avait porté d'abord sur la direction des âmes contemplatives

ou éprouvées, et les articles d'Issy, auxquels aboutit la première phase de la discussion, roulent presque uniquement là-dessus, voir ces articles, signés par les deux adversaires, dans les œuvres de Bossuet, t. XVIII, p. 362, ou de Fénelon, t. II, p. 226. Mais bientôt, le nouvel archevêque de Cambrai s'efforce de reléguer au second plan ces questions de voies extraordinaires et de direction; il voudrait concentrer le débat sur la question dogmatique de la charité, dont Bossuet lui semble fausser la notion. Voir *Études* du 20 mai 1911, p. 484 sq. Au moment où son livre est déféré à Rome, il voudrait tout réduire à deux points, que nous appellerons ses deux thèses fondamentales : « Je ne veux que deux choses qui composent ma doctrine. La première, c'est que la charité est un amour de Dieu pour lui-même, indépendamment du motif de la béatitude qu'on trouve en lui. La seconde est que dans la vie des âmes les plus parfaites, c'est la charité qui prévient toutes les autres vertus, qui les anime et qui en commande les actes pour les rapporter à sa fin, en sorte que le juste de cet état exerce alors d'ordinaire *l'espérance* et toutes les autres vertus avec tout le désintéressement de la charité même qui en commande l'exercice. » *Lettres de M. l'archevêque de Cambrai à un de ses amis*, lettre Ire, *Œuvres*, t. II, p. 283.

Pour aider à l'interprétation exacte, soit de la pensée de Fénelon sur l'espérance, soit de celle de l'Église qui l'a condamné, nous examinerons les points suivants.

a) Qu'entendait Fénelon par le « pur amour »? — Cette expression, que nous trouvons ci-dessus dans la 23e proposition, est expliquée dans la 1re : « Une charité pure et sans aucun mélange de l'intérêt propre. » Mais le « pur amour » peut se considérer, soit comme un *acte* passager, soit comme un *état* habituel. Comme *acte*, c'est un amour de Dieu où l'on oublie momentanément son propre intérêt; et nous avons montré par divers textes, de Pères et de scolastiques, qu'un tel amour est très admissible. C'est en ce premier sens que Fénelon appelle sa doctrine sur l'acte de charité comme « *amour pur* et sans intérêt propre... un sentiment qui est devenu le plus commun dans toutes les écoles, » t. I, p. 29. Comme *état*, le « pur amour », c'est le règne de la charité dans les âmes plus parfaites, entendu sans mélange d'actes intéressés, du moins délibérés. C'est le sens qu'a le « pur amour » dans la 23e proposition; c'est la seconde thèse fondamentale de Fénelon.

b) En quel sens l'Église a-t-elle condamné le « pur amour » et les propositions que nous avons citées? — Elle n'a pas condamné le pur amour comme *acte*, mais seulement comme *état;* des deux thèses fondamentales de Fénelon, les condamnations ne se réfèrent pas à la première, mais à la seconde. Peu après la décision de Rome, de graves théologiens le notaient déjà. Massoulié, O. P., un des qualificateurs du Saint-Office qui avaient le plus sévèrement jugé le livre de Fénelon, admet d'ailleurs le pur amour comme acte : « Les actes, dit-il, ont bien moins d'étendue que les habitudes, et ils peuvent se porter à un objet particulier (auquel on ne pourrait se porter habituellement). Ainsi il arrive quelquefois qu'une âme, ou dans son oraison ou dans un transport d'amour, ne regardant et n'aimant que la bonté de Dieu en elle-même, ne songe en ce moment ni à son intérêt, ni à sa béatitude, ni à la possession du souverain bien comme possession propre et qui doit la rendre heureuse. » *Traité de l'amour de Dieu*, 1703, part. IIe, c. XIII, Bruxelles, 1866, p. 296. Antoine Mayr, S. J. : « Quelqu'un a semblé dire que la première proposition (de Fénelon) aurait été condamnée parce qu'elle établissait un amour de pure charité sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre, sans aucun retour sur l'intérêt de celui qui aime. Non; jamais n'a été réprouvé l'*acte* de très pur amour envers Dieu, si familier aux âmes saintes; ce qui a été condamné, c'est seulement qu'il y ait un *état* habituel et permanent, dans lequel l'âme pieuse élimine tous les actes qui visent son bien propre et, par suite, tous les actes d'espérance. Cela ressort de la teneur même de la proposition et du témoignage des consulteurs de la cause. » *Theol. schol.*, t. I, *De caritate*, a. 2, Ingolstadt, 1732, p. 210. Cf. Virgile Sedlmayr, O. S. B., *Reflexio critica* (sur le livre d'Amort), Salzbourg, 1749, p. 1-8. Mais plus important encore est le témoignage de Benoît XIV. Il s'agissait d'une cause de béatification et de l'examen des écrits d'un saint personnage; on y avait trouvé, dans toute leur force, les formules du pur amour. Benoît XIV, alors cardinal et consulté sur l'affaire, nous résume ainsi la décision finale de la S. C. : « Attendu que le point litigieux entre l'archevêque de Cambrai et l'évêque de Meaux, qui a été décidé ici par le pape Innocent XII, ne concerne pas l'*acte* d'amour, mais l'*état habituel* d'amour, comme il résulte clairement des termes mêmes de la proposition...; attendu que dans l'ouvrage que nous examinons, au contraire, il n'est pas question d'état habituel, mais seulement d'acte d'amour; il a plu à la S. Congrégation de répondre que la doctrine du serviteur de Dieu n'a rien de commun avec la doctrine condamnée de l'archevêque de Cambrai; d'autant plus que le serviteur de Dieu, si l'on se réfère à tout le contexte de ses écrits, exprime souvent son espérance et son grand désir de jouir de Dieu. » Benoît XIV, *De beatif. et canonizatione*, l. II, c. XXXI, n. 10, *Opera*, Prato, 1839, t. II, p. 291.

c) En quoi la condamnation des propositions ci-dessus nous instruit-elle sur l'espérance théologale? — Des termes mêmes et des explications que nous venons de citer, il résulte que l'Église réprouve un état de perfection d'où serait volontairement et définitivement exclu tout acte d'espérance, comme la condamnation de Molinos l'avait déjà montré; sous aucun prétexte les âmes devenues plus parfaites ne peuvent ensuite se dispenser du précepte de l'espérance donné à tous les chrétiens. — 2° « Espérance » et « motif intéressé » vont ensemble (prop. 2e, 6e). Et quand Fénelon, en cela différent de Molinos, veut garder l'exercice même fréquent de l'espérance théologale et le concilier avec son état de pur amour, en disant que « l'espérance parfaite est le désir *désintéressé* des promesses, » l'Église n'accepte pas une pareille notion de l'espérance (prop. 11e); son jugement ruine pour jamais la conception d'une espérance désintéressée comme la charité elle-même, et éclaire la distinction des deux vertus.

d) Quelle idée se faisait Fénelon de la vertu d'espérance? — Il a été amené à en changer plusieurs fois, parce que, voulant chez les parfaits deux choses inconciliables, l'état de pur amour et le plein exercice de l'espérance théologale, il a successivement essayé quatre systèmes de conciliation, dont la réfutation jette un grand jour sur la nature et la nécessité de l'espérance, c'est pourquoi nous la donnons ici, d'autant plus qu'on ne la trouverait pas ailleurs.

1er système de conciliation entre l'espérance et le désintéressement des parfaits : deux espérances surnaturelles, l'une intéressée, l'autre désintéressée. Cette première idée de Fénelon est consignée dans un opuscule de lui, conservé à Saint-Sulpice et jusqu'à présent inédit. C'est une *Explication des articles d'Issy*, qui est comme une première esquisse du livre des *Maximes des saints*. A propos du 1er article d'Issy, il dit : « J'avoue qu'on a de la peine à accorder l'espérance avec le pur amour, si on n'a point d'autres idées de l'espérance que celle qui nous est donnée par

saint Thomas, et après lui par la plupart des scolastiques. Ils veulent que l'espérance soit un désir d'obtenir pour soi, de la bonté de Dieu, un bien difficile et douteux à acquérir. Comme ils disent qu'espérer, c'est désirer pour soi, ils attachent l'espérance à l'amour intéressé qu'ils appellent amour de concupiscence, et ils l'excluent du parfait amour, qui est le désintéressé, et auquel ils donnent le nom de charité ou d'amour d'amitié... J'aimerais mieux changer la définition de l'espérance, que saint Thomas n'a peut-être fondée que sur les idées philosophiques d'Aristote. Ne peut-on pas supposer qu'il y a deux espérances comme deux amours, et que l'espérance intéressée répondant à l'amour de concupiscence, l'espérance désintéressée répond à l'amour d'amitié. On pourrait même définir l'espérance désintéressée un désir des biens éternles en tant que difficiles et douteux à acquérir, mais un désir excité par le seul bon plaisir de Dieu et pour sa pure gloire... Par là, on peut concilier, ce me semble, la charité pure avec l'espérance. Je puis attendre et désirer le royaume de Dieu, c'est-à-dire l'espérer, avec autant de désintéressement pour moi que pour un autre. Je le désire en moi, mais non pas pour moi. » Passage cité par M. l'abbé Paquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?* Paris, 1910, p. 101.

Inconvénients du 1er système. — *a*) Il attaque saint Thomas et les scolastiques. — *b*) Il établit deux espérances théologales, l'une intéressée, l'autre désintéressée. Elles doivent différer spécifiquement, puisque d'après l'École, et plus encore d'après Fénelon, le motif désintéressé change la valeur morale de l'acte et élève son rang dans la hiérarchie des vertus. Mais comment ce dualisme pourra-t-il s'accorder avec l'Écriture et la tradition, qui n'ont jamais reconnu qu'une seule espérance surnaturelle, et trois vertus théologales seulement ? — *c*) La seconde espérance, la désintéressée, est inutile, puisque son acte est déjà produit par la vertu de charité. La charité, en effet, peut non seulement aimer Dieu, mais aussi le désirer. Voir col. 627. Désirer Dieu à cause de « son seul bon plaisir et pour sa pure gloire », c'est le motif même de la charité. On ne peut donc comprendre que Dieu ait inutilement donné à l'homme deux vertus infuses, espérance et charité, pour faire l'ouvrage d'une seule, avec le même motif. — *d*) De même que Dieu demande de tous les chrétiens, quel que soit leur développement intellectuel et leur science, la même espèce de foi, la foi simple des enfants, de même il fallait qu'il ordonnât à tous, quel que fût leur état de piété et de perfection, la même espérance, l'espérance naïve des multitudes, qui surnaturalise la tendance à notre bonheur. Ainsi le précepte est le même pour tous; ainsi il n'y a pas deux castes, les brahmes de l'intelligence ou de la piété, et les parias; mais un peuple de frères, où tous communient aux mêmes vertus surnaturelles, comme aux mêmes sacrements. Et quand on considère le danger et les ravages de l'orgueil, on voit qu'il fallait cette égalité devant la loi de foi, d'espérance et d'amour, pour retenir les intellectuels et les mystiques dans une salutaire humilité.

2e système. — L'espérance théologale reste simplement intéressée, mais comme elle est *renfermée éminemment* dans l'acte de charité, celui-ci peut satisfaire, chez les parfaits, non seulement au précepte de la charité, mais en même temps au précepte de l'espérance. — Ce système est seulement insinué en passant, dans le document déjà cité, par Fénelon qui sentait lui-même les inconvénients du premier : « Il n'est pas question de disputer des mots, et je laisse volontiers l'École décider sur les termes. Mais enfin, ce désir (désintéressé) est ou une espérance formelle *ou quelque chose de plus parfait qui la renferme éminemment, et qui satisfait encore plus parfaitement au précepte* que l'espérance intéressée. » *Loc. cit.*, p. 104. Ce « quelque chose de plus parfait » que l'espérance formelle ne peut être que l'acte de charité, et de fait, plusieurs théologiens semblent dire parfois, comme Fénelon, que cet acte « renferme éminemment » celui d'espérance, c'est-à-dire qu'il en a toute la perfection sous une forme supérieure. Pourquoi donc ne pourrait-il pas se substituer à l'acte qu'il renferme éminemment, et par cette substitution accomplir très suffisamment le précepte de l'espérance? La charité n'est-elle pas la reine des vertus?

Inconvénients du 2e système. — *a*) De ce que la charité est plus parfaite, il ne s'ensuit pas qu'elle puisse remplacer l'espérance, qui atteint la fin dernière à un autre point de vue, en tant qu'elle est notre bonheur. Notre orientation vers la fin dernière doit être complète, et aux deux points de vue différents, suivant cette formule de Trente : « Les justes..., avec ce motif principal que Dieu soit glorifié regardent aussi la récompense éternelle. » Sess. VI, c. 11, Denzinger, n. 804 (687). D'ailleurs l'espérance, parce qu'intéressée, nous est utile et nécessaire, et la charité toute seule ne peut répondre à cette nécessité; quelle que soit sa perfection, elle ne renferme donc pas en elle tout ce qu'il y a de bon et d'utile dans l'espérance. Et cette nécessité de l'amour intéressé s'étend même aux plus parfaits. Ne nous exagérons pas la perfection de cette vie : c'est une perfection enfantine, en comparaison de la vie future, qui sera pour nous la perfection virile et complète; cette antithèse de l'enfant et de l'homme nous est donnée par saint Paul. I Cor., XIII, 11. Les plus grands saints, ici-bas, commettent des fautes vénielles, c'est un dogme de notre foi; à lire leurs vies, ils ont parfois des « sécheresses » où le motif de la gloire de Dieu parle faiblement à leur cœur, des tentations violentes et prolongées, où il leur faut, pour ne pas succomber aux choses de la terre, faire appel au motif intéressé de l'autre vie : au milieu du silence ou du murmure affaibli du pur amour, voila une voix vibrante, un secours nouveau, approprié à l'extrême péril; car il faut alors quelque chose qui nous prenne par les entrailles, par cet amour de nous-mêmes, si fortement enraciné en nous et que Dieu n'a pas dédaigné d'élever à l'ordre surnaturel par la vertu infuse d'espérance. Actes d'espérance, actes même de crainte, le concile de Trente, avec saint Paul, les demande aux âmes plus parfaites. Sess. VI, c. 13, Denzinger, n. 806 (689). On voit pourquoi Dieu a rendu général le précepte de l'espérance. — *b*) La charité est la reine des vertus, mais la gloire d'une reine n'est pas de vivre solitaire, ni de régner dans le désert; une reine demande un cortège et Dieu a donné à la charité, pour l'accompagner, les autres vertus théologales et morales; à la charité de les diriger vers sa fin suprême, mais sans leur enlever toute individualité et toute autonomie. Si la charité devait agir seule dans l'état des plus parfaits, pourquoi ces autres vertus surnaturelles, infuses au baptême, que Dieu a destinées surtout à ces âmes plus saintes, et qu'il conserve et augmente en elles? *Nobilissimus omnium virtutum comitatus, quæ in animam cum gratia divinitus infunduntur.* Catéchisme du concile de Trente, part. II, c. II. — *c*) Enfin, Fénelon ne pouvait s'arrêter à une solution aussi radicale, puisqu'il avait signé le premier article d'Issy : « Tout chrétien, *en tout état*, quoique non en tout moment, est obligé de conserver l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité, et d'en produire des actes comme de trois vertus distinguées (distinctes). » *Œuvres*, t. II, p. 226. Aussi dut-il chercher quelque autre système; les deux précédents, nous en avons la preuve, ont passé dans son esprit, mais il n'a pas osé les lancer dans le public.

3e système. — La charité, chez les âmes plus parfaites

commande l'acte d'espérance, et, par là même, le rend désintéressé, d'intéressé qu'il était en soi. — Ce système, plus modéré, au lieu d'attaquer saint Thomas et l'École, reconnaît avec eux que l'espérance est par elle-même intéressée et cherche à utiliser la théorie scolastique de l'*imperium caritatis*, comme aussi à s'autoriser du 13e article d'Issy, où il était dit : « Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces actes (des différentes vertus) sont unis dans la seule charité, en tant qu'elle anime toutes les vertus, et en commande l'exercice, selon ce que dit saint Paul. La charité souffre tout, elle croit tout, elle espère tout, elle soutient tout. I Cor., XIII, 7. » Cet article avait été ajouté au projet primitif sur la demande de Fénelon. *Œuvres*, t. II, p. 226. Fénelon arbore ce système dans ses deux *Lettres à un de ses amis*, manifestes lancés au moment où son livre est déféré à Rome. Nous avons cité la première, voir col. 663. Dans la seconde, il donne comme point essentiel de sa doctrine « l'état habituel *où toutes les vertus sont désintéressées*, étant unies dans la seule charité qui les anime et les commande, » t. II, p. 285. Ce système est également introduit comme explication et correctif dans la seconde édition du livre des *Maximes*, préparée par Fénelon, mais restée inédite, et que vient de publier M. Chérel, Paris, 1911, p. 33, 126, 306.

Inconvénients du 3e système. — *a*) Comment l'acte d'espérance, qu'on reconnaît comme intéressé en soi, peut-il perdre cette propriété essentielle par le simple fait accidentel qu'un acte de charité l'a précédé et commandé? De même que la charité ne perd pas son désintéressement essentiel, du seul fait qu'elle est commandée par l'espérance, par exemple, si un chrétien à l'article de la mort, sans prêtre, se commande à lui-même, par un désir intéressé de son salut, un acte de charité parfaite comme moyen de se réconcilier avec Dieu et se sauver, de même l'espérance ne perd pas de son caractère intéressé, du fait qu'elle est précédée et commandée par un acte de pur amour; chacun des deux actes, gardant son motif distinct, garde sa physionomie propre, d'autant plus qu'ils se complètent et ne se détruisent pas. — *b*) Si vous supposez que, sous l'influence de la charité, l'acte devient désintéressé, ce n'est plus un acte d'espérance « comme vertu distincte », et le 1er article d'Issy n'est plus observé. Ce qui a trompé Fénelon, c'est que la charité avec son motif peut intervenir *de deux façons très différentes* dans le domaine d'une autre vertu, au témoignage de l'expérience. *Dans le premier cas*, elle ne conserve de l'autre vertu que l'objet matériel, et substitue son motif au motif propre de cette autre vertu : ainsi on peut payer ses dettes, non pour le motif propre de la justice auquel on ne pense même pas, mais uniquement pour faire plaisir à Dieu (motif de la charité); on peut désirer le ciel non pour le motif intéressé de l'espérance, mais uniquement pour ne plus offenser Dieu et lui rendre là-haut une plus grande gloire. Alors il ne reste plus qu'un acte de charité, car l'autre vertu ne peut réellement agir où n'intervient pas son motif spécifique et son motif ne peut intervenir où il n'est pas perçu : un motif ne peut nous mouvoir qu'à travers la connaissance que nous en avons. Dans le *second cas*, qui est l'*imperium caritatis* tel que le considèrent les scolastiques, il y a deux actes successifs et distincts, le premier de charité (*actus imperans*), le second d'espérance (*actus imperatus*), chacun avec son motif propre, donc le premier désintéressé, le second intéressé. On peut dire, il est vrai, *dans les deux cas*, que « la charité spécifie » l'acte de désirer, d'espérer; dans le premier cas, c'est clair, il n'y a qu'un motif, qui est celui de la charité, et qui rend l'acte désintéressé; dans le second cas, on peut dire encore que « la charité spécifie » en ce sens que l'acte d'espérance lui-même, outre son motif essentiel, est dirigé vers la gloire de Dieu par l'acte de charité qui le commande. C'est pour lui une nouvelle fin surajoutée, une fin extrinsèque, élément qui en morale contribue à la spécification de l'acte, tellement qu'un acte bon peut devenir mauvais par une fin surajoutée, ou, au contraire, acquérir une nouvelle et spéciale bonté. Il y a alors deux fins subordonnées, deux formes subordonnées si l'on compare les fins à des formes; d'où l'on peut dire, avec saint Thomas, que l'acte est *formellement* un acte de charité, que la charité est la *forme* de toutes les vertus auxquelles elle donne la dernière fin. *Sum. theol.*, Ia IIae, q. XIII, a. 1; IIa IIae, q. XXIII, a. 8. D'autre part, cette fin surajoutée à l'acte par la charité, n'est relativement à lui qu'une fin extrinsèque et accidentelle (*finis operantis*), sur laquelle la fin intrinsèque, le motif essentiel de l'acte, doit prévaloir comme spécification; aussi l'acte reste-t-il avant tout un acte d'espérance, un acte intéressé; commandé par la charité, il n'est pas transformé par elle en acte désintéressé, il n'est pas « épuré » par elle; Fénelon s'efforce en vain de conclure cela de ces textes, sous prétexte que, d'après saint Thomas, la charité donne à l'acte qu'elle commande, sa forme, son espèce, t. II, p. 349. Mais la question est très complexe; il n'est donc pas étonnant que Fénelon, confondant deux cas psychologiques qui ont une certaine analogie, ait pris du premier, le désintéressement absolu de l'acte, et du second, la conservation de l'acte d'espérance comme vertu distincte avec son motif propre, et qu'il ait voulu réunir en un seul et même cas deux propriétés qu'un acte ne peut posséder à la fois. En réalité, c'est dans le *premier cas* que Fénelon se place pratiquement, il ne laisse donc plus à l'acte le motif propre et intéressé de l'espérance. Mais il prétend le lui laisser, sous prétexte que c'est *notre* salut, *notre* bien que nous voulons alors, pour la seule gloire de Dieu. Ce sont, dit-il, « des actes de vraie espérance... Ils ont l'objet formel, qui est le *bonum mihi :* par là ils ont un motif qu'on peut en un sens nommer intéressé... C'est un vrai motif, et c'est dans un sens un motif d'intérêt propre, et même du plus grand de tous les intérêts, » t. II, p. 258. Il ne voit pas que notre salut, notre béatitude, n'est pas un motif, mais un objet matériel que nous pouvons désirer pour des motifs bien différents, et que lui-même ne désire plus que pour le motif désintéressé de la charité. L'évêque de Chartres lui en fait très bien la remarque : « Quoique le *bonum mihi* demeure comme objet, il n'y demeure pas comme motif, c'est-à-dire raison qui meut; parce que, comme il est dit après, p. 45 (du livre des *Maximes*), on *le veut par pure conformité à la volonté de Dieu*, c'est-à-dire que la conformité à sa volonté est la seule raison qui meuve : « Je ne le veux pas par ce motif précis qu'il « est mon bien; mais je le veux par pure confor- « mité à la volonté de Dieu. » *Loc. cit.*, p. 268. Voir *Études* du 20 juin 1911, p. 745-753.

4e système, dernière évolution des idées de Fénelon sur l'espérance : l'espérance intéressée, apanage du commun des fidèles, se compose en réalité d'un mélange de surnaturel et de naturel; le naturel, c'est la tendance à « l'intérêt propre »; purifiez l'espérance surnaturelle de cet élément étranger, vous l'aurez telle qu'elle est en elle-même, c'est-à-dire absolument *désintéressée*, ainsi chez les parfaits. On voit que cette nouvelle conception est opposée à la précédente, qui reconnaissait l'espérance surnaturelle comme *intéressée* en soi, avec l'École.

Une première ébauche du système, empruntée à une phrase de saint Bernard, donne à cet élément naturel le nom de *cupidité soumise*. « N'est il pas vrai,

dit Fénelon, qu'on n'a jamais eu d'autre idée de l'intérêt propre, que celle d'une cupidité ou amour particulier de nous-mêmes, par lequel nous nous désirons le bien autrement qu'à notre prochain, en sorte que cet amour ne vient point du pur zèle pour la gloire de Dieu, mais qu'il est tout au plus soumis à l'ordre? C'est ce que saint Bernard nomme cupidité soumise, *cupiditas quæ a superveniente caritate ordinatur.* » *Vingt questions proposées à M. de Meaux*, n. 3, t. II, p. 275; cf. n. 15-19. Cette « cupidité soumise » fournit aussi des corrections et additions à la seconde édition du livre des *Maximes*. Voir Chérel, *op. cit.*, p. 35.

Mais bientôt, le système reçoit son plein développement dans l'*Instruction pastorale de l'archevêque de Cambrai sur le livre intitulé : Explication des maximes des saints.* Aussi, Bossuet l'appelle-t-il « le nouveau système de l'Instruction pastorale. » Le mot de « cupidité soumise » y est remplacé par l'expression plus claire d' « amour naturel de soi ». On entend par là un acte « délibéré », tendant à l' « intérêt propre », imparfait, quoique « innocent » et licite, « affection mercenaire » et « espérance naturelle », mélangée aux actes surnaturels d'espérance, sans les altérer en eux-mêmes, mais non sans diminuer la perfection de la volonté. « Cet amour naturel dont je parle, est bon quand il est réglé par la droite raison et conforme à l'ordre. Il est néanmoins une imperfection dans les chrétiens, quoiqu'il soit réglé par l'ordre, ou pour mieux dire, c'est une moindre perfection, parce qu'elle demeure dans l'ordre naturel et inférieur au surnaturel. » *Instr. pastorale*, n. 3, t. II, p. 289. « Cette affection mercenaire, sans entrer ni influer positivement dans ces actes surnaturels, diminue la perfection de la volonté, » n. 6. « Les justes mercenaires, dont parlent les Pères, ont deux espérances : la surnaturelle, sans laquelle ils ne seraient pas justes; et la naturelle, qui les rend encore mercenaires, lorsqu'elle agit fréquemment en eux, au lieu qu'elle n'agit plus d'ordinaire dans les justes parfaits, que les Pères nomment *les enfants*, » n. 30, p. 304. Fénelon pensait ainsi tout concilier : d'une part, laisser au commun des fidèles le motif intéressé, puisqu'il est légitime et nécessaire pour les soutenir; de l'autre, éliminer de chez les parfaits la tendance intéressée, élimination plus acceptable dès lors qu'il s'agit d'un acte libre, sur lequel la volonté a prise, et d'un acte naturel qui ne tombe pas sous le précepte divin de l'espérance surnaturelle.

Inconvénients du 4e système. — *a*) Par le fait qu'il enlève à l'espérance surnaturelle toute recherche de l'intérêt propre, même réglée et légitime, il attaque la notion commune de l'espérance théologale, telle que l'ont donnée saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas, saint François de Sales et les théologiens, comme le montre, au long, Bossuet dans sa *Préface sur l'instruction pastorale donnée à Cambrai*, *Œuvres*, t. XIX. — *b*) Par ce nouveau système, Fénelon se prive d'une explication et d'une atténuation qui lui avait souvent servi de réponse aux critiques. Je ne dispense pas les parfaits, disait-il, de *tout* acte d'espérance intéressée, je parle d'un état de pur amour qui soit « habituel, mais *non variable* », qui admette des exceptions au désintéressement absolu, surtout dans certaines tentations où il est bon de recourir au motif intéressé de l'espérance et de la crainte. Fort bien, mais maintenant que l'acte intéressé est devenu purement naturel, qu'il n'accomplit pas le précepte de l'espérance et reste en dehors de tout mérite, pourquoi les parfaits s'y croiraient-ils obligés, pourquoi ne chercheraient-ils pas à l'éliminer absolument, et à se fixer dans un état *invariable* de pur amour?

c) Ce quatrième système ressemble au premier en ce qu'il admet deux espérances. Voir col. 665. Mais s'il évite certains inconvénients du premier, c'est pour tomber dans un pire, dans un rigorisme d'autant plus fâcheux qu'il atteint non seulement les parfaits, mais encore tous les fidèles. Tandis que le premier système admettait deux espérances *surnaturelles* et conduisant au salut, l'une désintéressée à l'usage des parfaits, l'autre intéressée à l'usage du commun des fidèles, qui pouvaient ainsi plus facilement accomplir le précepte divin et produire l'acte surnaturel d'espérance, nécessaire à la justification et au salut, le quatrième relègue l'espérance intéressée parmi les actes *purement naturels*, qui ne peuvent servir ni de mérite pour le juste, ni de disposition à la justification pour le pécheur. Il faudra donc que tous les pecheurs, au tribunal de la pénitence, quand ils voudront joindre à l'attrition cette *spes veniæ* que demande le concile de Trente, passent par une espérance *désintéressée* qui leur est bien plus difficile et qui leur enlève ainsi le bénéfice de l'attrition. Voir Attrition. Quant aux justes ordinaires, qui espèrent la béatitude dans leur propre intérêt et non pour la gloire de Dieu, comme il arrive parmi les chrétiens, ils n'auront, par un tel acte, aucun mérite pour le ciel. C'est restreindre beaucoup la possibilité du mérite et même du salut, pour le commun des fidèles. Un théologien a-t-il le droit de faire de telles restrictions en vertu de sa propre autorité?

Ici, Fénelon tâche de renforcer son autorité par celle des Pères. Ce n'est pas qu'il puisse trouver expressément chez l'un d'eux son « amour naturel »; mais il tâche de montrer qu'ils ont *dû* avoir cette idée. Le point de départ de son raisonnement, c'est la doctrine des grands docteurs cappadociens, suivie par d'autres Pères, « sur les esclaves, les mercenaires et les fils ». Voir col. 649. Fénelon cherche à prouver que ces Pères ont voulu, comme lui, éliminer de la catégorie la plus parfaite (les « fils ») cet « amour naturel » dont, par suite, ils admettent ailleurs l'existence. Et la preuve, c'est qu'ils n'ont pu vouloir éliminer autre chose. Citons un ou deux exemples de ce raisonnement vingt fois répété : ce qui est exclu par les Pères « comme une imperfection, ne peut venir de la grâce et du Saint-Esprit : donc il est naturel. » *Instruct. pastorale*, n. 41, t. II, p. 313. C'est supposer faussement qu'il ne peut y avoir d'acte surnaturel imparfait, que la grâce ne peut rien faire d'imparfait; ce que Bossuet réfute ainsi : « Si ce qui *vient de la grâce n'a rien d'imparfait*, donc la crainte de la peine n'est pas imparfaite, ou la grâce ne la fait pas. Si *l'attachement qu'on exclut à titre d'imperfection n'est pas du Saint-Esprit*, donc cette crainte, que l'on bannit quand on est parfait, I Joa., IV, 18, ne vient pas de son impulsion, contre la définition expresse du concile de Trente (voir col. 608); donc la grâce ne fait pas les commencements à cause qu'ils sont imparfaits, et il n'est plus de la foi qu'elle fait tout jusqu'à la première pensée...; donc, tout ce qui se dissipe comme imparfait dans la perfection de la vie future, I Cor., XIII, 10, n'est pas de Dieu (surnaturellement) : la foi n'en est pas, non plus que l'espérance. On oublie jusqu'aux premiers principes de la théologie. » *Préface sur l'instruction pastorale*, n. 74, t. XIX, p. 239. — Fénelon disait encore : « En quoi consiste cette affection imparfaite et retranchée (par les Pères)? Encore une fois, ce ne peut être l'espérance surnaturelle... Ce ne peut point aussi être la fréquence des actes d'espérance; car le fréquent exercice d'une vertu théologale ne peut jamais être une imperfection... Ce qui est retranché ne peut donc être qu'un désir naturel, humain et délibéré de la béatitude, qu'une affection mercenaire ou intéressée, qui loin d'entrer dans l'act d'espérance surnaturelle, et de lui être essentielle, ne fait au contraire qu'en diminuer la perfection dans une

âme. » *Instr. pastor.*, n. 23, t. II, p. 301. Bossuet répond : « *Le fréquent exercice d'une vertu théologale*, qui, de sa nature, est imparfaite, peut bien être *une imperfection*, en ce qu'elle occupe la place de la plus parfaite vertu, qui est la charité... Nous pourrions dire sans crainte que c'est une perfection d'exercer plutôt et plus souvent la charité que l'espérance, et que c'est une imperfection d'exercer plutôt et plus souvent l'espérance seule que la charité. » *Loc. cit.*, n. 84, p. 248. Et c'est bien ainsi, par la prédominance de tel ou tel acte surnaturel dans la vie, que les Pères ont dû distinguer les « mercenaires » des « vrais fils ». Voir col. 650. La vertu infuse d'espérance étant plus imparfaite, on peut sans faire injure aux dons de Dieu restreindre son activité pour laisser dominer la charité, en attendant qu'au ciel la première disparaisse tout à fait devant la seconde. Ainsi, à l'image de la vie naturelle, la vie surnaturelle a son développement et sa variété dans les divers sujets, et une fonction d'ordre inférieur est relativement sacrifiée parfois à une fonction d'ordre supérieur. — Fénelon objectera que la charité est une amitié avec Dieu, et que, d'après saint Thomas, l'amitié augmente plutôt l'espérance, *de amicis maxime speramus. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. XVII, a. 8; cf. *Instruct. pastor.*, n. 3, p. 288. Mais saint Thomas ne peut vouloir dire que l'amitié, essentiellement désintéressée d'après lui (voir col. 623), multiplie entre amis les actes intéressés, parmi lesquels il range l'espérance dans cet article même que l'on objecte. Il veut dire seulement que, lorsqu'il nous arrive d'espérer d'un ami un service utile pour nous, nous l'espérons *avec une bien plus grande confiance* de lui que d'un autre, un ami ne refusant rien à son ami. C'est en ce sens que notre amitié envers Dieu, au dire du saint docteur, rend notre espérance en lui plus parfaite; ce n'est pas qu'elle en rende nécessairement les actes *plus fréquents*.

Par cette analyse, on voit aussi que Fénelon, du moins sur la question de l'espérance, n'a pu arriver, malgré ses recherches théologiques en tout sens et son génie si fertile et si souple, à justifier son livre, ce qui est pour la condamnation romaine une éclatante justification.

6° *XVIIIe siècle.* — Si cette controverse célèbre, grâce au jugement qui l'a suivie, a mis en lumière, entre autres choses, la nature et la nécessité de l'espérance, elle a donné occasion, chez certains théologiens et pour un temps, à une réaction exagérée contre le quiétisme, ce qui les a amenés à sacrifier la charité à l'espérance, l'amour désintéressé à l'amour intéressé, conformément d'ailleurs à certaines idées philosophiques en vogue au XVIIIe siècle. Quelques-uns ont pris à tort la condamnation de Fénelon comme si elle impliquait la canonisation des idées de Bossuet sur la tendance perpétuelle au bonheur, et sur la recherche de son propre intérêt, fournissant à tout acte de charité un motif secondaire. Ainsi, en Allemagne, Eusèbe Amort conclut avec Bossuet : *In omni vero actu caritatis includitur etiam amor concupiscentiæ.* Dans *Theologia eclectica*, tr. *De caritate*, q. II; et dans *Idea divini amoris*, Ratisbonne, 1739, p. 5. En France, le P. de Caussade, S. J., se croit obligé, par le goût du temps, à partir de la « doctrine de M. de Meaux », et pour défendre l'amour désintéressé, passe par le système de Bossuet sur l'acte de charité. *Instructions spirituelles en forme de dialogue sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. de Meaux*, Perpignan, 1741, p. 133-138. Cf. Brémond, *Apologie pour Fénelon*, p. 437-441, 450, 451.

D'autres vont plus loin que Bossuet, et réduisent simplement la charité à cet amour de convoitise qui caractérise l'espérance; c'est détruire la distinction que nous avons mise avec saint Thomas entre les deux vertus, col. 624 sq. Ainsi, en Belgique, Henri de Saint-Ignace, dans un livre d'ailleurs mis à l'index : « Certains mystiques, dit-il, et avec eux les quiétistes et beaucoup de scolastiques, appellent *amour d'espérance*, l'amour de Dieu, considéré comme notre souverain bien, amour moins parfait (pensent-ils) que l'amour de Dieu, considéré en lui-même comme souverainement bon et parfait, et seul ce second amour est appelé par eux *amour de charité*. Ils mettent donc la perfection de l'amour en ce que Dieu soit aimé comme parfait en soi, sans retour sur nous-mêmes. Mais l'amour de Dieu comme notre bien, est un vrai amour de charité... Et il faut l'admettre, si l'on veut détruire radicalement le quiétisme et le semi-quiétisme. » *Ethica amoris*, Liége, 1709, t. II, p. 216. Dans ce qui suit, il attaque saint François de Sales.

En Italie, Boigeni, S. J., après la suppression de son ordre, reprend la même idée, sous l'influence de préoccupations anti-jansénistes; il attaque la possibilité d'un acte désintéressé dans l'homme, et fait de la charité « un amour de concupiscence ». *Della carità*, Rome, 1788, t. I, p. 3. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2220. En France, au même temps, le P. Grou, ancien jésuite, signale des interprétations exagérées de la condamnation de Fénelon. « Comme ce sujet, le plus relevé de toute la vie intérieure, a fait beaucoup de bruit vers le commencement de ce siècle, et que d'une condamnation très juste, beaucoup de gens ont pris occasion de se prévenir contre des choses entendues de peu de personnes, j'ai cru devoir m'en expliquer en peu de mots. » *Maximes spirituelles*, 23e maxime, Paris, 1789, p. 382. Cf. *Études* du 20 mai 1911, p. 489-492.

Il serait curieux, d'autre part, de suivre le quiétisme se survivant au XVIIIe siècle, dans des milieux qui échappent plus ou moins à l'influence de l'Église. M. Jules Lemaître le signale dans Mme de Warens et dans J.-J. Rousseau. *Fénelon*, 9e conférence, 12e édit., p. 270. On le retrouverait alors dans certaines sectes méthodistes, où les livres de Mme Guyon sont encore en honneur aujourd'hui.

7° *XIXe siècle; attaques du rationalisme et du kantisme contre l'espérance chrétienne et son caractère intéressé.* — A la suite de Port-Royal et surtout de Kant, le rationalisme moderne a d'ordinaire proclamé, en morale, un désintéressement exagéré; en France, ces idées ont été vulgarisées par l'enseignement universitaire. Un exemple : « La loi morale, dit Paul Janet, a ce caractère de demander à être accomplie par respect pour elle-même, et c'est là ce que l'on appelle le devoir. Toute autre raison d'accomplir la loi, hors celle-là, est une manière de violer la loi... On dira que sans récompenses et peines, la loi sera inefficace. Je réponds : elle sera ce qu'elle sera : mais si, pour la rendre efficace, vous en détruisez l'essence, vous la rendez bien plus inefficace car vous la rendez nulle. » *Éléments de morale*, rédigés conformément aux programmes officiels de 1882, Paris, 1882, p. 147. Depuis lors nous avons fait du chemin, l'impératif catégorique de Kant ne satisfait plus les esprits, on en est à chercher une morale pour les écoles, et on la cherchera longtemps. Mais l'objection reste : la morale chrétienne a pour but le plaisir et l'intérêt; c'est une forme raffinée de l'épicurisme, c'est une morale d'usurier, c'est un marché avec Dieu, où l'on échange les actes de vertu contre bonne récompense. Dans cette objection, il y a, d'abord, ignorance de ce qu'enseigne réellement la doctrine catholique, ensuite, ignorance de la nature humaine.

1. *On prête à la doctrine catholique ce qu'elle ne dit pas.* — *a) La doctrine catholique ne soutient pas la morale du plaisir.* — Au contraire, elle proclame l'immoralité d'un homme qui ferait du plaisir en général

l'unique fin de son existence, lors même que parmi les plaisirs il choisirait le plus pur, celui qui naît de la possession de Dieu, d'autant plus que ce serait faire de Dieu un pur moyen. « L'âme qui n'aimerait Dieu que pour l'amour d'elle-même, *établissant la fin* de l'amour qu'elle porte à Dieu *en sa propre commodité*, hélas! elle commettrait un extrême sacrilège. » S. François de Sales, *loc. cit.* Si le bonheur (*béatitude*) est par les théologiens souvent appelé fin dernière, cela ne fait pas que le plaisir soit la fin dernière de l'homme, car le plaisir n'est pas toute la béatitude, ni son élément principal. La béatitude, que désire l'espérance chrétienne, se compose indivisiblement de Dieu lui-même (« béatitude objective »), et de la possession de Dieu (« béatitude formelle ») ou subjective. Et cette béatitude subjective elle-même ne peut se réduire au plaisir; c'est avant tout le suprême développement de l'homme dans sa nature spirituelle, par la vision intuitive de Dieu, par la perfection de l'amour de Dieu, par l'heureuse impuissance de pécher désormais; c'est, par manière de complément secondaire, le plaisir qui résulte de cet état et de ces opérations si parfaites; car tout plaisir n'est pas mauvais; d'un objet honnête résulte un plaisir honnête. Mais le plaisir, même honnête, n'est pas ce que l'espérance chrétienne désire par-dessus tout : de même que dans l'ordre naturel des choses le plaisir n'est qu'une conséquence de la perfection de l'action et de la perfection de l'agent, de même, dans notre désir de la béatitude formelle, nous désirons principalement la perfection surnaturelle de notre être et de ses opérations, et par voie de conséquence le plaisir qui en suivra. Nous désirons le plaisir avec le reste, mais nous ne faisons pas du plaisir le motif calculé de désirer le reste. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Iª IIæ, q. II, a. 6; q. IV, a. 1, 2. Quant au sentiment de plaisir qui souvent accompagne et facilite nos actes, s'il n'entre pas dans un calcul, il n'altère pas le motif de l'acte libre.

b) La doctrine catholique ne soutient donc pas la morale de l'intérêt ou morale utilitaire, qui remplaçant la recherche plus spontanée du plaisir par un savant calcul des plaisirs et des peines, au fond ne diffère pas de la morale du plaisir, puisqu'elle le conserve comme fin dernière et ne fait que mieux calculer les moyens. Le but suprême de la vie poursuivi par l'utilitarisme, suivant la formule de Bentham, son chef, c'est « le maximum de plaisir avec le minimum de douleur; » pour y arriver la vertu est recommandée, mais prise comme un pur moyen, et subordonnée à une fin indigne d'elle, d'autant plus que le plaisir cherché par les utilitaires n'est pas celui du ciel, mais celui de la terre. La théologie catholique, au contraire, sans compter qu'elle n'admet pas un plaisir quelconque, ne fait pas de la vertu un pur moyen d'arriver au ciel et reconnaît qu'on peut l'aimer pour elle-même; suivant le style des anciens, elle n'en fait pas seulement un bien utile, mais un bien honnête. *Quædam*, dit saint Thomas en parlant des vertus, *appetuntur et propter se, in quantum habent in seipsis aliquam rationem bonitatis, etiamsi nihil aliud boni per ea nobis accideret; et tamen sunt appetibilia propter aliud in quantum scilicet perducunt nos in aliquod bonum perfectius... Et hoc sufficit ad rationem honesti. Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CXLV, a. 1, ad 1um. Ainsi pour nous, autant que pour les rationalistes et les kantistes, le bien est bien indépendamment de toutes ses conséquences agréables ou désagréables. Une action n'est pas bonne uniquement parce qu'elle est récompensée, mais récompensée parce qu'elle est bonne, c'est-à-dire honnête et vertueuse.

c) La doctrine catholique n'oblige pas à faire toutes ses actions en vue de la récompense céleste. — Nous l'avons déjà constaté pour l'acte de charité théologale où l'on s'oublie pour Dieu. Quant aux vertus morales puisqu'elles sont aimables *pour elles-mêmes*, comme vient de nous le dire saint Thomas, la théologie catholique admet qu'on puisse agir souvent par amour de la vertu, du bien moral, sans porter plus loin son regard, sans songer à la récompense, que d'ailleurs on mérite très bien sans y penser. Je paie mes dettes par honnêteté, par probité, par respect des droits d'autrui, sans autre motif présent à ma pensée : c'est un acte de justice, qui est certainement bon devant Dieu, et peut même être le fruit d'une vertu surnaturelle. La doctrine catholique ne dit pas que dans tous nos actes libres nous devions considérer comme fin notre bonheur. Voir *Études* du 20 mai 1911, p. 486 sq. Par là encore, l'eudémonisme, tel que l'entend l'Église, en laissant une place au désintéressement, diffère de la morale du plaisir et de l'intérêt.

2. *On méconnaît la nature humaine.* — La tendance au bonheur, bien qu'elle n'apparaisse pas dans tous nos actes, est pour l'humanité un ressort puissant, naturel et nécessaire : de là, l'inanité de tous les systèmes de morale qui ne font pas au bonheur sa part. Le kantisme, par exemple, nous impose l'impératif du devoir, tombé on ne sait d'où, peut-être simple préjugé subjectif, et commande des vertus pénibles, sans concilier ces sacrifices avec la tendance au bonheur que l'homme pourtant constate en lui et dont il aperçoit la légitimité. Sans cette conciliation, le devoir ne restera-t-il pas un pur problème? Et les passions, qui ont hâte de s'en affranchir, ne s'autoriseront-elles pas de cette antinomie troublante du devoir et du bonheur? L'impératif catégorique, demandant un impossible, un illégitime abandon du bonheur a-t-il vraiment force de loi? Et ne devrait-on pas consulter les possibilités et les tendances de la nature humaine, quand on veut lui fabriquer une morale? C'est ce qu'avoue Paul Janet lui-même, que nous citions tout à l'heure : « Il s'agit, en morale, de l'homme réel et non d'un homme fictif et imaginaire. On ne peut imposer à un être une loi qui ne serait pas conforme à sa nature : ce qui *doit être* doit avoir une certaine proportion avec ce qui *peut être*. L'homme n'est ni ange ni bête, a dit Pascal; et souvent qui veut faire l'ange fait la bête. » *Loc. cit.*, p. 7. Les anges de Kant ne volent que d'une aile; lui-même en gémit, et va jusqu'à dire qu'il n'a peut-être pas existé une seule bonne action depuis le commencement du monde, bonne suivant la formule de son système.

Remarquons, en finissant, que ce système de Kant suppose nécessairement la réfutation de la morale du bonheur, de l'eudémonisme péripatéticien, et *qu'il ne l'a pas réfutée* au jugement d'un historien de la philosophie tel qu'Ueberweg. *Geschichte*, 9e édit., p. 349. Voir Aug. Valensin et les auteurs qu'il cite, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, art. *Criticisme kantien*, col. 755.

L'Église catholique, elle, a proclamé au concile de Trente et dans la condamnation de Jansénius, ce grand principe : « Dieu n'ordonne pas l'impossible. » Denzinger, n. 804 (686), 1092 (966). Et pour que la loi morale soit possible et pratique, elle tient compte de la tendance au bonheur, et rattache la béatitude future à l'observation de la loi. Si l'homme peut agir parfois par pur amour de la vertu sans motif ultérieur, il faut aussi qu'il pratique les vertus en vue de la récompense céleste. Et il n'y a rien en cela qui dégrade les actes de vertu. Qu'est-ce que la vertu, la pratique du devoir? C'est la réalisation bien imparfaite, bien passagère, de l'ordre moral en moi. Si j'aime vraiment cet ordre, je ne puis m'arrêter toujours à son ébauche, je dois aspirer à sa réalisation plus parfaite. Or, la béatitude, telle que la propose la

doctrine catholique, c'est avant tout, comme nous le disions, la perfection morale de l'homme réalisée d'une manière suréminente, continue, éternelle; c'est ce règne de la justice, dont parlait Kant lui-même. Subordonner les actes de vertu à la béatitude, c'est donc subordonner le moins au plus, la perfection commencée à la perfection accomplie, ce qui est dans l'ordre. Les partisans de l'immanence ne peuvent se plaindre de l'eudémonisme ainsi entendu : quoi de plus immanent, de moins étranger à l'homme, que le suprême développement de son être? Les rationalistes qui fondent la vie morale de l'homme sur le respect de sa propre personne ne peuvent se plaindre d'une doctrine qui prend pour but de la vie la dignité de la personne humaine portée un jour au plus haut degré de son évolution. Ainsi la doctrine catholique contient en elle cette vérité dont quelques rayons brillent à travers les systèmes.

X. Nécessité de l'espérance. — 1° *Nécessité de moyen.* — L'acte d'espérance est une disposition absolument nécessaire à la justification de l'adulte. Le concile de Trente exige l' « espérance du pardon » pour que le sacrement avec l'attrition puisse purifier le pécheur. Voir col. 608. La charité parfaite, qui peut justifier en dehors du sacrement, présuppose l'espérance comme disposition. Voir col. 608.

2° *Nécessité de précepte.* — Le précepte divin de l'espérance ne nous oblige évidemment pas à faire à chaque instant des actes de cette vertu; les préceptes positifs n'obligent pas *pro semper*. La difficulté est donc de préciser cette obligation autant qu'on le peut.

1. Y a-t-il certains moments déterminés de la vie où l'obligation soit urgente? Pour les trois vertus théologales ensemble, la théologie morale examine deux moments déterminés : début de la vie morale, article de la mort. Cette question ayant été déjà traitée à propos de la charité avec d'abondantes références, nous n'y reviendrons pas. Voir Charité, t. II, col. 2253 sq.

2. En dehors de ces deux époques extrêmes de la vie morale, le précepte divin de l'espérance oblige-t-il directement au moins *quelquefois* pendant la vie, et peut-on fixer un minimum? La réponse est à peu près la même que pour l'acte de charité. Voir Charité, t. II, col. 2255.

Toutefois, quand il s'agit de l'espérance, en la disant obligatoire on ne veut pas dire qu'il faille absolument en faire un acte explicite et formel. Il y a un acte parfait d'espérance théologale contenu au moins implicitement dans toute prière par laquelle nous demandons à Dieu avec confiance, pour nous et dans notre intérêt, la vie éternelle et le secours de la grâce pour y arriver; et l'on sait que la prière, dont la confiance est une condition essentielle, est regardée elle-même par la doctrine catholique comme nécessaire et non moins obligatoire que l'espérance. Voir Prière. Il suffira donc d'accomplir le précepte de la prière pour satisfaire en même temps à celui de l'espérance.

I. L'espérance d'après la bible. — Voir P. Renard, art. *Espérance*, dans le *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, t. II, col. 1965; Kaulen, art. *Hoffnung*, dans le *Kirchenlexikon* de Wetzer et Welte, 2e édit., t. VI, p. 148 sq. — *Auteurs protestants :* I. S. Banks, art. *Hope*, dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings, t. II, p. 413; C. Grierson, art. *Hope*, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels* de Hastings, t. I, p. 747; Buchrucker, art. *Hoffnung*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie* de Herzog-Hauck, t. VIII, p. 233; Jean Monod, art. *Espérance*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses* de Lichtenberger, t. IV, p. 537 sq.

II. Pères de l'Église. — Cités col. 607-608, 649-651. Cf. Suicer, *Thesaurus e Patribus græcis...*, 3e édit., Utrecht, 1746, art. Ἐλπίς, t. I, col. 1094.

III. Théologiens. — Hugues de Saint-Victor ou un disciple d'Abélard (voir Abélard, t. I, col. 53), *Summa Sententiarum*, tr. I, c. II, *P. L.*, t. clxxvi, col. 43-44 (source du Lombard); Pierre Lombard, *Sent.*, l. III, dist. XXVI, *P. L.*, t. cxcii, col. 811-812; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XL; IIa IIæ, q. XVII-XXII; *Quæst. disp., De virtutibus*, q. IV, *De spe;* S. Bonaventure, *In IV Sent.*, l. III, dist. XXVI, Quaracchi, 1887, t. III, p. 553 sq. — Les autres commentateurs du Lombard sur le même endroit des Sentences, surtout Scot, Paris, 1894, t. XV, p. 320 sq.; Durand de Saint-Pourçain, Capréolus, Denys le Chartreux, col. 656-657. — Les commentateurs de la *Somme* de S. Thomas, surtout *In IIam IIæ*, q. XVII sq., particulièrement : chez les dominicains Cajetan, dans leur édition de saint Thomas en cours de publication, Rome, 1895, t. VIII, p. 125 sq.; Bañez, *In IIam IIæ*, Douai, 1615, p. 307 sq.; Jean de Saint-Thomas, Billuart, voir col. 634. Chez les carmes : les Salmanticenses, Paris, 1879, t. XI, p. 440. Chez les docteurs de Sorbonne : Ysambert, Grandin, voir col. 641. Chez les jésuites : Suarez, *In IIam IIæ*, tr. *De spe*, Paris, 1858, t. XII, p. 597 sq.; Tanner, *Theol. scholast.*, Ingolstadt, 1627, t. III, p. 537; Coninck, Arriaga, Oviedo, voir col. 641; Ripalda, Pallavicini, Haunold, Platel, Viva et autres, voir col. 639 sq. — Les commentateurs franciscains de Scot, surtout Lychetus et Poncius dans la nouvelle édit. de Scot, *loc. cit.*, et plus tard Mastrius, Frassen, voir col. 641. — *Théologiens plus récents :* Perrone, *De virtutibus fidei, spei et caritatis*, part. II, Turin, 1867, p. 155 sq.; Mazzella, *De virtutibus infusis*, Rome, 1879, p. 611 sq.; Jules Didiot, *Morale surnaturelle spéciale, Vertus théologales*, c. II, Paris et Lille, 1897, p. 279 sq.; Lahousse, *De virt. theologicis*, disp. III, Bruges, 1900, p. 337 sq.; Billot, *De virt. infusis*, Rome, 1901, p. 345 sq.; Schiffini, *De virt. infusis*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 349 sq.; C. Pesch, *Prælectiones dogmaticæ*, 3e édit., t. VIII, tr. III, Fribourg-en-Brisgau, 1910, p. 220 sq. Les auteurs de théologie morale, à la suite de S. Alphonse de Liguori, *Theologia moralis*, l. II, tr. II, Rome, 1905, t. I, p. 313-314.

IV. Auteurs mystiques ou ascétiques. — S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, l. II, c. XV-XVII, *Œuvres*, Annecy, 1894, t. IV, p. 136 sq.; Philippe de la Sainte-Trinité, carme, *Summa theologiæ mysticæ*, part. I, tr. II, disc. III, a. 8-10; part. III, tr. II, disc. I, a. 2, Lyon, 1656, p. 101 sq., 372, 373; Massoulié, O. P., *Traité de l'amour de Dieu* (apologie de l'amour intéressé et de l'espérance contre le quiétisme et le semi-quiétisme, Bruxelles, 1886, surtout p. 91-176; Vincent Calatayud, de l'Oratoire de S. Philippe, *Divus Thomas... tenebras, mysticam theologiam obscurare molientes, angelice dissipans*, Valence, 1732, t. IV, surtout p. 78-92, 644-672; t. V, p. 163-174, 314-317; le cardinal Gennari, *Del falso misticismo* (Molinos et Fénelon), 2e édit., Rome, 1907.

S. Harent.

ESPRIT-SAINT. Nous étudierons successivement : 1° sa divinité; 2° sa procession du Père et du Fils.

I. ESPRIT-SAINT. SA DIVINITÉ. — I. D'après l'Écriture. II. D'après les Pères. III. D'après les conciles. IV. D'après les théologiens.

I. D'après l'Écriture. — 1° *Divers sens du mot « esprit ».* — Le mot *esprit, spiritus*, πνεῦμα, רוּחַ, offre plusieurs sens que nous trouvons énumérés dans le *Liber de definitionibus*, classé parmi les œuvres apocryphes de saint Athanase, et dans le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène. D'après le premier écrit, le mot πνεῦμα peut s'entendre de l'âme, des anges, du vent, et aussi de l'intelligence humaine. *P. G.*, t. XXVIII, col. 536. D'après saint Jean Damascène, πνεῦμα désigne d'abord le Saint-Esprit; il indique aussi les puissances du Saint-Esprit, le bon ange, le démon, l'âme, l'intelligence, le vent, l'air. *De fide orthodoxa*, l. I, c. XIII, *P. G.*, t. XCIV, col. 857-859.

L'auteur du *Liber de definitionibus* fait dériver le mot grec πνεῦμα de πᾶν νεῦμα, toute sorte de mouvement, tout ce qui s'agite et se meut, *P. G.*, t. XXVIII, col. 536, et puisque la troisième personne de la sainte Trinité pousse la volonté de l'homme, sonde ses secrètes pensées, est la source des mouvements de la vie

surnaturelle, elle mérite la dénomination de Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 784. Mais, d'après la juste remarque de Suicer, *Thesaurus*. t. II, col. 764, cette étymologie exprime plutôt une allusion, une adaptation au Saint-Esprit, que la racine d'où dérive le mot πνεῦμα. Celui-ci est un dérivé du verbe πνέω: il s'ensuit donc que sa signification vulgaire et primitive, soit chez les auteurs classiques, soit chez les auteurs inspirés, est souffle, vent. P. de Régnon, t. III, p. 226; Lechler, t. I, p. 91; Nösgen, t. I, p. 17.

Cette signification de vent est attribuée au mot πνεῦμα dans plusieurs textes de l'Écriture sainte; selon Théodoret, *Quæst. in Gen.*, q. VIII, *P. G.*, t. LXXX, col. 89, il a ce sens même dans le fameux texte de la Genèse, I, 2; cf. pseudo-Athanase, *Quæst. XLVIII in V. T.*, *P. G.*, t. XXVIII, col. 729, et d'après saint Jean Chrysostome, il en est de même dans le texte de saint Jean, III, 8. *In Joa.*, homil. XXVI, *P. G.*, t. LIX, col. 152; *In Epist. I ad Cor.*, c. XXIX, *P. G.*, t. LXI, col. 246. Voir aussi Job, I, 19; Is., XXVII, 8. Dieu est appelé par Amos κτιζῶν πνεῦμα, créateur des vents, IV, 13. Le mot πνεῦμα désigne aussi le souffle de la personne vivante, en particulier le souffle de la bouche de Dieu, Ps. XXXIII, 6; Dieu extermine l'impie par le souffle de sa bouche. II Thess., II, 8.

De ce sens primitif, le mot πνεῦμα a passé à la désignation des forces spirituelles et des substances immatérielles. Nous le trouvons tout d'abord employé dans le sens de principe de la vie commune à tous les êtres animés, principe général, distinct du principe de la vie spécifique de l'homme, l'âme, ψυχή. Le déluge détruit toute chair ayant le souffle de la vie. Gen., VI, 17; VII, 15. Il exprime tout ce qui est opposé à la matière : celle-ci est inerte, tandis que l'esprit est la source de la vie. Gen., VI, 3; Trochon, *Introduction générale à l'Écriture sainte*, Paris, 1894, t. II, p. 678.

Il désigne l'âme humaine, qui vivifie le corps, Gen., VI, 3; de Hummelauer, *Commentarius in Genesim*, Paris, 1895, p. 215; ou l'âme séparée du corps, Heb., XII, 23; la partie rationnelle de la nature humaine, la pensée qui s'élève à la connaissance des choses divines et éternelles, Heb., IV, 12; les tendances, les inclinations, les passions, les affections de notre nature, nos sentiments. C'est ainsi que les hommes ont l'esprit de colère, Job, IV, 9; l'esprit de sagesse, Exod., XXVIII, 3; l'esprit d'intelligence et de savoir, Exod., XXXI, 3; l'esprit de jalousie. Num., V, 14; Eccle., VII, 9.

Le sens de πνεῦμα ne reste pas enfermé dans les limites de l'ordre naturel. Il désigne le monde angélique, le règne des esprits créés par Dieu pour remplir ses volontés. Dieu est appelé le Dieu des esprits, Num., XVI, 22; de Hummelauer, *Commentarius in Numeros*, Paris, 1899, p. 135-136; il fit les anges « des esprits », en leur donnant la nature immatérielle. Ps. CIII, 4. Le mot « esprits » désigne les anges bons et le sanges mauvais, Jud., IX, 23; de Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum*, Paris, 1888, p. 190; un fantôme, un revenant. Luc., XXIV, 37.

Appliqué à Dieu, il désigne l'être de Dieu, l'acte très pur de son existence, et il établit une antithèse entre l'être divin et la matière. Dieu est esprit, Is., IV, 24; les attributs divins, la toute-puissance, Luc., I, 35; sa sagesse et sa beauté, Job, XXVI, 13; de Hummelauer, *Commentarius in libros Judicum*, p. 78; l'action de Dieu sur l'homme, action qui est la source de l'esprit prophétique, Ezech., XXXVI, 26; l'inspiration divine. Ezech., XIII, 12-14.

En résumé, le mot esprit a : 1° un sens physique qui exprime des phénomènes naturels; 2° un sens physiologique, qui désigne la vie et ses manifestations; 3° un sens psychologique, qui exprime l'âme humaine, ses puissances, ses affections, sa vie; 4° un sens préternaturel pour désigner le monde visible et les êtres qui en font partie; 5° un sens surnaturel pour énoncer l'être de Dieu, sa vie, ses attributs, son action sur l'âme humaine. Cette variété de significations, observe le P. de Régnon, devait nécessairement causer bien des embarras aux docteurs de l'Église dans leurs discussions avec les hérétiques. Car, d'un côté, ils devaient légitimer l'emploi qu'ils faisaient de certains textes scripturaires pour montrer la divinité du Saint-Esprit, et, d'un autre côté, ils avaient à écarter les textes qui avaient rapport à quelque créature, t. III, p. 288.

Toutefois le mot esprit, dans la sainte Écriture, a une autre signification, à laquelle, remarque Didyme d'Alexandrie, on n'arrive pas au moyen de la philosophie. *Liber de Spiritu Sancto*, n. 2, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1033-1034. On y trouve mentionné souvent l'esprit de Dieu : רוּחַ אֱלֹהִים; l'esprit du Seigneur : יְהוָה רוּחַ; l'esprit saint : רוּחַ קָדְשׁ. Faut-il entendre ces expressions dans un sens absolument allégorique, dans le sens de manifestations de la grâce et puissance de Dieu, ce qui, parfois, n'est pas contraire à la vérité? Berti, *De theologicis disciplinis*, t. VII, c. XIV, Bassano, 1792, t. II, p. 50. Ou même faut-il y voir la dénomination d'une personne réelle, qui participe à l'être et à la vie de Dieu? Didyme, *op. cit.*, n. 4, col. 1035. La tradition des Pères et la théologie chrétienne sont unanimes à reconnaître que l'Ancien et le Nouveau Testament, le premier par des allusions voilées, le second par des assertions explicites, affirment l'existence d'une personne distincte, de la très sainte Trinité, et que cette personne est désignée le plus souvent par la dénomination de Saint-Esprit.

Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, t. II, col. 763-780; Schenkel, *Bibel-Lexikon*, Leipzig, 1869, p. 367-369; Grimm, *Lexicon græco-latinum in libros Novi Testamenti*, Leipzig, 1879, p. 361; Cremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität*, Gotha, 1895, p. 829-847; P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, t. III, p. 287-302; Lechler, *Die biblische Lehre von heiligen Geiste*, Gutersloh, 1899, t. I; Nösgen, *Der heilige Geist, sein Wesen, und die Art seines Wirkens*, Berlin, 1905, t. I; Brown, *A hebrew and english lexicon of the Old Testament*, Oxford, 1906, p. 224-226; Hagen, *Lexicon biblicum*, Paris, 1911, t. III, p. 1056-1060.

2° *Le Saint-Esprit dans l'Ancien Testament.* — 1. *Remarques préliminaires.* — Avant d'aborder la doctrine de l'Ancien Testament sur la réalité, la divinité et la personnalité du Saint-Esprit, il est utile de remarquer : *a*) que le Vieux Testament est une préparation à la révélation pleine et entière du Nouveau. Il ne faut donc pas s'étonner de ce que l'énonciation des mystères touchant la vie intime de Dieu n'y soit pas précise et n'y soit pas clairement développée. Aux justes et aux prophètes de l'ancienne loi, Dieu parle par figures et en énigmes. Par leur entremise il donne au peuple juif la préface du livre de la révélation chrétienne. La plénitude des temps n'était pas arrivée pour que fût donnée une connaissance plus approfondie des mystères de Dieu, Gal., IV, 3, et en particulier, au sujet du Saint-Esprit, l'Ancien Testament est réellement un livre couvert d'un voile. II Cor., III, 14. Voir Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1880, t. II, p. 532; Franzelin, *Tractatus de Deo trino*, Rome, 1895, p. 97-98.

b) Il est avéré aussi que l'Ancien Testament est bien plus clair et explicite à l'égard du Fils qu'à l'égard du Saint-Esprit. C'est pour cela que les théologiens qui traitent du Saint-Esprit, ou bien passent sous silence, comme dépourvus d'autorité, les témoignages de l'Ancien Testament, ou bien ne leur donnent qu'une importance secondaire. « La raison, dit Scheeben, pour laquelle la personne du Fils ressort aussi

distinctement, c'est que l'Ancien Testament tout entier n'était qu'une préparation, une annonce de la mission et de la manifestation du Fils dans l'incarnation; la personne du Saint-Esprit, au contraire, se montre moins visiblement, parce que sa mission et sa manifestation supposent celle du Fils, et que leur annonce devait naturellement être proclamée par le Fils de Dieu incarné. » *Op. cit.*, t. II, p. 533.

c) Il y a des exégètes protestants, et même catholiques, qui déclarent que l'Ancien Testament ne fournit pas de preuves directes, d'indications précises et détaillées sur le Saint-Esprit; voire même qu'on n'y découvre pas la moindre trace de sa personnalité, que tout ce qui y est dit de l'esprit de Dieu, doit s'entendre de Dieu lui-même; que l'esprit de Dieu n'est pas une personne distincte, subsistant dans l'essence divine, mais l'être immatériel et invisible de Dieu, son énergie vitale, son action sur les hommes pris individuellement ou socialement. Schenkel, *Bibel-Lexicon*, t. II, p. 218; Hastings, *A dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1899, t. II, p. 403; Driver, *The book of Genesis*, Londres, 1904, p. 4; *Dictionnaire de la Bible*, Paris, 1899, t. II, col. 1967. Mais il y a aussi d'autres exégètes, qui croient découvrir dans l'Ancien Testament de nombreux témoignages explicites et de nombreuses preuves directes de la personnalité et de la divinité du Saint-Esprit. Mac Ilhany arrive jusqu'à soutenir que 81 textes de l'Ancien Testament, où il est question de l'Esprit de Dieu, se rapportent directement au Saint-Esprit : tous les autres indirectement : la révélation de l'Ancien Testament au sujet du Saint-Esprit ne serait donc pas moins affirmative que celle du Nouveau. *Revue biblique*, t. XI (1902), p. 301. On peut tenir un juste milieu entre ces deux opinions divergentes. Il est hors de doute que les textes de l'Ancien Testament, même ceux que les théologiens citent de préférence, peuvent s'entendre d'une vertu, d'une force divine, ne déterminent pas d'une manière absolue la subsistance du Saint-Esprit. Bien plus, du temps de saint Grégoire de Nazianze, les ennemis du Saint-Esprit déclaraient qu'on ne parlait pas de lui dans la révélation. *Or.*, XXXI, *P. G.*, t. XXXVI, col. 133. Il ne faut pas oublier, toutefois, que les textes de l'Ancien Testament peuvent être interprétés à la lumière du Nouveau et de la doctrine de l'Église, et ils l'ont été ainsi par les Pères; leur obscurité n'oblige donc pas à souscrire aux conclusions des exégètes rationalistes, qui écartent le Saint-Esprit du contenu de l'ancienne révélation.

Ces trois remarques posées, nous disons que l'Ancien Testament renferme des linéaments des trois affirmations de la foi catholique au sujet du Saint-Esprit : *a*) il y a en Dieu une troisième personne; *b*) cette personne a la nature divine; *c*) elle est distincte du Père et du Fils.

2. *Il y a en Dieu une troisième personne.* — On parle souvent dans l'Ancien Testament de l'*Esprit de Dieu*, de l'*Esprit du Seigneur*, de l'*Esprit-Saint*. Cet esprit est parfois mentionné avec Dieu. « Le Seigneur Jéhovah m'envoie avec son esprit. » Is., XLVIII, 16. Dans ces paroles qui, au sens mystique, d'après les Pères, sont prononcées par le Messie, l'Esprit de Dieu indique une personne ayant la nature divine, et ne pouvant pas, cependant, se confondre avec le Seigneur Jéhovah. Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1885, t. IV, p. 122-124. Mais le texte hébreu s'entend seulement de l'esprit prophétique communiqué par Dieu. J. Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. II, p. 223-225. A. Condamin, *Le livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 293-294, l'entend même de Cyrus, envoyé par Dieu avec son ardeur guerrière.

Les Pères donnent une règle pour discerner dans l'Ancien Testament quand le mot « esprit » désigne le Saint-Esprit, ou quand il se rapporte à des créatures ou à des forces naturelles et surnaturelles. Lorsqu'il est précédé de l'article, ou encore lorsqu'il est déterminé (esprit de Dieu, du Père, du Christ, esprit saint), il convient au Saint-Esprit. Ὅλως ἄνευ τοῦ ἄρθρου, ἡ τῆς προειρημένης προσθήκης, οὐκ ἄν εἴη σημαινόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Cf. S. Athanase, *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 537; Didyme d'Alexandrie, *De Spiritu Sancto*, n. 3, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1035.

3. *La personne du Saint-Esprit dans l'Ancien Testament peut être considérée comme une personne divine.* — La divinité du Saint-Esprit, dit saint Athanase, nous est prouvée par le témoignage des deux Testaments. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 7, *P. G.*, t. XXVI, col. 548. Les Pères de l'Église, soucieux de montrer la continuité de la révélation chrétienne, de surprendre, dans l'Ancien Testament, l'affirmation timide des vérités déclarées et énoncées clairement dans le Nouveau, ont, de bonne heure, recueilli les textes qui, dans l'ancienne loi, semblent se rapporter au Saint-Esprit. Un recueil de ces textes a été inséré par saint Athanase dans la première Épître à Sérapion, n. 5, *P. G.*, t. XXVI, col. 537-541. D'après la théologie chrétienne, l'Ancien Testament professe la foi en la divinité du Saint-Esprit pour les raisons suivantes : *a*) parce qu'il échange le nom de Jéhovah avec celui du Saint-Esprit; dans les mêmes circonstances, il attribue au second la même action qu'il avait attribuée auparavant au premier. « L'*esprit de Jéhovah* a parlé par moi, et sa parole est sur mes lèvres : le Dieu d'Israël a parlé. » II Sam., XXIII, 2, 3. Quelquefois c'est Jéhovah qui parle par la bouche des prophètes, Num., XII, 6; Ps. LXXXV, 9; Is., I, 2, 10; c'est encore l'esprit de Jéhovah qui est sur les prophètes, Is., LXI, 1, qui est l'auteur de leurs visions, Ezech., XI, 24, et la source de leur science surnaturelle. Dan., IV, 6. C'est Jéhovah qui conduit Israël à travers le désert, Deut., XXXII, 12, qui le guide dans le pays aride et crevassé, dans le pays desséché, où règne l'ombre de la mort, où nul homme ne passe et personne n'habite, Jer., II, 6; mais c'est aussi l'Esprit-Saint qui a fendu les eaux de la mer Rouge, qui a fait marcher le peuple d'Israël à travers les abîmes et l'a conduit au repos. Is., LXIII, 10-14. Les Israélites tentèrent Dieu dans le désert, en demandant de la nourriture suivant leur convoitise, et parlèrent contre Dieu, Ps. LXXVIII, 17-18; mais leur révolte attrista aussi l'Esprit-Saint. Is., LXIII, 10. L'Esprit de Jéhovah, au même titre que Jéhovah, est l'inspirateur de la conduite des juges d'Israël. Jud., III, 10; XI, 29; XIII, 24, 25. Puisque donc Dieu le Seigneur et l'Esprit du Seigneur accomplissent les mêmes actions d'ordre surnaturel, la nature divine de Jéhovah appartient aussi à l'Esprit de Jéhovah. Klee, *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1844, t. I, p. 171-172.

b) L'acte de la création n'est que la manifestation d'une puissance divine. Or, l'acte de la création est attribué au Saint-Esprit aussi bien qu'au Père. Donc, le Saint-Esprit révèle dans le monde sa puissance divine, c'est-à-dire sa nature divine. Pour prouver l'action créatrice du Saint-Esprit, on a invoqué tout d'abord le texte de la Genèse : L'esprit de Dieu se mouvait au-dessus des eaux, I, 2, qui, d'après saint Augustin, désigne la puissance créatrice de Dieu. Cf. Ps. XXXII, 6; Witasse, *Tractatus de sancta Trinitate*, dans *Theologiæ cursus completus* de Migne, t. VIII, col. 500-504. C'est l'Esprit de Dieu qui crée les hommes et leur donne la vie. Job, XXXIII, 4; Heinrich, t. IV, p. 119. Et non seulement il a créé les cieux et les astres, Ps. XXXIII, 6, mais il est la source de la vie. Sans lui, toute chair expirerait à l'instant, et l'homme retournerait en poussière. Job, XXXIV, 14, 15.

Ces textes, qu'on pourrait multiplier, montrent donc que, d'après l'Ancien Testament, dans l'ordre naturel, le Saint-Esprit est créateur au même titre que le Père et le Fils, c'est-à-dire qu'il participe à l'être divin. Cependant, les textes cités ne conviennent pas explicitement à une personne distincte de Dieu; ils ne se rapportent qu'à l'esprit de Dieu lui-même. C'est seulement à la lumière du Nouveau Testament que les Pères et les théologiens leur ont donné une signification qu'ils n'ont pas par eux-mêmes.

c) L'Esprit-Saint est divin; il appartient à Dieu et il peut être dit Dieu si l'Ancien Testament lui applique les attributs de Dieu. Or, tous les attributs de Dieu lui sont appliqués. Donc l'Esprit-Saint est de Dieu, sinon Dieu même. Il est éternel. Si les premiers versets de la Genèse l'associent à Dieu dans l'œuvre de la création du monde, il a précédé le temps et il est éternel. Il est immense, parce qu'il remplit tout, contient tout, Sap., I, 7, atteint tout d'une extrémité du monde à l'autre, VIII, 1; il est dans tous les êtres, XII, 1. Cf. Ps. CXXXIX, 7-10. Il est omniscient, parce qu'il est le véritable scrutateur des cœurs, et il entend tout ce qui est dit. Sap., I, 6, 7.

d) Le Saint-Esprit n'est pas seulement puissant, d'une puissance divine dans l'ordre naturel. Il est aussi le principe, l'auteur, la source de la vie surnaturelle. Il fortifie les hommes, il les remplit de force pour qu'ils accomplissent le bien; il leur donne l'intelligence. Job, XXXII, 8. C'est un esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, Is., XI, 2, un esprit qui repose sur le Messie pour porter la bonne nouvelle aux malheureux, panse ceux qui ont le cœur brisé, annonce aux captifs la liberté, aux prisonniers le retour à la lumière, et console tous les affligés. Is., LXI, 1, 2. Les justes de l'ancienne loi l'invoquent. Ils demandent à Dieu qu'il ne leur retire pas cet Esprit-Saint, Esprit de bonne volonté, Ps. LI, 13-14, esprit qui les conduit dans la voie droite. Ps. CXLI, 10. Cet esprit exerce tout particulièrement son influence sur le peuple élu. Num., XI, 17. Il répand les bénédictions de Dieu sur la postérité de Jacob. Is., XLIV, 3. Il remplit de sagesse, d'intelligence et de savoir Béséléel, fils d'Uri, Exod., XXXV, 30, les prophètes, les héros d'Israël, tels que Josué, Num., XXVII, 18; Deut., XXXIV, 9; Othoniel, Jud., III, 10; Jephté, XI, 29; Samson, XIII, 25; XIV, 6, 19; XV, 14; David. II Sam., XXIII, 2. Beaucoup de ces textes, nous le répétons, signifient la force de Dieu. *Spiritus Domini*, dit le P. Knabenbauer, *ipsum dicit Deum, quatenus vi ac virtute sua et luce hominis mentem animumque pervadit et penetrat, hominis sibi reddit subservientes et hominem ipsum ad majora et actiones intelligenda et penetranda evehit. Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. I, p. 270. Mais l'exégèse des Pères les entend du Saint-Esprit. Les Pères en appellent au témoignage du Nouveau Testament. « Ce n'est pas par une volonté d'homme qu'une prophétie a jamais été apportée, mais c'est poussés par l'Esprit-Saint que les saints hommes de Dieu ont parlé. » II Pet., I, 21. L'Esprit donc, qui inspire les prophètes, qui donne sa lumière aux chefs du peuple élu, qui répand ses grâces et ses dons, n'est pas une personnification symbolique de la force de Dieu, mais une personne réellement subsistante qui participe à la nature divine. Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1890, t. II, p. 46; Heinrich, t. IV, p. 122.

e) L'Esprit du Seigneur, dans les prophéties messianiques, repose avant tout sur celui en qui Dieu se complaît et qui répandra la justice parmi les nations. Ps. XLII, 1; LIX, 21. La rédemption est l'effusion de la grâce de l'esprit de Dieu dans les âmes; effusion qui engendre un esprit nouveau. Ezech., XI, 19; XXXVI, 26. L'Esprit de Dieu, se répandant sur toute chair, produit une floraison admirable de charismes surnaturels, Joël, II, 28-29; il tourne les cœurs des habitants de Jérusalem vers celui qu'ils auront transpercé. Zach., XII, 9, 10. Le Saint-Esprit est donc associé à l'œuvre de la rédemption. Les écrivains inspirés de l'Ancien Testament ne se bornent pas à prédire les épisodes sanglants de la vie du Christ : ils prédisent aussi l'épanouissement de la vie surnaturelle dans les âmes, et attribuent à l'Esprit de Dieu cette œuvre de sanctification et d'élévation. Même les auteurs inspirés du Nouveau Testament en ont appelé à l'Ancien, à propos du Saint-Esprit, par exemple, à la prophétie de Joël, II, 28, 29, pour affirmer l'action du Saint-Esprit sur l'Église primitive. Ces auteurs reconnaissent donc implicitement que l'Ancien Testament, qui rend témoignage au Fils, rend aussi témoignage à l'Esprit-Saint.

f) D'après la théologie chrétienne, les textes les plus clairs de l'Ancien Testament sur le Saint-Esprit se trouvent dans le livre de la Sagesse. L'Esprit-Saint y est représenté comme l'éducateur des hommes, fuyant l'astuce, s'éloignant des pensées dépourvues d'intelligence, se retirant de l'âme à l'approche de l'iniquité, aimant les hommes et ne laissant pas impuni le blasphémateur pour ses discours impies. Sap., I, 5, 6. Le c. VII énumère les perfections de l'Esprit de Dieu, intelligent, saint, unique, multiple, immatériel, actif, pénétrant, sans souillure, infaillible, impassible, aimant le bien, sagace, ne connaissant pas d'obstacles, bienfaisant, bon pour les hommes, immuable, assuré, tout-puissant, surveillant tout, pénétrant tous les esprits, les intelligents, les purs et les plus subtils. Sap., VII, 22, 23. D'après quelques exégètes, ces textes de la Sagesse contiennent l'expression aussi formelle que possible de la divinité du Saint-Esprit. Lesêtre, *Le livre de la Sagesse*, Paris, 1896, p. 67. L'esprit de sagesse n'est pas dans ce livre une abstraction, une personnification oratoire. Il a les attributs de la divinité. On énumère ses perfections avec une clarté et une ampleur inaccoutumées. *Ibid.*, p. 20; R. Cornely, *Commentarius in librum Sapientiæ*, Paris, 1910, p. 280-288. D'autres cependant considèrent cette sagesse comme un attribut de Dieu commun aux trois personnes divines. Corneille de la Pierre, *Commentarius in Sapientiam*, Venise, 1761, p. 650. Quoi qu'il en soit, il est certain que les Pères de l'Église, en particulier saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXI, n. 29, *P. G.*, t. XXXVI, col. 167, et saint Augustin, *Epist.*, CLXIX, *ad Evodium*, c. II, n. 7, *P. L.*, t. XXXIII, col. 744, attribuaient ces textes au Saint-Esprit. Saint Ambroise y voit une preuve de la divinité du Saint-Esprit : *Sicut Pater et Filius ita et Spiritus immaculatus est et omnipotens, quia græce* παντοδύναμον, παντεπίσκοπον *Salomon dixit, eo quod omnipotens et speculator sit omnium, sicut lectum esse in libro Sapientiæ supra est demonstratum. De Spiritu Sancto*, l. III, c. XXIII, n. 169, *P. L.*, t. XVI, col. 815-816. Cf. c. XVIII, n. 135, col. 808. Remarquons que quelques-unes des épithètes, énumérées par le livre de la Sagesse, peuvent aussi s'entendre de la sagesse créée, qui est objectivement et subjectivement une image de la Sagesse incréée. Heinrich, t. IV, p. 124-125; Schell, t. II, p. 46-47.

4. *Le Saint-Esprit apparaît parfois dans l'Ancien Testament comme une personne distincte du Père et du Fils.* — Le livre de la Sagesse affirme que dans la Sagesse habite, demeure l'Esprit-Saint. Or, cette Sagesse incréée, d'après la doctrine commune des Pères et des théologiens, est plus ou moins nettement une hypostase divine, le Verbe de Dieu. Heinrich, t. IV, p. 25-114. Il doit donc y avoir une relation intime entre la Sagesse divine et l'Esprit qui vit en

elle. Cette relation ne peut être que l'identité de nature. Schell remarque que l'Esprit, qui vit dans la Sagesse et qui établit sa communion avec les âmes, ne peut jaillir que de la Sagesse elle-même, parce que la Sagesse divine ne peut rien avoir en elle qui ne lui appartienne. La Sagesse ne pourrait pas prendre possession des âmes et être acceptée par celles-ci, si l'Esprit qui est en elle n'avait pas jailli d'elle-même, n'était pas une émanation de son être, t. II, p. 47. La Sagesse donc et l'Esprit de la Sagesse représentent, dans ce livre de l'Ancien Testament, deux personnes distinctes, où l'identité de la nature divine n'absorbe pas la personnalité distincte dans l'une et dans l'autre. Et si le Saint-Esprit est distinct de la Sagesse incréée, il est aussi distinct de Dieu le Père, qui l'envoie, qui l'associe à son Verbe dans l'œuvre de la création. Par la parole de Jéhovah, les cieux ont été faits, et toute leur armée par le souffle de sa bouche. Ps. XXXIII, 6. Ce texte, pris au sens littéral, signifie que Dieu crée par la toute-puissance et la sagesse infinie de sa volonté; mais les Pères et les théologiens y voient une allusion au mystère de la sainte Trinité, à la distinction des trois personnes en Dieu : *quamvis autem per verbum Domini et spiritum oris ejus*, dit Bellarmin, *possit imperium Domini simpliciter accipi, tamen sine dubio Spiritus Sanctus insinuare voluit per hæc verba mysterium sanctissimæ Trinitatis, quod tempore Novi Testamenti revelandum erat. In Psalmos*, Ps. XXXII, 6; Heinrich, t. IV, p. 115.

Nous croyons inutile de citer ici les autres textes, où la théologie chrétienne découvre des allusions au Saint-Esprit. Ceux que nous avons rapportés suffisent à montrer que la subsistance de la troisième personne en Dieu n'était pas du tout inconnue aux Juifs, au moins de quelques-uns, aux approches de la révélation chrétienne. Cette connaissance a été sans doute tardive, restreinte et progressive. D'abord, obscure et ambiguë, elle s'est éclaircie graduellement; elle est devenue plus commune, et les Juifs étaient ainsi préparés à la révélation complète du Nouveau Testament; ils ne pouvaient pas considérer comme une nouveauté doctrinale l'enseignement plus clair et plus parfait du Christ sur l'Esprit de Dieu et sur ses œuvres.

H. Wendt, *Die Begriffe Fleisch und Geist im biblischen Sprachgebrauch*, Gotha, 1878; H. Gunkel, *Die Wirkungen des hl. Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und der Lehre des Apostels Paulus*, Gœttingue, 1899; J. F. Wood, *The Spirit of God in biblical literature*, Londres, 1904; *Le Saint-Esprit dans l'Ancien Testament*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Paris, 1901, p. 163-167; L. Hackspill, *Étude sur le milieu religieux et intellectuel du Nouveau Testament*, § 4, *Le Saint-Esprit*, dans la *Revue biblique*, 1902, t. XI, p. 66-71; M. Hetzenauer, *Theologia biblica*, Fribourg-en-Brisgau, 1908, t. I, p. 481-482; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 100-110. — Sur la doctrine du Saint-Esprit dans la littérature juive extracanonique, qui sert d'intermédiaire entre les linéaments de l'Ancien Testament et la révélation du Nouveau, voir E. Tisserant, *Ascension d'Isaïe*, Paris, 1909, p. 13-15; J. Lebreton, *op. cit.*, p. 137-143. Cf. F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, 2e édit., Leipzig, 1897, p. 190-194.

3° *La divinité et la personnalité du Saint-Esprit d'après le Nouveau Testament.* — Saint Cyrille de Jérusalem remarque que, lorsqu'il est question du Saint-Esprit, il ne faut pas séparer l'Ancien Testament du Nouveau, il ne faut pas croire que la doctrine contenue dans les deux Testaments ne soit pas la même. *Cat.*, XVI, *P. G.*, t. XXXIII, col. 920-921. L'un et l'autre, déclare saint Athanase, nous attestent avec une merveilleuse concordance que le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais une hypostase qui participe à la divinité du Père et du Verbe de Dieu. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 33, *P. G.*, t. XXVI, col. 607. Mais le Nouveau Testament contient, sur la divinité et la personnalité du Saint-Esprit, des témoignages beaucoup plus explicites que ceux du Vieux Testament. Ces témoignages n'ont pas sans doute la valeur d'une révélation de tout point nouvelle, n'introduisent pas dans l'histoire de la vraie religion un élément essentiellement nouveau. A plusieurs reprises, en effet, l'autorité de l'Ancien Testament est invoquée pour rendre témoignage à la personne divine du Saint-Esprit; mais, dans le Nouveau Testament, nous sommes bien loin des ombres, des incertitudes, des termes ambigus de l'Ancien. L'Esprit-Saint y rayonne, pour ainsi dire, dans la pleine lumière de la divinité.

Dans le Nouveau Testament, nous trouvons à plusieurs reprises les expressions de *Paraclet*, *Esprit de Dieu*, *Esprit du Père*, *Esprit du Seigneur*, *Esprit de Dieu et du Christ*, *Esprit du Fils de Dieu*, *Esprit-Saint*, *Esprit de vérité*, etc. Cet Esprit nous est révélé comme agissant dans l'ordre surnaturel et dans l'ordre naturel. Les textes qui se rapportent à sa vie et à son action mettent en évidence qu'il n'est pas uniquement l'être divin dans son ineffable unité et identité de nature, ni l'action de Dieu, l'influence divine sur le monde des êtres créés, ni la grâce dans l'ordre surnaturel, ni la ressemblance morale de la créature avec Dieu. Heinrich, t. IV, p. 235. Dans le Nouveau Testament, l'Esprit-Saint se révèle au cœur et à la pensée chrétienne comme une troisième personne divine, consubstantielle au Père et au Fils; subsistant avec le Père et le Fils dans la même unité de l'être divin, dans la participation pleine, entière, absolue des mêmes attributs divins; en d'autres termes, la théologie du Nouveau Testament nous affirme de la manière la plus explicite et la plus absolue la *divinité* et la *personnalité* du Saint-Esprit.

1. *Divinité du Saint-Esprit.* — Les textes du Nouveau Testament, qui prouvent la divinité du Saint-Esprit peuvent se ramener à quatre classes : *a*) ceux qui montrent le Saint-Esprit agissant comme Dieu dans la vie de Jésus et des apôtres; *b*) ceux qui montrent le Saint-Esprit agissant comme Dieu dans l'Église primitive et dans la propagation de l'Évangile; *c*) ceux qui montrent le Saint-Esprit agissant comme Dieu dans l'ordre surnaturel par l'élévation des âmes à l'état de grâce et la distribution de ses charismes; *d*) ceux qui appliquent au Saint-Esprit les attributs de Dieu.

a) *Textes qui montrent le Saint-Esprit agissant comme Dieu dans la vie de Jésus et des apôtres.* — Dans une phrase d'une concision admirable, saint Grégoire de Nazianze décrit l'action constante et variée du Saint-Esprit dans la vie de Jésus. Le Sauveur naît, il annonce sa naissance; le Sauveur est baptisé, il lui rend témoignage; le Sauveur est tenté, il l'arrache à la tentation; le Sauveur opère des miracles, il le pousse à agir; le Sauveur monte au ciel, il lui succède. Il accomplit toutes ces merveilles parce qu'il est Dieu. *Orat.*, XXXI, n. 29, *P. G.*, t. XXXVI, col. 159. Les Synoptiques et l'Évangile de saint Jean attestent bien des fois l'intervention surnaturelle du Saint-Esprit dans la vie de Jésus. Les auteurs inspirés lui attribuent des œuvres qui supposent en lui la pleine participation de l'être divin. Ils rappellent qu'il a été l'inspirateur des prophéties messianiques, qu'il a poussé les hommes de Dieu à parler du Christ, II Pet., I, 21; à raconter au préalable les épisodes de sa passion et de sa vie, Act., I, 16; le soulèvement des rois de la terre contre sa céleste royauté. Act., I, 26, 27. L'Esprit donc, écrit Didyme l'Aveugle, qui a parlé par la bouche de saint Paul, qui a engagé l'apôtre à écrire, ne diffère point de celui qui, par la bouche des

prophètes, a annoncé l'avènement du Christ. *Liber de Spiritu Sancto*, n. 3, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1035. C'est l'Esprit-Saint qui prépare tout pour la venue du Verbe fait chair. S. Basile, *Liber de Spiritu Sancto*, n. 39, *P. G.*, t. XXXII, col. 140. Il remplit Jean, dès le sein de sa mère, Luc., I, 16; Élisabeth, I, 41, et Zacharie, I, 67, sont remplis du même Esprit et cette action du Saint-Esprit produit les mêmes merveilles que l'on admire dans les hommes de Dieu de l'ancienne loi. Zacharie parle sous l'influence du Saint-Esprit le même langage que les prophètes d'Israël tenaient à l'égard du Christ. C'est aussi l'Esprit-Saint qui descend sur Siméon, repose en lui, le pousse à se rendre au temple pour y contempler, avant sa mort prochaine, celui qu'il appelle le salut, la lumière des nations, un signe en butte à la contradiction, une pierre d'achoppement pour bien des Juifs obstinés à ne pas le reconnaître comme Dieu. Luc., II, 25-35. L'expression *rempli du Saint-Esprit*, qu'on trouve plusieurs fois sous la plume de saint Luc, rappelle les expressions semblables de l'Ancien Testament. Exod., XXVIII, 3; XXXV, 31. Swete, p. 13. Didyme y voit une preuve de la divinité du Saint-Esprit. Celui-ci remplit toutes les créatures, répand, dans le fond le plus intime de leur être, la sagesse, la science, la foi, les autres vertus. Il s'ensuit donc que sa nature n'est pas identique à la nature des êtres créés, autrement il ne pourrait pas les remplir. *P. G.*, t. XXXIX, col. 1040. Le Christ a besoin d'un précurseur. L'Esprit-Saint le choisit dans la personne de Jean; il lui donne la force et la sagesse pour qu'il prépare la voie de Dieu, Matth., XI, 10; Marc., I, 2; pour qu'il l'annonce comme un message céleste. Swete, p. 21.

L'Esprit-Saint se révèle dans la conception, la naissance, les premières années de la vie de Jésus, et il déploie, dans cette intervention surnaturelle, la toute-puissance de la nature divine. Il descend sur Marie, Luc., I, 35, et Marie conçoit Jésus ἐκ Πνεύματος ἁγίου. Matth., I, 18. C'est la vertu créatrice du Saint-Esprit, écrit Didyme, qui a formé le corps de Jésus dans le sein de Marie. *P. G.*, t. XXXIX, col. 1060. Ce qui est formé en Marie, dit l'ange du Seigneur à Joseph, est l'ouvrage du Saint-Esprit. Matth., I, 20. Dans l'Ancien Testament, Sara, qui n'était plus en âge de concevoir, en reçut la vertu par sa foi. Heb., XI, 11. Dans le Nouveau Testament, Marie, l'humble servante du Seigneur, conçoit aussi l'être saint en vertu de la puissance surnaturelle de l'Esprit de Dieu. Luc., I, 35; Marc., I, 24; Joa., VI, 69. Swete, p. 28.

Jésus commence sa vie publique, et le Saint-Esprit le suit pas à pas dans sa carrière mortelle. Il est baptisé par saint Jean et le Saint-Esprit lui donne un témoignage éclatant de sa divinité. Les cieux s'ouvrent et il descend sous une forme corporelle, sous la forme d'une colombe, et repose sur le Fils bien-aimé du Père. Matth., III, 16; Marc., I, 10; Luc., III, 22; Joa., I, 32. Et le précurseur, qui a été témoin de ces merveilles, déclare qu'il baptise dans l'eau, tandis que le Christ, le Fils de Dieu, baptisera dans le Saint-Esprit. Joa., I, 33. Le Saint-Esprit descend sur le Christ pour manifester au monde que le Christ possède la plénitude des grâces, Knabenbauer, *Commentarius in Evangelium secundum Johannem*, Paris, 1898, p. 104; qu'il apporte la paix au monde, id., *Commentarius in Evangelium secundum Matthæum*, Paris, 1892, t. I, p. 140-141; qu'il commence à remplir ses fonctions de pontife suprême. Et de même que la conception du Christ a été le commencement de sa carrière mortelle, aussi par le baptême qui ouvre les cieux et fait reposer sur le Christ le Saint-Esprit, nous avons, pour ainsi dire, l'inauguration officielle de l'œuvre messianique par le Saint-Esprit. Le Christ est appelé à exercer sa mission sublime de prophète, de prêtre, de roi d'Israël. Swete, p. 46. Il se prépare à racheter le genre humain, et le Saint-Esprit est encore en lui et avec lui dans cette courte période de préparation. C'est l'Esprit qui le conduit dans le désert, pour qu'il y soit tenté par le diable. Matth., VI, 1; Marc., I, 12; Luc., IV, 1. Sous l'action puissante du Saint-Esprit, après avoir confondu le tentateur, il retourne dans la Galilée, et commence à répandre la parole de Dieu, Luc., IV, 14-15, et à annoncer la justice aux nations. Matth., XII, 18. Le Saint-Esprit a été donné à Jésus sans mesure, Joa., III, 34; et le Christ est l'oint du Saint-Esprit. Act., X, 38. Il chasse les démons par l'Esprit de Dieu, Matth., XII, 28; ou par le doigt de Dieu. Luc., XI, 20. Dans cette expression, « le doigt de Dieu », Didyme voit une preuve de la divinité du Saint-Esprit : *Digitus Dei est Spiritus Sanctus. Si ergo conjunctus est digitus manui, et manus ei cujus manus est, et digitus sine dubio ad ejus substantiam refertur, cujus digitus est. P. G.*, t. XXXIX, col. 1051.

C'est par le Saint-Esprit qu'en tressaillant de joie, et en bénissant le Père, Luc., X, 21, Jésus se prépare à s'offrir lui-même à Dieu comme victime sans tache, Heb., IX, 14, qu'il s'immole pour le salut du genre humain. Les textes que nous avons cités jusqu'ici nous révèlent que, dans la vie de Jésus, le Saint-Esprit intervient comme personne distincte du Père et du Fils, comme principe actif, doué d'une puissance surnaturelle et divine.

Mais l'œuvre de Jésus ne s'arrête pas à sa mort. Il laisse des continuateurs de sa mission, et cette mission est si difficile, qu'ils ne pourraient pas l'aborder et la conduire à bonne fin sans l'aide, l'assistance et la force de Dieu. Le rôle de continuer sur la terre l'œuvre de Jésus-Christ est attribué à l'assistance du Saint-Esprit qui est l'esprit du Christ, parce que, dit saint Basile, il a, avec le Christ, identité de nature. *Liber de Spiritu Sancto*, n. 46, *P. G.*, t. XXXII, col. 152. Jésus promet à ses apôtres de leur envoyer son esprit; il prie pour que cet Esprit de vérité demeure toujours avec eux. Joa., XIV, 16. Il leur déclare qu'il est bon qu'il s'en aille, parce que, s'il ne s'en va pas, le consolateur ne viendra pas en eux; s'il s'en va, il l'enverra. Joa., XVI, 7; XXIV, 49. Il leur recommande de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'attendre l'Esprit que le Père leur a promis. Act., I, 4. Il souffle sur eux et les apôtres reçoivent le Saint-Esprit, Joa., XX, 22, qui est l'organe de la révélation divine, parce que c'est par lui que Dieu a révélé ses vérités. I Cor., II, 10.

Dans l'œuvre de la rédemption, le Saint-Esprit est chargé d'ouvrir aux hommes les trésors de la grâce divine, d'aguerrir la milice du Christ, pour qu'elle établisse le royaume de Dieu sur la terre. L'Esprit-Saint est appelé à guider les apôtres dans toute la vérité. Il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu et annoncera les choses à venir. Joa., XVI, 13. Il leur enseignera toutes choses et leur rappellera tous les enseignements de Jésus. Joa., XIV, 26. Il glorifiera le Fils de Dieu, parce qu'il recevra de ce qui est à lui, et il l'annoncera. Joa., XVI, 7, 8. Il annoncera la vérité de Dieu, et en même temps, il convaincra le monde au sujet du péché de la justice et du jugement. Et les apôtres, sous l'influence de cet esprit de Dieu, n'auront plus rien à craindre de la part des hommes. Ils rendront témoignage à Jésus, même devant les gentils. Si on les livre, ce n'est pas eux-mêmes qui parleront, mais l'Esprit du Père qui parlera par leur bouche. Matth., X, 19-20; Marc., XIII, 11. Si donc l'Esprit du Père parle par les apôtres et enseigne la sagesse, c'est-à-dire le Verbe de Dieu, l'Esprit-Saint possède la même nature que le Père et le Fils : *S' ergo Spiritus Patris loquitur*

in apostolis, docens eos quæ debeant respondere, et quæ docentur a Spiritu sapientia est, quam non possumus aliam præter Filium intelligere, liquido apparet ejusdem naturæ Spiritum esse cum Filio, et cum Patre cujus Spiritus est. P. G., t. XXXIX, col. 1051. Ils seront traînés devant les juges, mais l'Esprit leur enseignera ce qu'il faudra dire. Luc., XII, 12. L'Esprit-Saint est donc le maître surnaturel des apôtres. Ni l'astuce, ni la violence des hommes ne pourront résister aux paroles qu'il mettra sur leurs lèvres. L'éloquence du Saint-Esprit sera donc une éloquence divine, qui révélera l'origine divine de celui qui en est la source.

b) Textes qui montrent que le Saint-Esprit se révèle Dieu par son action dans l'histoire de l'Église primitive. — Cette histoire n'est autre que l'éclosion, l'épanouissement des dons, des grâces, de la puissance surnaturelle de l'Esprit du Seigneur. Le Saint-Esprit y intervient à chaque instant pour affermir le corps mystique du Christ, pour répandre les vérités que le Fils a révélées, pour transformer les apôtres en hérauts de la bonne nouvelle. Le Saint-Esprit, dit saint Basile, influe d'une manière évidente et indéniable sur l'organisation et l'administration de l'Église. *Liber de Spiritu Sancto*, n. 39, *P. G.*, t. XXXII, col. 141. Pierre est rempli de l'Esprit de Dieu, Act., IV, 8, ainsi que saint Étienne, V, 5. C'est l'Esprit de Dieu qui remplit les apôtres et les pousse à annoncer la parole de Dieu avec assurance. Act., IV, 31. Et cet Esprit qui se répand dans les âmes, qui s'y établit, y habite, les remplit de Dieu, produit en elles un merveilleux épanouissement de vie surnaturelle. Il les enrichit de ses dons variés et multiples. Il se manifeste à chacune d'elles pour l'utilité commune. Il se donne aux uns par une parole de sagesse, aux autres par une parole de connaissance. C'est lui qui accorde les dons de la foi, des guérisons, des miracles, des prophéties, du discernement des esprits, de la diversité des langues, de leur interprétation. Il est pleinement libre dans la distribution de ces dons. I Cor., XII, 7-11. Grâce à son influence et à sa lumière surnaturelle, l'esprit de prophétie se manifeste dans l'Église primitive. Poussés par le Saint-Esprit, Agabus annonce qu'il y aura une grande famine sur toute la terre, Act., XI, 28; les disciples de Paul disent à l'apôtre, qui séjournait à Tyr, de ne point monter à Jérusalem. Act., XXI, 4. Le Saint-Esprit révèle à saint Paul qu'il aura à subir les chaînes et les persécutions. Act., XX, 22, 23. C'est le Saint-Esprit qui sépare Paul et Barnabé de l'Église d'Antioche et les envoie à Séleucie, XIII, 2-4. C'est le Saint-Esprit qui descend sur les disciples de saint Paul à Éphèse et leur donne le pouvoir de prophétiser et de parler les langues. Act., XIX, 6.

Le Saint-Esprit enseigne aux apôtres et aux premiers chrétiens les profondeurs des mystères divins. « Personne ne connaît ce qui est en Dieu si ce n'est l'Esprit de Dieu. » Donc, explique saint Ambroise, le Saint-Esprit a la même science, c'est-à-dire la même nature que le Père et le Fils. *De Sancto Spiritu*, l. II, c. XI, n. 125, *P. L.*, t. XVI, col. 769. C'est grâce à cet Esprit que les apôtres et leurs disciples connaissent les choses de Dieu, I Cor., II, 10-12; que saint Paul approfondit les mystères du Christ, Eph., III, 3-5; qu'Étienne parle et personne ne peut répondre aux arguments victorieux de sa sagesse. Act., VI, 10. C'est l'Esprit-Saint qui révèle à Pierre ce qu'il faut dire et entreprendre pour recevoir les gentils dans le sein de l'Église. Act., X, 12, 20. C'est l'Esprit qui descend sur les premiers gentils convertis, et leur communique le pouvoir de parler les langues, X, 44-47; XV, 8. C'est l'Esprit qui veille à la propagation de l'Évangile et couronne de succès leurs labeurs apostoliques. Il enlève Philippe, après que celui-ci a baptisé l'eunuque de Candace, VIII, 39. Il envoie Paul, rempli de sa grâce, prêcher le Christ, et souffrir pour lui. Act., IX, 17; XIII, 2. Il trace même l'itinéraire des apôtres. C'est lui qui empêche Paul et Timothée d'annoncer la parole de Dieu dans l'Asie, et de pénétrer en Bithynie. Act., XVI, 6, 7. Les apôtres se dispersent dans l'univers entier, grâce aux indications du Saint-Esprit. I Pet., I, 11. C'est par l'assistance du Saint-Esprit que l'Église voit s'élargir ses frontières. Act., IX, 31. Elle se développe. L'Esprit-Saint est là pour conseiller les apôtres, pour leur dicter ses décisions. Act., XV, 28. Elle a besoin d'une autorité, d'une hiérarchie. Le Saint-Esprit y établit les évêques pour paître le troupeau des fidèles. Act., XX, 28. Sous la conduite de leurs évêques, les fidèles progressent dans les voies de Dieu, forment une demeure où Dieu habite. Eph., II, 22. Dieu donne le Saint-Esprit à ceux qui lui sont dociles. Act., V, 32. Et s'il y a des hommes qui n'ont pas le bonheur d'être les temples vivants de Dieu, c'est qu'ils ont résisté au Saint-Esprit. Act., VII, 51. En reniant le Saint-Esprit, remarque justement saint Athanase, ils ont renié le Fils, et ceux qui renient le Fils n'ont point de Père, c'est-à-dire renient la très sainte Trinité. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 11, *P. G.*, t. XXVI, col. 533.

Toutes ces merveilles que le Saint-Esprit accomplit dans l'Église primitive, tous ces dons et ces grâces surnaturelles qu'il répand dans les âmes des premiers chrétiens, des premiers apôtres et disciples du Christ, ne peuvent dériver que d'une source divine. Et si le Saint-Esprit est cette source, nous sommes en droit de conclure qu'il participe à la nature divine.

c) Textes qui révèlent le Saint-Esprit comme l'auteur de l'œuvre de la sanctification, le distributeur de la grâce habituelle et des grâces actuelles. — Heinrich, t. IV, p. 234. C'est surtout dans l'Évangile de saint Jean que le Saint-Esprit apparaît comme le principe de la régénération spirituelle de l'homme. Swete, p. 130-131. Il sanctifie les âmes : il est, dit saint Basile, un principe actif de sainteté, et c'est pour cela qu'il n'a pas la même nature que les créatures qui sont sanctifiées, mais ne sanctifient pas. *Liber de Spiritu Sancto*, n. 48, *P. G.*, t. XXXII, col. 156. Il vivifie les âmes, ce qui est l'œuvre de la majesté divine, déclare saint Ambroise : *Vivificare quis abnuat esse majestatis æternæ. De Sancto Spiritu*, l. II, c. IV, n. 29, *P. L.*, t. XVI, col. 749. Il est l'auteur de cette naissance spirituelle, qui est donnée par le baptême, d'après la doctrine évangélique : *Sancti Spiritus opus*, dit saint Ambroise, *est regeneratio ista præstantior : et novi hujus hominis, qui creatur ad imaginem Dei, auctor est Spiritus. Ibid.*, l. II, c. VII, n. 66, col. 757. Voir t. III, col. 975-1015. Nous sommes faibles dans l'œuvre de notre salut; mais l'Esprit-Saint prie pour nous par des gémissements ineffables. Il est le principe de notre force dans l'ordre surnaturel. Il vient en aide à notre faiblesse, parce que nous ignorons ce que nous devons, selon nos besoins, demander à Dieu dans nos prières. Rom., VIII, 26. Il est le principe en nous de l'amour de Dieu. Cet amour est répandu dans nos cœurs par l'Esprit de Dieu qui nous a été donné. Rom., V, 5. Par le Saint-Esprit nous sommes délivrés de l'esclavage : nous devenons libres en Dieu. « Là où est l'esprit du Seigneur, là est la liberté. » II Cor., III, 17.

L'Esprit-Saint nous élève à la gloire des enfants de Dieu. Tous ceux qui sont conduits par l'esprit de Dieu sont fils de Dieu. « Vous n'avez point reçu un esprit de servitude pour être encore dans la crainte. Mais vous avez reçu un esprit d'adoption en qui nous crions : *Abba Pater*. Cet esprit lui-même rend témoignage à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » Rom., VIII, 14-16. Cette paternité adoptive de Dieu fait de nous les temples de la divinité. L'Esprit-Saint

habite en nous. I Cor., III, 16. Notre corps est le temple du Saint-Esprit, que nous avons reçu de Dieu. I Cor., VI, 19. Nous sommes les temples du Dieu vivant, II Cor., VI, 16, ce qui prouve, écrit Didyme, que le Saint-Esprit n'est pas une créature : *Cum ergo Spiritus Sanctus similiter ut Pater et Filius mentem et interiorem hominem inhabitare doceatur, non dicam ineptum, sed impium eum dicere creaturam. Op. cit.*, n. 25, col. 1055.

Le Saint-Esprit nous unit au Christ. Celui qui n'a pas l'esprit du Christ ne lui appartient pas. Rom., VIII, 9-11. Cet esprit, qui est pour nous les arrhes de l'héritage céleste, nous a marqués de son sceau, Eph., I, 13, 14, pour le jour de la rédemption, IV, 30, c'est-à-dire, explique Didyme, que cette communication du Saint-Esprit nous rend des hommes spirituels et saints. *Op. cit.*, n. 5, col. 1057. Son habitation dans notre âme est féconde suivant l'ordre surnaturel. Nous recevons ses fruits, la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance. Gal., VI, 22, 23. Il sera un jour l'auteur de notre résurrection. Si l'esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en nous, celui qui a ressuscité le Christ d'entre les morts rendra aussi la vie à nos corps mortels, à cause de son esprit qui habite en nous. Rom., VIII, 11. Et de même qu'il sera l'auteur de notre résurrection, de même sera-t-il l'auteur de notre salut. Il faut renaître de l'eau et de l'esprit pour entrer dans le royaume des cieux. » Joa., III, 5; Matth., III, 11. Dieu nous a sauvés par le bain de la régénération et en nous renouvelant par le Saint-Esprit qu'il a répandu sur nous largement. Tit., III, 5. Nous avons été lavés, sanctifiés, justifiés, au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'esprit de notre Dieu. I Cor., VI, 11.

De ces textes nous pouvons conclure avec saint Athanase, que de même que la grâce provient du Père par le Fils, de même la communication de la grâce à nos âmes se fait dans le Saint-Esprit. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 31, col. 600. Par cette communication de la grâce, par cette charité dont le Saint-Esprit est la source, notre âme entre en possession de tous les principes de la vie surnaturelle et divine. Et si le Saint-Esprit nous est révélé dans le Nouveau Testament comme l'auteur de cette vie, nous pouvons affirmer que le Nouveau Testament atteste sa divinité. Gaume, *Traité du Saint-Esprit*, t. II, p. 252.

d) Textes qui appliquent au Saint-Esprit des attributs divins. — La divinité du Saint-Esprit est attestée par ces textes du Nouveau Testament, où il apparaît comme Dieu par son intelligence et sa volonté. Tout d'abord, le Nouveau Testament attribue au Saint-Esprit la dignité divine, identifie le Saint-Esprit avec la nature divine. Tout blasphème et tout péché sera remis aux hommes, mais le blasphème contre l'Esprit ne leur sera pas remis. Matth., XII, 31. Il y a dans le monde des personnes qui mentent au Saint-Esprit, Act., V, 3; qui le tentent, V, 9. Ce mensonge au Saint-Esprit est une offense immédiate à la divinité, parce que ceux qui mentent au Saint-Esprit ne mentent pas aux hommes, mais à Dieu. Act., V, 3, 4. Les Pères sont unanimes à voir dans ce texte une preuve de la divinité du Saint-Esprit : *Si enim qui Domino mentitur, mentitur Spiritui Sancto, et qui Spiritui Sancto mentitur, mentitur Deo; nulli dubium est consortium Spiritus Sancti esse cum Deo.* Didyme, *op. cit.*, n. 18, col. 1050. Si les péchés contre le Saint-Esprit, déclare saint Basile, ont la même gravité que les péchés contre Dieu, le Saint-Esprit participe aussi à la nature divine. *Liber de Spiritu Sancto*, n. 12, *P. G.*, t. XXXII, col. 117. Et saint Ambroise : *Sicut una dignitas, sic una injuria. De Spiritu Sancto*, l. I, c. III, *P. L.*, t. XVI, col. 717. Petau, *De Trinitate*, l. II, c. XIII, t. II, p. 483.

Le Saint-Esprit possède la science de Dieu. C'est un Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît pas. Joa., XIV, 17. Personne ne connaît ce qui est en Dieu, si ce n'est l'Esprit de Dieu. I Cor., II, 11. Il est donc, comme le Fils, dans le sein du Père. Joa., I, 18. Saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, l. I, col. 711; Didyme, n. 31, col. 1061; Suarez, *De Trinitate*, l. II, c. V, n. 4-6, *Opera*, Paris, 1856, t. I, p. 585-586. La science qu'il y puise est la science du Fils, et avec le Fils, il communique aux hommes cette science divine. « Le Nouveau Testament, dit Scheeben, attribue au Saint-Esprit la connaissance originaire et la communication de tous les mystères contenus en Dieu, et surtout de toute vérité divine. Or, comme les apôtres lui imputent cette connaissance parce qu'il habite dans le sein de Dieu, il s'ensuit que la connaissance des mystères fournit un double argument en faveur de la divinité du Saint-Esprit; elle prouve qu'il est dans la créature comme Dieu seul peut y être, et qu'il est en Dieu d'une manière qui n'appartient qu'à Dieu même. » *La dogmatique*, t. II, n. 778, p. 522.

Le Saint-Esprit se révèle aussi, dans ses œuvres, comme investi de la toute-puissance divine. Cette toute-puissance éclate dans les épisodes nombreux de son intervention pour préparer, parfaire et continuer l'œuvre rédemptrice du Christ sur la terre. Il inspire les prophètes, il distribue les grâces de Dieu, il habite dans les âmes, il gouverne l'Église, il sanctifie, il justifie, il juge, il ouvre aux élus le royaume des cieux. Et dans l'ordre surnaturel, nous ne voyons pas de bornes à sa puissance; sa volonté, qui est la volonté divine, est pleinement libre. Il distribue les dons comme il lui plaît, I Cor., XII, 11, c'est-à-dire il possède essentiellement la sainteté et la gloire divine qu'il communique à la créature, il possède cette simplicité et cette immensité par laquelle Dieu seul a le privilège d'une habitation active au sein de la créature. Scheeben, t. II, p. 519-520. Il est donc réellement *de Dieu*, I Cor., II, 12, et s'il est de Dieu, s'il jaillit de la nature divine, si son être est l'être de Dieu, il ne peut pas, dit saint Athanase, être rangé au nombre des créatures. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 22, col. 581.

2. *Personnalité du Saint-Esprit.* — La plupart des textes que nous avons cités pour prouver la divinité du Saint-Esprit, prouvent aussi sa personnalité. En effet, le Saint-Esprit, de même que le Père et le Fils, y est représenté comme le principe d'une série d'actes, qui supposent en lui la nature divine. Il est donc distinct du Père et du Fils, en tant qu'il est un support personnel de la vie divine, et identique avec le Père et le Fils, en tant qu'il est l'être divin par sa nature, en tant qu'il est un seul Dieu avec le Père et le Fils.

Les textes les plus explicites en faveur de la personnalité du Saint-Esprit sont ceux qui fournissent à la théologie catholique la preuve la plus convaincante de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. En effet, si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, sa personnalité n'est pas la personnalité du Père et du Fils, parce qu'il y a opposition entre le principe actif et le terme d'une procession. Comme ces textes seront l'objet d'un commentaire plus étendu, lorsque nous réfuterons les théories photiennes, nous nous bornons à donner ici une partie seulement des preuves en faveur de la personnalité divine du Saint-Esprit.

a) Les textes du Nouveau Testament certifient d'abord que le Saint-Esprit est expressément désigné comme formant une autre personne en face des deux autres. La personnalité du Saint-Esprit résulte donc des nombreux textes qui énoncent clairement la trinité des personnes en Dieu. Un des plus explicites est la formule du baptême : « Allez donc, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et

du Fils, et du Saint-Esprit. » Matth., XXVIII, 19. C'est donc au nom des trois personnes que le baptême est conféré et que ses effets surnaturels se réalisent. Ces trois personnes sont par conséquent divines, distinctes, égales en puissance et en dignité. Elles ne forment qu'une seule nature divine indivisible, et l'unité de cette nature est clairement exprimée par le singulier *in nomine*. Scheeben, t. II, n. 721, p. 488. *Tres personas quidem significavit*, écrit saint Ambroise, *sed unum Trinitatis nomen asseruit. Unus itaque Deus, unum nomen, una majestas. De institutione virginis*, c. X, n. 67, 68, *P. L.*, t. XVI, col. 322.

b) La personnalité divine du Saint-Esprit résulte aussi des textes qui décrivent le Saint-Esprit comme ayant avec les autres personnes divines, des rapports qu'une personne peut seule avoir avec d'autres, comme recevoir, donner, être envoyé. Scheeben, t. II, n. 766, p. 516. De même que le Fils envoyé du Père est à l'égard du Père une autre personne *envoyée*; de même le Saint-Esprit, à l'égard du Père et du Fils, est une autre personne *donnée, envoyée*. Il est le consolateur que le Fils enverra auprès du Père, l'esprit de vérité qui procède du Père, Joa., XV, 26; esprit consolateur qui vient seulement si le Fils l'envoie. Joa., XVI, 7. Jésus prie le Père, et il donne aux apôtres un *autre* consolateur pour qu'il demeure toujours avec eux. Joa., XIV, 16. Un *autre* Paraclet, écrit Didyme, pour exprimer non pas la différence de nature, mais la diversité des opérations, n. 27, col. 1058. Un *autre* Paraclet, explique saint Ambroise, pour indiquer que le Fils est distinct du Saint-Esprit, pour éviter la confusion sabellienne des personnes divines : *Bene dixit alium, ne ipsum Filium, ipsum Spiritum intelligeres : unitas enim nominis est, non Filii Spiritusque sabelliana confusio. Op. cit.*, l. I, c. XIII, n. 136, col. 736.

c) Enfin Jésus-Christ affirme que le Saint-Esprit recevra de ce qui est à lui. Joa., XVI, 15. Le Saint-Esprit se trouve donc à l'égard du Fils, dans le même rapport que le Fils à l'égard du Père. Or, le Fils, un avec le Père pour ce qui concerne l'être divin, est distinct de lui pour ce qui concerne sa personnalité de Fils. Donc, le Saint-Esprit, un avec le Père et le Fils pour ce qui concerne la nature divine, se distingue du Père et du Fils pour ce qui concerne sa personnalité. Le Père est le Seigneur des Seigneurs, qui seul possède l'immortalité, qui habite une lumière inaccessible, que nul homme n'a vu ni ne peut voir. I Tim., VI, 16. Le Fils est celui qui a habité parmi nous, Joa., I, 14, pour glorifier le Père. Le Saint-Esprit est celui qui rendra témoignage au Christ, Joa., XV, 6, et qui le glorifiera. Joa., XVI, 13.

S. Athanase, *Epistolæ ad Serapionem*, I-IV, *P. G.*, t. XXVI, col. 525-676; S. Basile, *Contra Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XXIX, col. 709-774; *Liber de Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. XXXII, col. 67-218; S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XXXI (*theologica* V), *P. G.*, t. XXXVI, col. 133-172; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVI et XVII, *P. G.*, t. XXXIII, col. 917-1012; Didyme d'Alexandrie, *De Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1033-1086; S. Ambroise, *De Spiritu Sancto libri tres*, *P. L.*, t. XVI, col. 703-816; *Opusculum presbyteri Simonis Dalmatæ ex civitate Pharensi, in qua tractatur de baptismate Spiritus Sancti et virtute ejus, super Evangelio Johannis*, Venise, 1477; Dracconites, *Von dem heiligen Geist Jesu Christi*, Lubeck, 1548; Owen, Πνευματολογία, *or a discourse concerning the holy Spirit, wherein an account is given of his name*, Londres, 1674; Hautecour et Vitringa, *Dissertatio theologica de usu notionis Spiritus Sancti quibusdam in locis sacræ Scripturæ*, Franeker, 1713; Frise, *De eo quod stylo Scripturæ dicendum est de internis bonis motibus a Spiritu Sancto excitatis, speciatim iis qui præcedunt fidem*, Altdorf, 1723; Alberti, *Locorum, quæ characterem Spiritus Sancti hypostaticum vindicant meditatio*, Halle, 1727; Werner, *Falsa Judæorum opinio de Spiritu Sancto*, Stargardiæ, 1730; Ansaldi, *De baptismate in Spiritu Sancto et igni commentarius*, Milan, 1752; Knapp, *Commentarius theologicus de variis Spiritus Sancti appellationibus*, Magdebourg, 1753; Id., *De Spiritu Sancto et Christo paracletis*, Halle, 1790; Des Cotes, *Der hl. Geist, oder das gute Princip nach neutestamentlischen Begriffen*, Francfort, 1797; Weber, *Doctrina biblica de natura Spiritus Sancti*, Halle, 1825; Fritzsche, *De Spiritu Sancto : commentarius exegeticus et dogmaticus*, Halle, 1840; Buse, *De nominibus Spiritus Sancti æternis : tractatus dogmaticus*, Mayence, 1843; Klee, *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1844, t. I, p. 164-172; Haré, *The mission of the Comforter*, Boston, 1854; Kuhn, *Katholische Dogmatik*, Tubingue, 1857, t. II, p. 78-82; Kelly, *Lectures on the New Testament of the holy Spirit*, Londres, 1868; Van Oosterzee, *The theology of the New Testament*, Londres, 1870; Reuss, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, 3e édit., Strasbourg, 1864, t. II, p. 524-538 (dans saint Jean); Immer, *Theologie des Neuen Testaments*, Berne, 1877, p. 190-211; Gunkel, *Die Wirkungen des hl. Geistes nac der populären Anschauung der apostolischen Zeit, und nach der Lehre des Apostels Paulus*, Gœttingue, 1888, 1899; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1885, t. IV, p. 228-249; Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1880, t. II, p. 513-532; Schell, *Katholische Dogmatik*, Paderborn, 1890, t. II, p. 45-52; Franzelin, *Tractatus de Trinitate*, Rome, 1895, p. 3-106; Lechler, *Die biblische Lehre von hl. Geiste*, Gutersloh, 1899, t. I; 1902, t. II (philosophique et dogmatique); 1904, t. III (moral); Piccirelli, *De Deo uno et trino*, Naples, 1902, p. 1214-1225; M. Goguel, *La notion johannique de l'esprit et ses antécédents historiques*, Paris, 1902; B. Weiss, *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, Stuttgart, 1903, p. 654-658; E. Sokolowski, *Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus*, Gœttingue, 1903; Irving, *The Spirit of God in biblical Litterature : a Study in the history of religion*, Londres, 1904; Nösgen, *Der heilige Geist: sein Wesen und die Art seines Wirkens*, Berlin, 1905; Id., *Das Wirken des hl. Geistes an den einzelnen Gläubigen und in der Kirche*, Berlin, 1907; Terry, *Biblical dogmatics: an exposition of the principal doctrines of the holy Scriptures*, Londres, 1907, p. 485-508; *Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1907, p. 113-119; Winstanley, *Spirit in the New Testament. An enquiry into the use of the word* πνεῦμα *in all passages, and a survey of the evidences concerning the holy Spirit*, Cambridge, 1908; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 330-331; Arnal, *La notion de l'esprit : sa genèse et son évolution dans la théologie chrétienne*, Paris, 1908; H. B. Swete, *The holy Spirit in the New Testament*, Londres, 1909; Scott-Moncrieff, *St. John apostle, evangelist and prophet*, Londres, 1909; Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 251-259, 283-288, 325-344, 371-373, 418-429; Swete, *The holy Spirit in the New Testament : of primitive christian teaching*, Londres, 1910; P. Caccia, dans la *Scuola cattolica*, mai 1911. Parmi ces ouvrages, les plus importants au point de vue exégétique sont ceux de Nösgen et de Swete : au point de vue philosophique, les trois volumes de Lechler; au point de vue théologique, ceux de Franzelin, Heinrich et Lebreton. Le t. II du *Traité du Saint-Esprit*, par Mgr Gaume, 3e édit., Paris, 1890, est plus oratoire et ascétique que théologique.

II. D'APRÈS LES PÈRES DE L'ÉGLISE. — 1° *Pères apostoliques*. — Les Pères apostoliques ne sont pas des théologiens dans le sens strict du mot. Ils sont de simples témoins de la foi chrétienne en Dieu. Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 115-116. Le but qu'ils se proposent, lorsqu'ils traitent des vérités chrétiennes, est avant tout moral. Sans doute, ils exposent fidèlement la doctrine prêchée au monde par Jésus-Christ et ses apôtres; mais, spécialement lorsqu'il est question du dogme de la sainte Trinité, ils n'ont pas la précision des termes scolastiques, ils n'expriment pas le dogme avec la même clarté et la même exactitude que ceux qui les ont suivis. Scheeben, *La dogmatique*, t. II, n. 832, p. 561-562.

Tout en ayant des affirmations nettes et décisives sur la divinité et la personnalité du Saint-Esprit, les Pères apostoliques emploient des expressions obscures, des termes ambigus qui laissent planer le doute sur le véritable sens de leur enseignement. En général, avant le concile de Nicée, les Pères et les écri-

vains ecclésiastiques ne donnent pas au Saint-Esprit le nom de *Dieu*; mais ils professent sa divinité d'une manière claire et évidente, puisqu'ils lui attribuent l'inspiration prophétique, la sanctification des âmes, la création; puisqu'ils l'adorent et le glorifient comme Dieu au même titre que le Père et le Fils. Cf. Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épître de saint Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, Lyon, 1900, p. 64. Il n'est donc pas étonnant que, pour ce qui concerne la divinité du Saint-Esprit, les Pères du IVe siècle, par exemple, saint Basile, en appellent à la tradition de l'ancienne Église. *Liber de Spiritu Sancto*, c. x, n. 24; c. xxix, n. 72-73, *P. G.*, t. xxxii, col. 111, 201. On ne saurait, en effet, concevoir qu'un dogme, qui est le fondement de toute la théologie du christianisme, n'ait pas été connu par les témoins les plus anciens de la tradition chrétienne, ou même qu'il ait été connu d'une manière imparfaite. Heinrich, *Theologie*, t. II, p. 266-268. La formule du baptême est une preuve évidente que, dans l'ancienne Église, les docteurs aussi bien que les fidèles croyaient explicitement au Saint-Esprit, comme personne divine. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 273. Les termes ambigus qu'on rencontre donc chez les Pères apostoliques dans l'exposé de la doctrine du Saint-Esprit, ne sont pas un signe qu'ils ignoraient une vérité essentielle de la révélation chrétienne, mais c'est la suite de l'absence d'une terminologie précise et de l'imperfection des formules exprimant un des dogmes les plus élevés du christianisme.

Notre but n'est donc pas d'analyser et de commenter les textes des Pères apostoliques, qui se rapportent à la personnalité et à la divinité du Saint-Esprit. Il nous suffira de montrer que, même dans la littérature chrétienne primitive, malgré l'imperfection des formules et des termes théologiques, le Saint-Esprit est exalté comme Dieu, et proposé à l'adoration des fidèles comme personne distincte du Père et du Fils.

Dans la première Épître de saint Clément de Rome, dont l'authenticité ne soulève aucun doute, on trouve exprimée clairement la doctrine du Saint-Esprit, telle qu'elle est consignée dans les Évangiles. Le Saint-Esprit est, d'après saint Clément, la source de l'inspiration prophétique; le véritable auteur des Écritures saintes : Ἐνκεκύφατε εἰς τὰς ἱερὰς Γραφάς... τὰς διὰ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου. *Ia Cor.*, xlv, 2, Funk, *Patres apostolici*, Tubingue, 1901, t. I, p. 156. Grâce à l'inspiration du Saint-Esprit, les prophètes ont pu annoncer d'avance les épisodes les plus saillants de la vie du Christ : il est donc l'auteur des prophéties messianiques. *Ibid.*, xvi, 2, p. 118. C'est lui qui parle dans les saintes Écritures : λέγει γὰρ τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, xiii, 1, p. 116; c'est par lui que les prophètes sont inspirés, lorsqu'ils prêchent la pénitence. *Ibid.*, viii, 1, p. 108.

Mais son rôle ne se borne pas aux justes de l'ancienne loi. Il répand aussi la plénitude de sa grâce sur les disciples du Christ : πλήρη Πνεύματος ἁγίου ἐκχυσις ἐπὶ πάντας ἐγίνετο. *Ibid.*, II, 2, p. 100. Il a donné aux apôtres l'énergie et la confiance pour prêcher la bonne nouvelle dans le monde entier. *Ibid.*, xlii, 3, p. 152. C'est par lui que Jésus-Christ nous appelle à jouir des fruits de la rédemption : διὰ τοῦ Πνεύματος Ἁγίου προσκαλεῖται ἡμᾶς. *Ibid.*, xxii, 1, p. 130. C'est à lui que revient la mission de sanctifier les âmes. *Ibid.*, xiii, 3, p. 116. Saint Clément met le Saint-Esprit sur le même rang que le Père et le Fils; c'est dire qu'il professe ouvertement sa divinité. « Pourquoi donc, écrit-il, y a-t-il entre vous discordes, colères, divisions, schismes et guerres?... N'avons-nous pas un seul Dieu, et un seul Christ, et un *seul Esprit de grâce*, répandu sur nous, et une seule vocation dans le Christ? » *Ibid.*, xlvi, 5, 6, p. 158. Et plus loin : « J'en prends à témoin le Dieu qui vit, le Seigneur Jésus, et l'Esprit-Saint, qui vivent eux aussi, tous trois foi et espérance des élus. » *Ibid.*, lviii, 2, p. 174. Rien de plus explicite que ces deux derniers textes pour montrer que saint Clément affirme la divinité du Saint-Esprit. Celui-ci y est représenté comme l'auteur et le distributeur de la grâce. Saint Clément déclare que les trois personnes divines sont des réalités vivantes et distinctes; qu'elles sont le fondement de la foi et de l'espérance des élus; que le Fils et le Saint-Esprit partagent avec le Père la gloire d'être l'objet et le principe de notre foi. Heurtier, *op. cit.*, p. 26-27.

Les lettres de saint Ignace ne passent pas sous silence la personne du Saint-Esprit, bien que le saint évêque vise surtout à défendre et à exposer la doctrine catholique du Verbe contre les aberrations gnostiques. Heinrich, *op. cit.*, t. II, p. 257-258. Le Saint-Esprit est présenté par lui comme Dieu. Il participe à l'omniscience divine. Il ne se trompe pas *parce qu'il est de Dieu;* il sait d'où il vient et où il va, et il connaît les choses cachées. *Ad Phil.*, 7, Funk, *op. cit.*, t. I, p. 270. Cf. Joa., III, 8; I Cor., II, 10. D'autres textes distinguent le Saint-Esprit du Père et du Fils, tout en affirmant qu'il est égal au Père et au Fils par la participation de la même nature divine, et qu'il est associé à l'un et à l'autre dans les opérations divines. *Ad Magn.*, xiii, 1, Funk, t. I, p. 240. Un texte qui ne laisse aucun doute sur la personnalité divine du Saint-Esprit est contenu dans la lettre aux Éphésiens, ix, 1 : Ἡτοιμασμένοι εἰς οἰκοδομὴν Θεοῦ Πατρός, ἀναφερόμενοι εἰς τὰ ὕψη διὰ τῆς μηχανῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅς ἐστιν σταυρός, σχοινίῳ χρώμενοι τῷ Πνεύματι τῷ Ἁγίῳ. Funk, t. I, p. 220. Les chrétiens y sont considérés comme les pierres du temple du Père, des pierres préparées pour élever l'édifice de Dieu le Père, soulevées en haut par la croix, qui est l'outil de Jésus-Christ, au moyen d'une corde, qui est le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est ici sans conteste l'auteur de la grâce et de la régénération. Il vient du ciel avec les liens de l'amour de Dieu et de la grâce, et relie les âmes à Dieu, tandis qu'il est lié au Christ. Sans cette corde, qui est le Saint-Esprit, personne n'est à même de sortir de l'abîme du péché et de renaître à une vie nouvelle. Nirschl, *Die Theologie des hl. Ignatius, des Apostelschülers*, Mayence, 1880, p. 12. Les fidèles, selon saint Ignace, doivent être soumis aux inspirations du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Ad Magn.*, xiii, 2, Funk, t. I, p. 240. Ils doivent adhérer à la hiérarchie, évêques, prêtres et diacres, que le Saint Esprit confirme dans la stabilité. *Ad Philad.*, tit., Funk, t. I, p. 264. Le Saint-Esprit est donc le principe de la vie surnaturelle que le Verbe de Dieu répand dans l'Église et la source de la sanctification. Il s'ensuit qu'il a la nature divine, et que sa divinité ressort clairement des lettres de saint Ignace. Dreher, *Sancti Ignatii episcopi Antiochensis de Christo Deo doctrina*, Sigmaringen, 1877, p. 16.

La lettre de saint Polycarpe aux Philippiens ne contient aucune allusion au Saint-Esprit. Mais dans sa confession de foi, qui nous a été conservée dans les Actes de son martyre, le saint exalte le Saint-Esprit à l'égal du Père et du Fils : « Je vous glorifie, ô Seigneur Dieu tout-puissant, par Jésus-Christ, votre Fils bien-aimé, pontife éternel et céleste, par lequel avec lui et avec le Saint-Esprit nous chantons ta gloire. » *Martyrium S. Polycarpi*, xiv, 3; xxii, 1, Funk, t. I, p. 332, 340.

La doctrine d'Hermas sur le Saint-Esprit est fort obscure, et les érudits, qui ont essayé de l'éclaircir, ont abouti à des conclusions absolument divergentes. Hermas semble affirmer que le Fils est le Saint-Esprit :

Ὁ δὲ υἱὸς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν, *Sim.*, V, v, 2, Funk, t. I, p. 538. Quel est le sens qu'il faut attribuer à ce passage ? Schliemann, Dörner, Hellweg, Hagemann, Zahn tiennent que, d'après Hermas, le Fils de Dieu, paru dans le Christ, est distinct du Saint-Esprit. Par contre, Baur, Schwegler, Kayser, Lipsius, Nitzsch, Harnack, etc., sont d'avis qu'Hermas ne connaît pas un Fils de Dieu distinct du Saint-Esprit. Le Fils de Dieu s'identifie avec le Saint-Esprit, et le Christ est tout simplement un homme inspiré par Dieu. Link, *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas untersucht*, Warbourg, 1886, p. 1-3. Malgré les interprétations contradictoires de sa doctrine, on ne saurait révoquer en doute qu'Hermas approprie au Saint-Esprit les attributs divins, c'est-à-dire qu'il professe sa divinité. Le Saint-Esprit est, pour lui, le sanctificateur des âmes. « Dans les âmes douces et pénitentes, il exulte comme s'il habitait une maison spacieuse et il se réjouit avec celui qui lui sert de temple. » *Mand.*, V, 1 ; X, 2, 4, Funk, t. I, p. 482, 500. Il est l'auteur des prophéties. Doux et tranquille est celui que le Saint-Esprit inspire : il ne parle pas à tout venant, mais seulement quand Dieu veut. *Mand.*, XI, 8, Funk, t. I, p. 506. Il est éternel, parce qu'il existe avant le temps : Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν. *Sim.*, V, VI, 5, Funk, t. I, p. 540. Il est créateur : Τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν. Le Saint-Esprit participe donc à la nature divine.

Hermas le reconnaît aussi comme personne distincte du Père. En effet, le Père a fait habiter l'Esprit dans une chair, choisie par lui-même. *Sim.*, V, VI, 5, Funk, t. I, p. 540. Et cette chair, dans laquelle habitait le Saint-Esprit, a bien servi l'Esprit en toute pureté et sainteté, sans le souiller à jamais. Si le Saint-Esprit habite dans le Christ, il s'ensuit, évidemment, qu'il est aussi distinct du Christ. Link, *op. cit.*, p. 12. Il n'est pas une force impersonnelle, parce qu'il est le principe d'actions qui supposent nécessairement une personnalité. Avant l'incarnation du Fils, il a été la source de toute sainteté et l'inspirateur des prophètes. Lorsque le Fils s'est fait chair, il a habité en lui, il a communiqué une vie nouvelle à ceux qui reconnaissent en lui le Fils de Dieu. Heurtier, *op. cit.*, p. 46-61. Hermas déclare à plusieurs reprises que c'est le Père qui a établi le Saint-Esprit dans la sainte humanité de Jésus : Τὸ Πνεῦμα, ὃς ὁ Θεὸς κατῴκισεν ἐν τῇ σαρκὶ ταύτῃ, *Mand.*, III, 1, Funk, t. I, p. 473 ; τὸ Πνεῦμα τοῦ Θεοῦ τὸ δοθὲν εἰς τὴν σάρκα ταύτην. *Mand.*, X, 2, 6, Funk, p. 502. D'ailleurs, Hermas lui-même mentionne clairement l'Esprit de Dieu, comme distinct du Fils de Dieu. *Sim.*, IX, XXIV, 4, Funk t. I, p. 620.

Les passages cités jusqu'ici n'aplanissent pas les difficultés que soulèvent d'autres textes, où Hermas semble identifier le Saint-Esprit avec le Fils et l'archange Michel. Mais il nous suffit d'avoir montré qu'il ne manque pas, dans le *Pasteur* d'Hermas, de témoignages explicites sur la divinité et la personnalité du Saint-Esprit.

L'Épître de Barnabé, I, 3, Funk, t. I, p. 38, et la *Doctrine des douze apôtres*, Wohlemberg, *Die Lehre der zwölf Apostel in ihrem Verhältniss zum neutestamentlichen Schrifttum*, Erlangen, 1888, p. 8-10, mentionnent aussi le Saint-Esprit comme source de la grâce et de l'inspiration prophétique. Mais cette simple mention n'a pas assez de valeur doctrinale pour occuper l'attention des théologiens.

En résumé, la divinité et la personnalité du Saint-Esprit sont attestées par les monuments primitifs de la littérature chrétienne. Le Saint-Esprit s'y révèle avec les attributs de Dieu, c'est-à-dire comme Dieu ; on lui approprie des actes divins et on établit une distinction réelle entre lui et les autres personnes de la très sainte Trinité ; il est l'égal du Père et du Fils, et il participe à la même gloire que le Père et le Fils. Les Pères apostoliques professent donc les points les plus essentiels de la doctrine catholique touchant le Saint-Esprit.

2° *Les Pères apologistes et controversistes du IIe et du IIIe siècle.* — 1. *Remarques préliminaires.* — Aux prises avec le polythéisme païen ou les hérésies antitrinitaires, les Pères et les écrivains ecclésiastiques du IIe et du IIIe siècle s'efforçaient d'écarter de leur enseignement les conceptions extrêmes du dogme de la très sainte Trinité, d'éviter le double écueil du monarchianisme et du trithéisme ou dithéisme. Contre le premier, qui insistait sur l'unité de Dieu, jusqu'à sacrifier la personnalité distincte du Fils et du Saint-Esprit, la théologie anténicéenne affirmait la distinction réelle des trois personnes divines ; contre les théories trithéistes ou dithéistes, elle revendiquait l'unité de l'essence divine, indivisible en elle-même, bien que possédée en commun par les trois hypostases divines. Mais la tâche de ces Pères et de ces écrivains n'était pas facile, parce que, au point de vue théologique, ils n'étaient pas assez outillés pour repousser les attaques des adversaires de la vérité chrétienne. Leur foi était, sans doute, comme nous l'avons déjà remarqué pour les Pères apostoliques, l'écho fidèle de la tradition, une foi à l'abri du moindre soupçon et exempte de la plus petite tache. Mais les expressions et les images qu'ils employaient pour élucider le mystère de la très sainte Trinité n'exprimaient pas, d'une façon absolument claire, un dogme connu et professé de la manière la plus explicite par les fidèles, et plus encore par les docteurs de l'Église. Nous ne devons donc pas nous attendre à trouver, dans les monuments littéraires de la théologie anténicéenne, un traité en bonne et due forme sur la personne du Saint-Esprit et son action dans l'ordre surnaturel. Bien plus, il n'y aurait pas d'exagération de notre part à affirmer que, dans les ouvrages antérieurs au concile de Nicée, le savant catholique, tout en y puisant la véritable doctrine de l'Église sur le Saint-Esprit, rencontre des passages où la divinité et la personnalité distincte de la troisième personne ne sont pas énoncées avec la sûreté et la plénitude qu'il eût fallu. Il n'est donc pas étonnant qu'une critique mal avisée ou audacieuse et l'exégèse rationaliste du protestantisme se soient parfois évertuées à ranger les Pères du IIe et du IIIe siècle au nombre des pneumatomaques et à tirer de leurs écrits la preuve de la négation du Saint-Esprit dans l'Église primitive.

Le P. Petau ne se faisait pas scrupule de reprocher à ces Pères l'usage de termes dangereux, qui révéleraient chez eux, surtout à l'égard du Saint-Esprit, une certaine ignorance du mystère de la sainte Trinité : *Ut erant tempora, nondum mysterio illo satis liquido cognito, nonnulla periculose dicta jecerunt. De Trinitate*, l. I, c. III, n. 1, t. II, p. 291-292. Ces attaques contre l'orthodoxie des Pères anténicéens ont été repoussées par le théologien anglican, Georges Bull, dans son ouvrage : *Defensio fidei Nicenæ*, Oxford, 1685. Dans sa préface aux livres *De Trinitate*, le P. Petau lui-même s'est vu obligé de mitiger la rigueur excessive de ses jugements et de rétracter en partie ses critiques injustes sur la doctrine trinitaire de la théologie anténicéenne. *Præfatio*, c. III, t. II, p. 266-271.

La critique rationaliste, au contraire, n'a point cessé d'attaquer la continuité de la tradition des Pères touchant le Saint-Esprit. D'après Harnack, les apologistes chrétiens du IIe siècle et les Pères du IIIe siècle ignorent la personne du Saint-Esprit, ne font aucune distinction entre le Verbe et le Saint-Esprit, ne reconnaissent en Dieu que deux hypostases. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I,

p. 449. Avec une grande érudition patristique, Nösgen s'est essayé à démontrer que la thèse de Harnack est bien fondée; que des textes nombreux, puisés dans les écrits de saint Justin, d'Athénagore, de Théophile d'Antioche, de Clément d'Alexandrie, d'Irénée, ne laissent pas le moindre doute sur l'identification du Verbe avec le Saint-Esprit par la théologie anténicéenne. *Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste*, Gutersloh, 1899, p. 8-26. Les théologiens du modernisme reprochent aux Pères anténicéens des tendances prononcées vers le sabellianisme ou le dithéisme; leurs écrits identifient le Saint-Esprit avec le Fils, ou le représentent comme un attribut divin, une force impersonnelle de la divinité. Dupin, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. XI (1906), p. 355. La théologie anténicéenne, déclare cet écrivain, ne connaît que le Verbe, fils de Dieu en réduction. Elle aurait donc dû renoncer à la formule trinitaire et à la personne du Saint-Esprit, mais parce que la liturgie, le symbole, la foi du peuple témoignaient contre les conclusions logiques de leur spéculation doctrinale, les théologiens de l'époque laissèrent subsister l'appellation de Saint-Esprit. *Ibid.*, p. 356. La personne du Saint-Esprit, dans la théologie chrétienne, est le produit logique des infiltrations platoniciennes et philoniennes dans la doctrine des Pères anténicéens concernant le mystère de la sainte Trinité. Morin, *Vérités d'hier*, Paris, 1906, p. 221.

A ces attaques contre la continuité de la tradition patristique touchant la divinité et la personnalité distincte du Saint-Esprit, nous répondons en affirmant que, malgré ses lacunes, ses obscurités, l'imprécision de ses termes et de ses formules, la théologie anténicéenne, par la bouche des apologistes chrétiens du IIe siècle et des Pères et écrivains du IIIe siècle, reconnaît le Saint-Esprit comme une personne divine, égale en dignité au Père et au Fils, mais réellement distincte du Père et du Fils par l'hypostase. Toutefois, avant d'aborder la démonstration directe de cette thèse, il est utile de faire les remarques suivantes :

a) Il faut distinguer avec soin ce qui fait le fond, la substance du dogme, des images, des expressions sous lesquelles ce dogme est énoncé ou expliqué. La théologie anténicéenne, dans ses représentants les plus illustres, ne s'est point trompée au sujet de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit, mais manquant d'expressions précises et de formules rigoureuses, dans l'exposé de la doctrine trinitaire, elle s'est servie de termes équivoques, que les hérétiques ont exploités pour la diffusion de leurs erreurs.

b) La doctrine commune des théologiens catholiques est que les Pères et écrivains du IIe et du IIIe siècle, aussi bien que les Pères et écrivains des siècles postérieurs, ont eu la conviction nette et arrêtée de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit. On ne saurait, en effet, admettre que ces Pères, dans leur ensemble, aient eu une idée vague et confuse de la troisième personne divine, et par suite une idée vague et confuse de la sainte Trinité, d'un dogme fondamental de la foi chrétienne. Une telle supposition, remarque Scheeben, t. II, n. 832, p. 561, est inacceptable *a priori*, puisque la personne du Saint-Esprit est expressément mentionnée dans l'Écriture, dans la formule du baptême, dans les symboles de foi, dans les doxologies de l'Église, dans les prières et les confessions des martyrs. Il s'ensuit donc que les passages et termes obscurs des Pères anténicéens touchant le Saint-Esprit ont besoin d'être compris et interprétés dans le sens que leur attachent les Pères qui, au concile de Nicée ou après ce concile, en ont appelé à leur témoignage pour combattre les pneumatomaques. Franzelin, *op. cit.*, p. 146-147.

c) Il y a lieu d'admettre que dans les monuments de la théologie anténicéenne on rencontre çà et là des inexactitudes dogmatiques touchant le Saint-Esprit. Dans ce cas, les affirmations erronées d'un Père, considéré comme docteur particulier, n'infirment pas la tradition commune des autres Pères. Mais il faut, remarque Franzelin, que ces affirmations erronées soient clairement énoncées, de telle sorte que le doute sur leur authenticité ou leur véritable portée ne soit pas admissible. *Op. cit.*, p. 148-149.

d) Il ne faut pas oublier que, pour ce qui concerne le Saint-Esprit, à côté de termes vagues et obscurs, et d'expressions inexactes, la théologie anténicéenne contient des affirmations nettes et précises de la vraie doctrine catholique. Les données des Pères, puisées dans la tradition, sont justes et exactes; les théories et les raisonnements qu'ils bâtissent sur la philosophie platonicienne et philonienne ne sont pas toujours heureuses. Tixeront, *La théologie anténicéenne*, Paris, 1905, p. 233. En pareil cas, les passages obscurs d'un Père touchant le Saint-Esprit doivent être expliqués à la lumière des passages clairs et explicites du même Père. Ce que prescrit une saine critique, dit Mgr Freppel, c'est de constater le fond de la croyance des passages d'une clarté irrécusable, puis d'expliquer par eux ce qui est moins formel ou plus enveloppé. *Saint Justin*, Paris, 1869, p. 366.

e) Les ombres qui enveloppent la personne du Saint-Esprit dans la théologie anténicéenne se dissipent aisément, si l'on étudie soigneusement la terminologie trinitaire des trois premiers siècles, si l'on fixe surtout les divers sens du mot *esprit* chez le même Père, qui le prend tantôt pour désigner l'essence divine, tantôt une hypostase divine. Voir Franzelin, p. 151-186; Schell, t. II, p. 298-300.

f) Enfin, il est utile de rappeler que quelques écrits des Pères ont subi les interpolations des hérétiques et les altérations involontaires de copistes ignorants. C'est aux hérétiques et aux copistes, ou même à la simplicité de leurs auteurs que saint Jérôme attribue les expressions dangereuses qu'on rencontre çà et là dans les écrits des Pères anténicéens et qui ont servi de prélude ou de prétexte à l'arianisme : *Fieri potest, ut simpliciter erraverint, vel a librariis imperitis eorum paulatim scripta corrupta sint; vel certe antequam in Alexandria quasi dæmonium meridianum Arius nasceretur, innocenter quædam et minus caute locuti sunt, et quæ non possunt perversorum hominum calumnias declinare. Apol. adversus libros Rufini*, l. II, c. XVII, *P. L.*, t. XXIII, col. 440.

2. *Les apologistes grecs du IIe siècle.* — *a*) La théologie du Saint-Esprit est à peine ébauchée dans les œuvres du plus célèbre des apologistes grecs du IIe siècle, saint Justin martyr. Cependant, on y rencontre à plusieurs reprises des textes qui affirment expressément la divinité et la personnalité du Saint-Esprit. On formulait contre les chrétiens le reproche d'athéisme. Saint Justin repousse cette calomnie. « Nous ne sommes pas des athées, déclare-t-il, nous qui reconnaissons en Jésus-Christ le Fils de Dieu et l'honorons en seconde ligne, et honorons aussi en troisième ligne l'esprit prophétique, Πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει ...τιμῶμεν. » *Apol.*, I, 13, *P. G.*, t. VI, col. 348. Ce passage est d'une clarté frappante en ce qui concerne la divinité et la personnalité du Saint-Esprit, adoré comme troisième personne divine à l'égal du Père et du Fils. Cependant, la critique rationaliste y a vu une profession explicite de subordinatianisme entre les trois personnes divines et a reproché à saint Justin de considérer le Saint-Esprit comme inférieur au Père et au Fils. Le reproche est injuste. La pensée de saint Justin est très claire, et ses expressions ne sont pas inexactes. Le Saint-Esprit est le troisième dans l'ordre d'origine, dans l'ordre des relations divines, mais le rang qu'il occupe n'emporte pas une infériorité de

nature. Saint Justin reconnaît formellement la communauté d'essence entre les trois personnes divines. « Comme le Fils est engendré par le Père, et que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, il est tout naturel de nommer les trois personnes dans l'ordre indiqué par saint Justin. Préférerait-on que l'apologiste eût placé le Fils ou le Saint-Esprit en premier lieu, et e Père en dernier? Une pareille terminologie renverserait le langage reçu, et blesserait même le dogme. Les deux processions divines exigent nécessairement qu'on fasse précéder la personne qui procède de celle dont elle procède. » Freppel, *Saint Justin*, p. 363. Cf. Kuhn, *Katholische Dogmatik*, Tubingue, 1857, t. II, p. 123.

Dans un autre passage, saint Justin revient sur le culte d'adoration et de vénération que les chrétiens rendent au Saint-Esprit à l'égal du Père et du Fils : Πνεῦμά τε τὸ προφητικὸν σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν. *Apol.*, I, 6, col. 336, 337. Il rappelle les bienfaits du Saint-Esprit. L'âme est régénérée par les eaux du baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Apol.*, I, 61, col. 420. Dans la cène eucharistique, on rend gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. *Ibid.*, 67, col. 422. Il serait donc absurde de soupçonner saint Justin d'attaches au dithéisme.

Cependant, nous le reconnaissons, pour ce qui concerne le Saint-Esprit, quelques textes de saint Justin n'ont pas toute la netteté désirable. Saint Justin admet que Dieu, par son esprit prophétique, a révélé les choses futures, la conception virginale du Christ : διὰ τοῦ προφητικοῦ Πνεύματος. *Ibid.*, 33, col. 381. Mais il affirme aussi que cet esprit qui a parlé par la bouche des prophètes est le Verbe de Dieu : ὁ λόγος διὰ τῶν προφητῶν προειπὼν τὰ μέλλοντα, *ibid.*, 10, col. 461; et ce qui est plus fort encore que l'esprit, la force qui émane de Dieu n'est autre que le Verbe de Dieu : Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις, ἢ τὸν λόγον. *Ibid.*, 33, col. 381. Il semblerait donc, d'après ces textes, que le Fils et le Saint-Esprit ne seraient en réalité qu'une seule et même personne divine et que, partant, les théories trinitaires de saint Justin ne pourraient échapper au reproche de dithéisme. Schmidt, *De quæstione num antiquissimi scriptores inter* Λόγον καὶ πνεῦμα ἅγιον *aliquid fecerunt discriminis*, Strasbourg, 1836, p. 10; Georgii, *Untersuchung über die Lehre von heiligen Geist bei Justin dem Märtyrer*, Wurtemberg, 1838; Dupin, *loc. cit.*, p. 354-355. Mais nous ne devons pas oublier les textes explicites, où Justin établit formellement la personnalité distincte du Saint-Esprit. Il s'ensuit donc que le passage où il paraît contredire sa profession ouverte de la personnalité du Saint-Esprit est susceptible d'une interprétation catholique. Justin attribue l'inspiration prophétique tantôt au Père, tantôt au Fils et au Saint-Esprit, parce que cette inspiration n'est pas une action hypostatique du Saint-Esprit (les théologiens enseignent qu'elle lui est simplement *appropriée*), mais une action commune aux trois personnes divines. Kuhn, *op. cit.*, p. 295; Otto, *De Justini martyris scriptis et doctrina*, Iéna, 1841, p. 137, 138; Feder, *Justins des Märtyrers Lehre von Jesus Christus*, Fribourg-en-Brisgau, 1906, p. 121. Saint Justin déclare aussi que l'esprit de Dieu est le Verbe. L'expression n'est pas nouvelle. Saint Paul a dit que l'Esprit est le Seigneur. II Cor., III, 17. Voir J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 490-494. Saint Ignace d'Antioche, saint Clément de Rome, Tertullien emploient la même expression. Feder, p. 120. Le sens du mot *esprit*, nous l'avons remarqué, est vague, flottant. Il désigne souvent, dans l'ancienne littérature chrétienne, la nature divine, les dons de Dieu, le Christ en tant que personne divine. Otto, p. 137. On ne saurait donc, pour un manque de précision dans les termes, mettre Justin au nombre des pneumatomaques.

Il est bien vrai que les écrits de saint Justin ne nous fournissent pas assez de détails sur la nature et l'œuvre du Saint-Esprit. Mais il était loin de la pensée du saint d'éclaircir la doctrine trinitaire. Son but était avant tout pratique. Il voulait seulement résoudre les objections des païens contre le christianisme et amener ses adversaires à une connaissance plus exacte de la doctrine du Christ. C'est ce qui le fait insister de préférence sur les vérités de la religion naturelle, tandis qu'à l'égard des vérités de la religion chrétienne, il s'en tient à la tradition de l'Église et mentionne, sans les approfondir, les mystères chrétiens. Sa méthode a été généralement suivie par les autres apologistes. Feder, p. 123; Heinrich, t. IV, p. 268-272; Thomassin, *De S. Trinitate*, c. XLII, *Dogmata theologica*, Paris, 1868, t. V, p. 581-585; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, t. I, p. 235.

b) La *Legatio pro christianis* d'Athénagore renferme aussi les affirmations les plus explicites de la foi de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit. De même que saint Justin, Athénagore repousse l'accusation d'athéisme portée contre les chrétiens par les païens et s'écrie : « Qui ne sera pas étonné qu'on nous fasse passer pour athées, nous qui reconnaissons Dieu le Père, Dieu le Fils et le Saint-Esprit, nous qui voyons leur puissance dans l'union, et leur distinction dans l'ordre. » 10, *P. G.*, t. VI, col. 909. « On ne saurait rien désirer de plus explicite, remarque Mgr Freppel, que cette profession de foi, dont il serait difficile de dépasser la rigueur. » *Les apologistes chrétiens au IIe siècle*, Paris, 1870, p. 153. Athénagore y enseigne expressément la communauté de l'être divin entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit et la distinction réelle de celui-ci des deux autres personnes divines. Dans un autre passage, non moins explicite, il affirme que la vie future consiste à connaître Dieu et son Verbe, à savoir ce que c'est que l'Esprit, et quelle est la nature de l'union du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, et en quoi diffèrent les trois personnes divines. 12, col. 913. Athénagore admet donc que le Saint-Esprit est uni au Père et au Fils, ce qui ne peut s'entendre que de la participation à l'unique et indivisible être divin; il admet aussi qu'il est distinct du Père et du Fils, ce qui ne peut se rapporter qu'à la distinction hypostatique.

La clarté de ces affirmations dissipe les doutes que pourraient soulever quelques passages du même apologiste, où il déclare que le Saint-Esprit, qui agit dans les hommes inspirés, est une émanation de Dieu, qu'il découle de lui et retourne à lui par réflexion, comme le rayon du soleil, 10, col. 909; que le Fils est dans le Père, et le Père dans le Fils, par l'unité et la vertu de l'esprit. *Ibid.* Les difficultés qu'on pourrait tirer de ces textes ne sauraient prévaloir contre les autres textes formels, où, à côté du Père et du Fils, Athénagore nomme le Saint-Esprit comme troisième personne divine. Tixeront, *op. cit.*, p. 239. Dans la théologie d'Athénagore, le Saint-Esprit n'est pas présenté comme une force qui émane de Dieu et retourne à Dieu. Athénagore dit expressément que le christianisme croit en Dieu le Père, dans le Fils de Dieu, le Verbe divin, et dans le Saint-Esprit, et que ces trois personnes divines sont unies selon la puissance, c'est-à-dire selon l'être divin auquel on attribue aussi l'épithète d'esprit. 10, col. 909. La pensée, verbe ou sagesse, dérive du Père, aussi bien que le Saint-Esprit, qui procède du Père comme la lumière jaillit de la flamme. 24, col. 945. On pourrait, à la rigueur, ergoter sur les expressions et les images dont

Athénagore se sert pour élucider les rapports du Père et du Saint-Esprit; mais il est bien difficile de nier qu'il ait reconnu le Saint-Esprit comme personne divine réellement distincte du Père et du Fils. Heinrich, t. IV, p. 272-274; Thomassin, t. V, p. 585-586; Franzelin, p. 137-138.

c) Saint Théophile, évêque d'Antioche, voit dans les trois premiers jours de la création le symbole, l'image des trois personnes divines, τύποι εἰσὶν τῆς Τριάδος τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦ Λόγου αὐτοῦ, καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ. *Ad Autolycum*, l. II, 15, *P. G.*, t. VI, col. 1077. Dans la Trinité (Théophile a été le premier à employer le terme de Τριάς), Dieu a été le créateur de l'univers par son *verbe* et sa *sagesse*. L. I, 7, col. 1036. C'est à son verbe et à sa sagesse qu'il a adressé les paroles : *Créons l'homme*. L. II, 18, col. 1081. Lors de la création du monde, il n'y avait en Dieu que sa sagesse et son saint Verbe, qui a toujours été avec lui, L. II, 10, col. 1065. Avec sa sagesse Dieu a engendré le Verbe caché en lui, l. II, 10, col. 1064, en le produisant hors de son sein avant la création de l'univers.

Théophile affirme donc avec assurance la divinité du Saint-Esprit, créateur avec le Père et le Fils, et en même temps sa personnalité distincte du Père et du Fils. Il faut avouer, cependant, que sa terminologie n'est pas précise. Il affirme que le Verbe, étant l'Esprit de Dieu, et principe et sagesse, descendit sur les prophètes. L. II, 10, col. 1064. Il semblerait donc confondre le Verbe avec le Saint-Esprit. Mais les passages que nous avons cités plus haut nous autorisent, contre les assertions de Dupin, *loc. cit.*, p. 357, à donner à ses expressions inexactes un sens catholique. L'évêque d'Antioche envisage la sagesse comme un attribut essentiel de la divinité; en ce sens, le Verbe de Dieu aussi bien que l'Esprit-Saint, est la sagesse divine. Freppel, *Les apologistes chrétiens*, p. 289-290; Heinrich, p. 276. Même le P. Petau penche à croire que le saint évêque confond le Saint-Esprit avec le Verbe. L. I. c. III, n. 6, p. 299. Mais puisque Théophile mentionne les trois termes Θεός, λόγος, σοφία, l. I, 7; l. II, 18, col. 1036, 1081, comme constituant une trinité, l. II, 15, col. 1077, la supposition du docte théologien n'est pas fondée.

d) Les théories trinitaires de Tatien sont très embrouillées et confuses, ce qui leur a valu les critiques les plus sévères du P. Petau. Cependant, dans son *Oratio adversus græcos*, il parle plusieurs fois de la personne du Saint-Esprit, comme auteur de la sanctification des âmes. Il affirme que le Verbe envoie le Saint-Esprit habiter dans les âmes des justes. C'est l'Esprit-Saint qui soulève ces âmes vers Dieu, XIII, *P. G.*, t. VI, col. 833, qui remplit de sa grâce les hommes fidèles à l'accomplissement de leurs devoirs religieux. Il ne repose pas dans toutes les âmes, mais uniquement dans celles qui ont été jugées dignes de ses charismes. L'homme est un temple et Dieu y habite par le moyen du Saint-Esprit. XVI, col. 841-842. Toutes les âmes doivent s'efforcer de s'unir au Saint-Esprit, et celles qui le méprisent se rangent parmi les ennemis de Dieu. XV, col. 840. Steuer, *Die Gottes und Logos Lehre des Tatian*, Leipzig, 1893, p. 67, 68. Chez Tatien, nous avons donc l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit, considéré comme auteur de la grâce, et, en même temps, l'affirmation de sa personnalité, puisqu'il est envoyé par le Verbe, et c'est par lui que le Père habite dans les âmes.

En résumé, bien que dans leurs polémiques avec les païens les apologistes chrétiens du IIe siècle n'aient pas donné un exposé complet de la doctrine trinitaire, ils ont affirmé, néanmoins, à plusieurs reprises, et avec une grande clarté, la divinité et la personnalité du Saint-Esprit, et ils ont continué, sur ce point la tradition de l'âge apostolique.

3. *Les Pères et écrivains ecclésiastiques du IIe et du IIIe siècle.* — « L'enseignement d'Irénée sur le Saint-Esprit, dit Beuzart, est indécis et flottant, comparé à la doctrine des âges suivants. » *Essai sur la théologie d'Irénée*, Paris, 1908, p. 54. Cependant, saint Basile range Irénée parmi les témoins autorisés de la tradition catholique, touchant le Saint-Esprit, *Liber de Spiritu Sancto*, XXIX, 82, *P. G.*, t. XXXII, col. 201, et Théodoret aussi invoque son autorité. *Dialogus*, I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 84, 85. Nösgen lui-même est forcé d'admettre que le grand évêque de Lyon a marqué avec une suffisante clarté la consubstantialité divine du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. *Op. cit.*, p. 16. Saint Irénée pose en principe que l'Église, gardienne infaillible de la révélation chrétienne, a reçu des apôtres et de leurs disciples une foi intègre. En vertu de cette foi, elle croit « au Saint-Esprit, lequel a prédit par les prophètes l'économie divine et l'avènement de Jésus-Christ notre Seigneur. » *Cont. hær.*, I, X, 1, *P. G.*, t. VII, col. 549. Le Saint-Esprit est la sagesse de Dieu, la *figuratio Patris* (d'après dom Massuet, le terme *figuratio* se rapporte au Fils). Les chœurs angéliques lui sont soumis. *Ibid.*, IV, VII, 4, col. 993. Il est à côté du Père et du Fils dans l'œuvre de la création : *Spiritu nutriente et augente*. *Ibid.*, V, XXXVIII, 3, col. 1108. Il est auprès du Père avant tout être créé, avant que l'univers fût tiré du néant, *ante omnem constitutionem*. *Ibid.*, IV, XX, 3, col. 1033. C'est lui qui fait connaître les décisions du Père et du Fils et qui ouvre les intelligences à la lumière de la vérité. *Ibid.*, IV, XXXIII, 7, col. 1077. L'ordre et l'harmonie qui règnent dans l'univers sont l'œuvre de Dieu, qui est uni avec son Verbe et sa Sagesse : *unus Deus qui Verbo et Sapientia fecit et aptavit omnia*. *Ibid.*, IV, XX, 4, col. 1034. Cependant, soit le Verbe, soit la Sagesse, ne sont pas distincts du Père quant à la nature divine. Dieu, en effet, a créé le ciel et la terre par lui-même, c'est-à-dire par son Verbe et sa Sagesse. *Ibid.*, II, XXX, 9, col. 822. Il n'y a donc qu'un seul Dieu, qu'un seul Fils, qu'un seul Esprit, qu'un seul salut pour ceux qui croient en lui. *Ibid.*, IV, VI, 6, col. 990. Le Verbe et la Sagesse, le Fils et l'Esprit sont toujours avec Dieu; c'est par eux et en eux qu'il a créé toutes choses en pleine liberté. *Ibid.*, IV, XX, 1, col. 1032. Le Fils et le Saint-Esprit sont appelés *les mains* par lesquelles Dieu a créé et formé l'homme : *per manus enim Patris, id est, per Filium et Spiritum Sanctum, fit homo*. *Ibid.*, IV, præf., 4, col. 975; IV, XX, 1; V, VI, 1, col. 1032, 1137.

De ces textes il ressort clairement qu'Irénée marque avec la plus grande netteté la consubstantialité divine du Saint-Esprit. Il est vrai, comme l'a remarqué dom Massuet, que le saint évêque ne donne pas au Saint-Esprit le nom de Dieu, et en parle rarement, *Diss.*, III, *de Irenæi doctrina*, *P. G.*, t. VII, col. 312 : dans ses controverses avec les sectes gnostiques, saint Irénée porte de préférence son attention sur le Verbe divin. Voir Tixeront, *op. cit.*, p. 254. Toutefois, il reconnaît d'une manière formelle que le Saint-Esprit possède entièrement la nature divine. En effet, il le met sur le même rang que le Père et le Fils; il déclare qu'il est dans le Père *ante omnem constitutionem;* qu'il est éternel, ἀένναον, à la différence du *souffle de la vie* qui, dans l'homme, est temporaire, πνὸη ζωῆς πρόσκαιρος, V, XII, 2, col. 1152; il le représente comme créateur, comme source de la vie divine pour ceux qui le reçoivent, ὁ λαβόμενος τὸ ζωοποιοῦν πνεῦμα, εὑρήσει τὴν ζωήν. *Ibid.*, col. 1153. Il proclame donc, d'une manière très expressive, que le Saint-Esprit possède, en commun avec le Père et le Fils, l'unique essence divine et qu'il la possède comme hypostase distincte du Père et du Fils, parce qu'il est

un des trois termes de la Trinité. *Ibid.*, I, x, 1; IV, vii, 4; xx, 1, col. 550, 993, 1032, 1033.

Mais saint Irénée n'est pas seulement un témoin de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit. Il s'attache à faire ressortir plus soigneusement que ses devanciers le rôle surnaturel du Saint-Esprit dans l'Église, à décrire son influence, son action sur les âmes dans l'œuvre de la rédemption, et, de la sorte, il met en un relief plus accentué sa divinité. Il est donc bien juste de considérer le saint évêque de Lyon comme le précurseur de ces théologiens, qui ont eu à cœur d'enrichir, par la spéculation personnelle, la théologie du Saint-Esprit, d'y apporter de nouvelles données par l'étude plus approfondie des textes scripturaires. Le Saint-Esprit, dit Irénée, a été le héraut de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Les prophètes d'Israël ont annoncé ce que le Saint-Esprit leur suggérait, IV, xx, 8, col. 1038, puisqu'il est la source de toute inspiration prophétique. *Ibid.*, 3, col. 1034. Ce même Esprit qui, par la bouche des anciens prophètes, a annoncé l'avènement du Christ, a révélé aussi aux apôtres que la plénitude des temps était arrivée, que le règne de Dieu était proche. III, xxi, 4, col. 950. Il a répandu sur les premiers disciples du Christ ces charismes surnaturels, dont il est la source. III, xvii, 1, col. 929.

Le Saint-Esprit n'est pas seulement, avec le Verbe, l'auteur des saintes Écritures. II, xxviii, 2, col. 805. Par rapport à l'Église il est un gage d'incorruptibilité, un maître infaillible. Grâce à son assistance, l'Église est à l'abri de l'erreur. III, xxiv, 1, col. 266; V, xx, 1, col. 1177. Le Saint-Esprit est là où se trouve l'Église, et l'Église et toutes les grâces d'en-haut sont là où se trouve le Saint-Esprit... qui est la vérité. III, xxiv, 1; V, xx, 1, col. 966, 1177.

Dans l'œuvre de notre salut éternel, le Saint-Esprit est la *scala ascensionis ad Deum*. III, xxiv, 1, col. 966. Irénée pose comme principe que nous ne sommes pas à même de nous sauver sans l'aide du Saint-Esprit : ἄνευ Πνεύματος Θεοῦ σωθῆναι οὐ δυνάμεθα. V, ix, 3, col. 1145. C'est l'Esprit qui nous conduit vers le Fils, qui prépare l'homme à aller au Fils, de même que c'est le Fils qui nous conduit au Père, qui nous élève vers le Père. IV, xx, 5; V, xxxvi, 2, col. 1035, 1223. L'Esprit-Saint est le paraclet, qui nous unit à Dieu. L'eau vive, que Notre-Seigneur donna à la Samaritaine, et qu'il reçut du Père, a été donnée à tous ceux qui participent du Christ, lorsqu'il a envoyé le Saint-Esprit par toute la terre. III, xvii, 2, col. 929, 930. Le Saint-Esprit est donc le principe, la source de la vie surnaturelle, et l'œuvre rédemptrice du Christ tend précisément à donner aux âmes la possession de cet esprit divin qui est le *panis immortalitatis*. IV, xxxviii, 1, col. 1106.

L'Esprit-Saint est un esprit vivifiant, un esprit qui conduit les âmes à la connaissance de la vérité divine. IV, xxxiii, 7, col. 1077. Les âmes qui se laissent dominer par cet Esprit sont appelées à la vie de la résurrection, III, xvii, 2, col. 930, et rendent gloire au Père. IV, xx, 3, col. 1034.

Les nombreux textes que nous avons puisés dans le *Contra hæreses* mettent en évidence que saint Irénée attribue au Saint-Esprit une personnalité distincte de celle du Père et du Fils. Voir Beuzart, p. 51-53. C'est donc à tort qu'on a voulu découvrir des traces de subordinatianisme dans les rares passages, où le saint évêque déclare que le Verbe et le Saint-Esprit servent le Père; que le Saint-Esprit conduit les âmes au Fils et le Fils au Père. Pour saint Irénée, la nature du Saint-Esprit ne diffère point de celle du Père, et les anges qui servent le Père servent aussi le Saint-Esprit. Dom Massuet, *Diss.*, III, col. 308. De même saint Irénée reste dans l'orbite de la plus pure orthodoxie, lorsqu'il affirme que le Saint-Esprit conduit les âmes au Fils. N'est-ce pas, en effet, par la grâce du Saint-Esprit que les âmes se tournent, s'orientent vers le Fils pour y recueillir les fruits de la rédemption? Et n'est-ce pas aussi par les mérites du Christ, que les âmes remplies du Saint-Esprit se reposent dans le sein du Père? Voir Maran, *Divinitas Domini nostri Jesu Christi manifesta in Scripturis et traditione*, Paris, 1746, iv, 9, 5, p. 420-422; Franzelin, *op. cit.*, p. 136, 137. Malgré donc quelques termes incorrects, saint Irénée déclare de la manière la plus expressive qu'il y a identité de nature et égalité de gloire et d'honneur entre le Saint-Esprit et la première et la seconde personne de la Trinité, et que la personnalité du Saint-Esprit est distincte de celle du Père et du Fils.

La doctrine de Clément d'Alexandrie sur le Saint-Esprit n'a pas été développée avec ampleur; elle nous offre des textes peu nombreux et peu expressifs. Clément professe ouvertement la trinité des personnes divines dans l'unité d'essence : il la nomme expressément τὴν ἁγίαν Τριάδα. *Strom.*, V, 14, *P. G.*, t. ix, col. 156. Le Saint-Esprit est le troisième terme de cette Trinité. Il n'y a qu'un seul Dieu de l'univers, et un seul Verbe, et un seul Esprit, qui est partout : τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἓν καὶ τὸ αὐτὸ πανταχοῦ. *Pæd.*, I, *P. G.*, t. viii, col. 300. Il affirme donc l'ubiquité du Saint-Esprit. Il rend aussi au Saint-Esprit la même gloire, le même honneur qui est dû au Père et au Fils. *Ibid.*, I, 6; III, 12, col. 300, 680, 681. Le véritable gnostique, le sage par excellence, est le disciple du Saint-Esprit. *Strom.*, V, 4, *P. G.*, t. ix, col. 44. Le Saint-Esprit joue un rôle important dans l'œuvre de la sanctification des âmes : il établit sa demeure dans les justes qui ont la vertu de la foi : τῷ πέπιστευκότι προσεπιπνεῖσθαι τὸ ἅγιον Πνεῦμα φαμέν. *Strom.*, V, 13, t. ix, col. 129. Il s'y établit par la foi : τὸ ἅγιον Πνεῦμα ταύτῃ (la foi) πῶς μεταφυτεύεται, VI, 15, col. 344; il les sanctifie par sa présence en leur donnant son onction. *Ibid.*, viii, 11, col. 489; *Pæd.*, II, 8, t. viii, col. 472. Voir Clément d'Alexandrie, t. iii, col. 159, 160. Clément d'Alexandrie témoigne donc de sa croyance en la divinité du Saint-Esprit. Voir Maran, *op. cit.*, iv, 10, 5, p. 428.

La doctrine d'Origène sur le Saint-Esprit, et en général sur la Trinité, a été, de son vivant même, l'objet de longues controverses. Elle a eu ses adversaires irréconciliables et ses défenseurs passionnés. Saint Épiphane lui est décidément hostile. Il appelle Origène le père d'Arius, *Epist. ad Joannem Hieros.*, *P. G.*, t. xliii, col. 383, et lui reproche d'avoir placé le Saint-Esprit dans un rang inférieur à celui du Fils, d'avoir enseigné que le Saint-Esprit ne voit pas le Fils, de même que le Fils ne voit pas le Père, οὔτε τὸ Πνεῦμα τὸν υἱὸν δύναται θεάσασθαι. *Ibid.*, iv, col. 384; *Hær.*, lxiv, 4, *P. G.*, t. xli, col. 1076. Les origénistes, au dire de saint Épiphane, tirèrent les dernières conséquence du principe erroné de leur maître et rabaissèrent le Saint-Esprit au niveau des créatures : κτίσμα καὶ τὸ Ἅγιον Πνεῦμα εἰσηγούμενοι. *Anacephalæosis*, *P. G.*, t. xlii, col. 865. Saint Jérôme renchérit sur ces accusations. A l'en croire, Origène aurait enseigné formellement que le Saint-Esprit est inférieur au Fils et que sa sphère d'activité est plus restreinte que celle du Père et du Fils, parce qu'elle se borne seulement aux âmes justes. La puissance du Père serait plus grande et plus étendue que celle du Fils, et la puissance du Fils, à son tour, serait plus grande et plus étendue que celle du Saint-Esprit. *Epist.*, cxxiv, *ad Avitum*, 2, *P. L.*, t. xxii, col. 1061. Nous ne saurions soupçonner saint Jérôme, qu'on a justement appelé un *ardent chercheur d'hérésies*, d'avoir à bon escient falsifié et corrompu le texte d'Origène pour avoir gain de cause dans ses

violentes querelles avec Rufin. D'ailleurs, le texte auquel il fait allusion nous a été conservé dans l'original grec par Justinien, qui, lui aussi, attribue à Origène les mêmes erreurs. *Liber adversus Origenem*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 981.

Quelle est la valeur de ces accusations si graves et devons-nous y prêter foi? La réponse n'est pas aisée, puisque le dernier mot sur l'orthodoxie d'Origène n'a pas encore été dit. Il faut noter cependant que des Pères, dont la doctrine trinitaire est au-dessus de tout soupçon, jugent avec une grande bienveillance le prétendu précurseur d'Arius. Saint Athanase s'appuie sur l'autorité d'Origène pour combattre les ariens, *De decretis Nicænæ synodi*, XXVI, *P. G.*, t. XXV, col. 465, et le P. Petau, malgré ses antipathies pour Origène, est forcé d'avouer que l'autorité du saint docteur est ici d'un grand poids, l. I, c. IV, 6, p. 304. Saint Basile cite Origène parmi les théologiens qui, bien qu'ils n'exposent pas toujours la saine doctrine, toutefois, suivant les données de la tradition, ont pieusement disserté du Saint-Esprit, τὰς εὐσεβεῖς φωνὰς ἀφῆκε περὶ τοῦ Πνεύματος. *Liber de Spiritu Sancto*, c. XXIX, 73, *P. G.*, t. XXXII, col. 264. Le témoignage de Photius, dont on est unanime à reconnaître la prodigieuse érudition, est encore plus décisif : « Origène n'a point erré sur la sainte Trinité; mais en voulant combattre l'hérésie de Sabellius, qui alors faisait beaucoup de mal, et défendre la trinité des personnes, leur distinction manifeste et multiple, il a dépassé la juste mesure. » *Bibliotheca*, cod. 117, *P. G.*, t. CIII, col. 395.

Quoi qu'il en soit de ces avis contradictoires, pour ce qui concerne la doctrine du Saint-Esprit, nous croyons qu'Origène l'a exposée avec beaucoup de clarté, et qu'en l'exposant, il a été fidèle à la vraie tradition de l'Église, qui affirme la consubstantialité divine et la personnalité distincte du Saint-Esprit. Mais pour bien saisir sa véritable pensée, pour montrer que, même dans ses expressions les plus audacieuses et les plus dures, il n'a pas d'attaches aux hérésies antitrinitaires et qu'il a sauvegardé la nature divine du Saint-Esprit, il faut interpréter sa doctrine à la lumière des principes qu'il s'est posé à lui-même dans ses recherches théologiques.

Origène soutient la nécessité de s'en tenir à la prédication ecclésiastique, *servetur ecclesiastica prædicatio*, transmise par les apôtres suivant l'ordre de succession, et telle qu'elle est demeurée jusqu'à nos jours dans les Églises. Il ne faut admettre comme vrai que ce qui ne s'éloigne en rien de la tradition ecclésiastique ou apostolique. *De principiis*, præf., 2, *P. G.*, t. XI, col. 116. Il y a donc des points immuables, intangibles dans la doctrine du christianisme, des vérités que les apôtres ont énoncées clairement, parce qu'ils les ont jugées nécessaires pour tous, même pour les *pigriores erga inquisitionem divinæ scientiæ*. *Ibid.*, 3, col. 116. Cependant, sur d'autres points, ils ont bien dit ce qui est, mais en passant sous silence le comment et le pourquoi, sans doute afin de fournir à ceux qui viendraient après eux l'occasion d'exercer leur esprit. *Ibid.*, 3, col. 116, 117. Origène établit donc une distinction bien marquée entre l'objet nécessaire de la croyance, l'élément révélé et traditionnel de la foi, et les questions secondaires, l'élément spéculatif et individuel abandonné au libre travail de la pensée humaine. Cette distinction, il nous en avertit, il l'applique à la théologie du Saint-Esprit.

La prédication apostolique enseigne que le Saint-Esprit est associé au Père et au Fils dans l'égalité de nature et dans le droit à la même adoration : *honore ac dignitate Patri ac Filio socialum tradiderunt*. *Ibid.*, 4, col. 117. Nous avons ici la profession explicite de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit, et cette profession est, comme Origène la qualifie, l'élément et la base de la théologie trinitaire. La prédication apostolique affirme aussi que le Saint-Esprit est un; qu'il se révèle, sans se dédoubler, dans l'Ancien et le Nouveau Testament; qu'il a été la source de l'inspiration prophétique pour tous les justes, pour les prophètes de la loi mosaïque, aussi bien que pour les apôtres. *Ibid.*, col. 118.

Mais à côté de cet élément traditionnel, il y a, toujours d'après Origène, un ensemble de doctrines qu'on peut tirer des vérités de la prédication apostolique par voie de conséquence. Les apôtres, en effet, n'ont pas déclaré si le Saint-Esprit est engendré ou non (*factus an infectus*, d'après saint Jérôme), c'est-à-dire s'il procède du Père par voie de génération, comme le Verbe. En ce qui concerne ces questions, il faut approfondir par une recherche savante et perspicace les textes de l'Écriture sainte, et demander à la raison éclairée par la foi la solution des difficultés qu'elles soulèvent.

D'un côté donc, Origène, en traitant du Saint-Esprit, exprime la foi de l'Église reçue par le moyen de la tradition; de l'autre, il fait part à ses lecteurs des fruits de ses méditations philosophiques sur le mystère de la Trinité, des théories, où l'on ne saurait voir l'enseignement officiel de l'Église, mais ses conclusions personnelles. Dans le premier cas, il est réellement un témoin de la tradition : sa doctrine est irréprochable; ses idées, formulées avec précision, échappent aux traits de la critique. Dans le second cas, il est un docteur particulier, qui parfois se laisse aller à la dérive dans son exégèse allégorique, ou dans son dilettantisme philosophique, et, par inadvertance ou par l'emploi d'expressions obscures et dangereuses, donne prise aux accusations de ses adversaires.

Saint Athanase et saint Basile mettent en évidence ce double rôle d'Origène dans sa carrière littéraire. Le premier en appelle à son témoignage, seulement lorsqu'*il affirme et définit avec confiance*, c'est-à-dire lorsqu'il propose la doctrine contenue dans la prédication de l'Église. Le second déclare qu'Origène professe la saine doctrine de l'Église sur le Saint-Esprit, toutes les fois qu'il s'en tient avec respect et fidélité à la tradition : *reverilus consuetudinis robur*.

Ces remarques posées, il est utile tout d'abord d'analyser les textes où Origène parle suivant les données de la tradition. Il pense que la subsistance du Saint-Esprit en Dieu est une vérité que nous aurions toujours ignorée, si la révélation d'en-haut ne nous l'avait enseignée. Les philosophes, les savants n'ont pas soupçonné, dans l'être divin, un troisième terme, le Saint-Esprit, distinct du Père et du Logos. La connaissance du Saint-Esprit, soutient Origène, nous est venue par la loi, les prophètes et la révélation chrétienne. *De principiis*, I, III, 1, col. 147. Origène n'ignorait pas sans doute que la philosophie grecque avait eu l'intuition lointaine de la Trinité, et, partant, de l'Esprit de Dieu. Mais cette vague connaissance n'était pas, à son avis, le produit du travail spéculatif de la pensée humaine. La théorie du *logos* chez Platon et ses disciples était plus un larcin qu'un emprunt fait à la révélation mosaïque, où l'école platonicienne avait puisé sa connaissance rudimentaire de la Trinité. L'école platonicienne comptait dans ses rangs les *fures Hebræorum* (l'épithète est de Clément d'Alexandrie) qui, dans les Livres saints, ravissaient les données les plus élevées de leur théodicée et de leur éthique.

Le témoignage de l'Écriture sainte sur le Saint-Esprit est multiple et varié. *De principiis*, I, III, 2, col. 147. L'Ancien Testament ne le passe pas sous silence; dans le Nouveau, il est souvent question de lui, et puisque le Saint-Esprit est l'auteur des livres inspirés, *ibid.*, præf., 8; I, III, 1, col. 119, 120, 146. il y a lieu de dire qu'il révèle lui-même au monde sa

divine personnalité. La révélation nous apprend qu'il n'y a qu'un seul Esprit-Saint : *Duos Spiritus Sanctos nunquam cognovimus ab aliquo prædicari. Ibid.*, II, VII, 1, col. 216. C'est cet Esprit qui a ouvert l'intelligence des anciens prophètes à la vision de l'avenir et a révélé les desseins de Dieu aux prophètes de la loi de grâce. *Ibid.* Toutes les fois que l'Écriture sainte mentionne l'Esprit *sine adjectione*, on peut être assuré qu'il y a là une allusion à l'Esprit de Dieu. *Ibid.*, I, 3, 4, col. 148, 149. Cet Esprit de Dieu, qui est identique à l'Esprit du Christ, se nomme le Saint-Esprit ou l'*esprit principal*, parce qu'il tient le sceptre, la suprématie dans la hiérarchie des esprits. *In Epist. ad Rom.*, XII, 1, *P. G.*, t. XIV, col. 1103. Mais il n'est pas une créature; il n'est pas l'œuvre de la puissance créatrice du Père. Le doute n'est guère possible sur ce point. Les Livres saints ne contiennent la moindre allusion à la nature créée du Saint-Esprit. *De principiis*, I, III, 3, *P. G.*, t. XI, col. 148. On ne saurait dire qu'il est un corps, qui se partage en fragments pour se distribuer aux âmes justes. L'Esprit-Saint est une force sanctifiante, *ibid.*, I, I, 3, col. 122, une subsistance spirituelle, intellectuelle : *subsistentia est intellectualis et proprie subsistit et exstat. Ibid.*, col. 123. Mais cette subsistance spirituelle possède en commun avec le Père et le Fils les attributs divins. A l'égal du Fils, il a la science de Dieu le Père, il pénètre les abîmes de la sagesse de Dieu : *Spiritus Sanctus, qui solus scrutatur etiam alta Dei, revelat Deum cui vult. Ibid.*, 3, 4, col. 148, 149. On ne peut pas supposer, déclare Origène, qu'il y ait eu un instant où le Saint-Esprit n'ait pas eu la science de Dieu, où la révélation du Fils lui ait donné cette science. Il s'ensuivrait, en effet, que le Saint-Esprit aurait passé de l'état d'ignorance à l'état de science, et une pareille assertion serait impie et absurde. *Ibid.*, 3, 4, col. 149. On ne saurait dire non plus qu'il est devenu Esprit-Saint après avoir eu la science de Dieu, autrement, il n'aurait pas toujours été le troisième terme consubstantiel de la Trinité. *Ibid.*

Le Saint-Esprit est donc consubstantiel au Père et au Fils. Il embrasse dans toute sa plénitude la science de Dieu, et, par conséquent, il embrasse aussi toute la plénitude de l'être divin. Origène insiste plusieurs fois sur ce fait que le Fils et le Saint-Esprit seuls ont la science de Dieu, *In Joa.*, tom. II, 23, *P. G.*, t. XIV, col. 162; que cette science est identique dans le Fils et dans le Saint-Esprit, *In Epist. ad Rom.*, IX, 13, col. 2201, 2202; que l'un et l'autre em rassent toute la volonté du Père. *In Joa.*, tom. XIII, 36, col. 462. Cette compréhension parfaite de la divinité, cette possession absolue de la science et de la volonté de Dieu de la part du Saint-Esprit, ne serait nullement possible, si le Saint-Esprit lui-même n'était pas Dieu. Le raisonnement théologique d'Origène conclut donc à la consubstantialité divine du Saint-Esprit.

Le Saint-Esprit participe aussi aux autres attributs divins. Il y a, dit Origène, une bonté essentielle dont la sainte Trinité est la source unique. *De principiis*, I, VI, 2, col. 166. Or, cett unique bonté substantielle est inhérente au Saint-Esprit aussi bien qu'au Père et au Fils. De même, il y a une sainteté substantielle, essentielle, qui est propre à Dieu. Cette sainteté sans tache, nous la trouvons aussi dans le Saint-Esprit : *Natura Spiritus Sancti quæ sancta est non recipit pollutionem : naturaliter enim, vel substantialiter sancta est. Ibid.*, I, VIII, 3, col.178. Le Saint-Esprit n'est pas un être sanctifié. Sa sainteté n'a pas une origine temporaire ou extrinsèque. C'est une sainteté *ad intra*, une sainteté éternelle, sans commencement, tandis que la sainteté des créatures est une sainteté qui découle du Saint-Esprit, comme de sa source. *In Num.*, homil. XI, 8, *P. G.*, t. XII, col. 653. La simple présence du Saint-Esprit suffit pour effacer toute impureté spirituelle, pour remettre les péchés. *In Lev.*, homil. II, 2, col. 414.

Le Saint-Esprit est donc la source de la sanctification. *In Epist. ad Rom.*, X, 11, t. XIV, col. 1268. Il est l'auteur de la grâce, de cette grâce qui communique aux âmes la sainteté de Dieu. *De princ.*, I, III, 8, t. XI, col. 154. Par la participation du Saint-Esprit, dans lequel *omnis est natura donorum, ibid.*, II, VII, 3, col. 217, l'âme devient sainte et spirituelle. Cette participation du Saint-Esprit n'est autre que la participation simultanée du Père et du Fils, c'est-à-dire que l'œuvre de la sanctification, appropriée au Saint-Esprit, appartient à la Trinité. *Ibid.*, IV, 32, col. 406. Le Saint-Esprit répand dans les âmes la surabondance de la charité, par laquelle on s'élève en quelque sorte à la participation de la nature divine. *In Epist. ad Rom.*, IV, 9, t. XIV, col. 997. Grâce au Saint-Esprit, l'âme chrétienne, éclairée de la lumièr d'en-haut, éblouie par la connaissance des mystères ineffables de la foi, tressaille d'une joie toute surnaturelle et céleste. *De princ.*, II, VII, 4, t. XI, col. 218. C'est par le Saint-Esprit, uni au Père et au Fils, que l'homme régénéré est mis au nombre des élus. Le salut est une œuvre divine, une œuvre qui appartient à la sainte Trinité *prise dans son intégrité*, parce qu'on ne saurait posséder le Père et le Fils sans le Saint-Esprit. *De princ.*, I, III, 5, 8, t. XI, col. 150, 157.

Origène reconnaît formellement l'éternité du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit renouvelle les âmes, mais lui-même n'est pas en Dieu un être *nouveau*, un être créé dans le temps : *ipse enim Spiritus est in lege, ipse in Evangelio, ipse semper cum Patre et Filio est, et semper est, et erat, et erit, sicut Pater et Filius. Non ergo ipse novus est, sed credentes innovat. In Epist. ad Rom.*, VI, 7; VII, 13, t. XIV, col. 1076, 1141. Mais, bien qu'éternel, il se révèle par degrés aux hommes : *præcipuus Spiritus Sancti adventus ad homines post ascensionem Christi in cælos magis quam ante adventum ejus declaratur. De princ.*, II, VII, 2, t. XI, col. 216. Il s'est révélé par ses œuvres, par l'effusion de ses charismes, qui, très abondante durant la prédication du Christ, s'est augmentée après l'ascension et s'évanouit presque à l'âge d'Origène. *Contra Celsum*, I, 46; VII, 8, *P. G.*, t. XI, col. 745, 1432. Mais cette intermittence de son action dans le monde n'enlève rien à la splendeur et à la gloire de sa divinité. Il n'y a qu'un seul Dieu qui mérite toute adoration, et ce Dieu est en trois personnes divines, Père, Fils et Saint-Esprit. *In Epist. ad Rom.*, I, 16, t. XIV, col. 864.

Ces textes nombreux sont le plus éloquent plaidoyer en faveur de l'orthodoxie de la doctrine d'Origène sur la divinité du Saint-Esprit. On pourrait objecter qu'ils ont été tirés en grande partie du *De principiis*, dont nous n'avons plus, malheureusement, le texte original grec ni la version latine littérale de saint Jérôme. La version de Rufin, que nous possédons encore, fait naître à bon droit le soupçon d'infidélité. Dans la préface de cette version, Rufin déclare franchement avoir omis les passages contraires aux idées exprimées par Origène en d'autres endroits; d'avoir, en un mot, remanié le texte pour le rendre plus conforme à la saine doctrine de l'Église. *P. G.*, t. XI, col. 112, 113. Mais il n'a pas faussé toute la pensée d'Origène dans les deux chapitres du *De principiis*, I, 3; II, 7, t. XI, col. 145-157, 215-218, où il a traité *ex professo* de la personne du Saint-Esprit. Il ne l'a pas faussée non plus dans les autres écrits d'Origène, qui nous ont fourni de nombreux passages, d'où il résulte que le célèbre Alexandrin a toujours affirmé avec la plus grande énergie et netteté la consubstantialité divine du Saint-Esprit. Et en présence de ces textes qui témoignent si ouvertement en faveur de

l'orthodoxie d'Origène, il serait injuste de prendre prétexte de quelques expressions dures et incorrectes pour lui imputer la négation de la divinité du Saint-Esprit. « Sans doute, remarque avec raison Mgr Freppel, il est facile de bâtir tout un système d'accusations sur l'emploi plus ou moins discret d'un terme, dont la signification n'était pas bien arrêtée; mais l'équité demande que l'on recherche avant tout l'idée exprimée par le mot. » *Origène*, Paris, 1875, t. I, p. 261.

La théologie trinitaire d'Origène reconnaît formellement la consubstantialité divine du Saint-Esprit, comme nous l'avons vu, et en même temps affirme d'une manière si explicite sa personnalité distincte, qu'il est impossible de biaiser à ce sujet. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1908, t. I, p. 354. Le célèbre écrivain revient maintes fois sur le Saint-Esprit comme troisième terme de la Trinité, comme hypostase divine distincte des hypostases du Père et du Fils. Il associe son nom à celui du Père et du Fils. *De princ.*, I, III, 2, *P. G.*, t. XI, col. 147. Il marque bien la distinction réelle entre les hypostases, tout en faisant ressortir vivement leur divine consubstantialité. *In Gen.*, II, 5, *P. G.*, t. XII, col. 171; *In Lev.*, V, 2, col. 450; *In Exod.*, V, 3, t. XIII, col. 328; *In Matth.*, XII, 42, col. 1081. Τρία Κύριος ὁ θεός ἡμῶν ἔστιν· οἱ γὰρ τρεῖς τὸ ἕν εἰσιν. « Le Seigneur notre Dieu est trois personnes : les trois personnes sont un seul Dieu. » *Selecta in Ps.*, ps. CXXII, 2, *P. G.*, t. XII, col. 1633. Origène se plaît à multiplier ses actes d'adhésion à cette formule. « Je crois, dit-il, au Père, au Fils et au Saint-Esprit, et cette foi est commune à tous les membres de l'Église de Dieu. » *In Lev.*, V, 3, *P. G.*, t. XII, col. 452; *In Num.*, I, 3; XII, 1, col. 389, 659. On ne saurait avoir la connaissance de la sainte Trinité, si l'on n'y voyait le Saint-Esprit. *Homil.*, IV, *in ps. XXXVI*, *ibid.*, col. 1350. Les Juifs assoiffés allaient s'abreuver à l'unique source de Dieu; mais parce qu'ils n'avaient point soif du Christ et du Saint-Esprit, leur soif du Père ne put être étanchée. *In Jer.*, homil. XVIII, *P. G.*, t. XIII, col. 481. La clarté de ces passages nous dispense de tout commentaire. En ce qui concerne le dogme de la consubstantialité divine et de la personnalité distincte du Saint-Esprit, Origène mérite l'éloge que lui décerne dom Maran : *Ad dogmata quod attinet, a fidei regula in Ecclesia fixa et stabilita, vel latum unguem recedere ipsi religio fuit. Op. cit.*, p. 129.

Mais si la doctrine d'Origène sur le Saint-Esprit est irréprochable, que deviennent les accusations d'hérésie portées contre lui par saint Épiphane et saint Jérôme? Ces deux docteurs auraient-ils sciemment calomnié le grand exégète d'Alexandrie et noirci sa mémoire? Il faut écarter de pareils soupçons. Il y a, personne ne le conteste, dans les écrits d'Origène des hardiesses de pensées et des incorrections de langage, qui semblent, de prime abord, justifier la réprobation de docteurs à l'humeur âpre et agressive, tels qu'Épiphane et Jérôme. Origène cherchait à se frayer des voies nouvelles dans le champ de la spéculation théologique, à donner une nouvelle ampleur à la théologie trinitaire, et quelque grande que fût la rectitude de ses intentions, il n'était pas à même de combler toutes les lacunes d'une terminologie imprécise et flottante, ou de fixer la doctrine du Saint-Esprit avec la rigueur des formules sanctionnées dans les conciles des âges suivants. Mais ces hardiesses de pensée et de langage, surtout si on ne les détache pas du contexte, loin de porter atteinte à l'enseignement traditionnel de l'Église, révèlent chez leur auteur un esprit vaste, qui ne recule pas devant les problèmes les plus ardus de la spéculation théologique.

On reproche à Origène d'avoir subordonné le Saint-Esprit au Père et au Fils. « Le Père, dit-il, contenant tout, embrasse tous les êtres, en tirant de lui-même l'être qu'il communique à chacun. Inférieur au Père, le Fils étend son action seulement aux substances rationnelles, car il est le second après le Père. Moindre encore, le Saint-Esprit n'étend son action que sur les saints. Ainsi la puissance du Père est plus grande que celle du Fils et du Saint-Esprit; celle du Fils est supérieure à celle du Saint-Esprit, et celle du Saint-Esprit, supérieure à celle des autres saints. » *De princ.*, I, III, 5, *P. G.*, t. XII, col. 151. Le texte grec de ce passage dangereux nous a été conservé par Justinien. Saint Jérôme l'exploite pour attaquer violemment Origène, en l'accusant d'avoir supposé en Dieu trois puissances inégales et élevé le Fils en dignité au-dessus du Saint-Esprit. La meilleure réponse à cette accusation nous a été donnée par Origène lui-même; il s'explique clairement sur le sens qu'il convient de donner à ce passage; il semble avoir prévu les objections de ses adversaires et il les a résolues d'avance. Voici avec quelle abondance il développe et éclaircit sa pensée : De ce que nous avons dit que le Saint-Esprit est accordé seulement aux justes, et que les bienfaits et les opérations du Père et du Fils atteignent les bons et les méchants, les justes et les injustes, *qu'on ne pense point que par là nous mettions le Saint-Esprit au-dessus du Père et du Fils, ou que nous lui assignions une plus grande dignité.* Cette conséquence est absurde : car nous n'avons voulu parler que du caractère propre de la grâce et de l'opération du Saint-Esprit. Dans la Trinité, rien n'est plus ou moins grand, puisque la source de la divinité tient toutes choses dans son verbe et sa raison, et qu'il sanctifie par le souffle de sa bouche tout ce qui est digne de sanctification. *Ibid.*, I, III, 7, col. 153. Et peu après, Origène revient sur cette explication si précise et déclare expressément qu'il n'y a pas de division dans la Trinité, que ce qui est appelé le don de l'Esprit est manifesté par le Fils et opéré par Dieu le Père. *Ibid.*, 7, col. 154. Origène marque donc bien la signification des termes qu'il emploie et en fixe avec une grande clarté le sens et la portée théologique. L'action appropriée au Saint-Esprit est moins étendue que les actions appropriées au Père et au Fils, mais cette appropriation n'implique pas une diversité de nature entre les trois hypostases divines, parce que dans la Trinité rien n'est plus ou moins grand. Origène, du reste, parle le vrai langage de la théologie chrétienne, lorsqu'il indique des sphères d'activité plus ou moins restreintes à ces actions *appropriées.* « Envisagé comme le principe de la justification ou comme la vertu sanctifiante, le Saint-Esprit n'habite certainement que dans les âmes des justes. De même, les créatures raisonnables sont les seules qui participent au Fils en tant que Verbe ou raison éternelle. Au contraire, le Père, en vertu de cette fonction particulière de créateur ou de principe universel des choses, étend son action à tous les êtres tant irraisonnables que doués de raison. » Freppel, *Origène*, t. I, p. 286, 287. Nous pouvons donc conclure, avec le P. de Régnon, que ce magnifique passage proteste contre les fausses interprétations de la doctrine d'Origène. *Op. cit.*, t. III, p. 379-381.

Un texte plus difficile à interpréter dans le sens catholique est contenu dans le *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, XIII, *P. G.*, t. XIV, col. 411. Origène semble y admettre que le Père est de beaucoup supérieur en dignité et en excellence au Saint-Esprit : ὑπερεσχομένου τοσούτου ἢ καὶ πλέον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς, ὅσῳ ὑπερέχει αὐτὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα τῶν λοιπῶν, οὐ τῶν τυχόντων. Pour bien entendre ce passage, il faut avoir présent à l'esprit qu'Origène considère toujours le Père comme la source de la divinité, comme la racine d'où germent le Fils et le Saint-Esprit. Eu égard à cette relation divine de la paternité, qui suppose,

dans le Père, une priorité d'origine, Origène conclut que le Fils et le Saint-Esprit demeurent subordonnés au Père *quant à l'origine*, que le Père est plus grand que le Fils et le Saint-Esprit, parce qu'il leur communique l'être divin. Freppel, *op. cit.*, t. I, p. 273. Est-ce que cette conclusion s'écarte de l'enseignement traditionnel de l'Église? Non, assurément. Même après le concile de Nicée, les Pères qui ont traité du Saint-Esprit d'une manière irréprochable au point de vue de l'orthodoxie de la doctrine (il suffit de citer saint Basile et saint Grégoire de Nysse), enseignent que le Père est plus grand que le Fils et le Saint-Esprit, en ce qu'il en est l'ἀρχή, l'αἰτία. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 104. Origène se commente lui-même dans cet autre passage : « Il convient de placer la bonté principielle (ἀρχική) en Dieu le Père, de qui le Fils est né et de qui l'Esprit-Saint procède. Sans nul doute, l'un et l'autre reproduisent en eux la substance de la bonté contenue dans la source, d'où est né le Fils et d'où dérive le Saint-Esprit. » *De princ.*, I, II, 13, *P. G.*, t. XI, col. 144.

Rien donc n'est plus loin de la pensée d'Origène qu'une subordination essentielle du Saint-Esprit au Père et au Fils. Pour écarter celle-ci, il multiplie à dessein ses affirmations explicites de la consubstantialité divine des trois hypostases en Dieu. Il serait puéril aussi de voir du subordinatianisme dans l'appellation de *vicaire de Jésus-Christ*, qu'Origène donne au Saint-Esprit. *In Luc.*, homil. XXII, *P. G.*, t. XIII, col. 1857. Origène n'a pas été le seul à l'employer. Nous la trouvons aussi chez Tertullien. *De præscr.*, XXVIII, *P. L.*, t. II, col. 40. Prise dans son véritable sens, elle n'a rien de contraire à la foi catholique. Après la mort de Jésus, le Saint-Esprit continue son œuvre auprès des apôtres. L'appellation de *vicarius Christi*, appliquée au Saint-Esprit, trouve ainsi sa justification dans les textes nombreux du Nouveau Testament, où il est dit que le Saint-Esprit parlera aux apôtres, les guidera dans toute la vérité, leur rappellera les enseignements de Jésus. Joa., XIV, 16, 26; XVI, 13. Voir Eléonsky, *La doctrine d'Origène sur la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit et sur leurs relations avec le Père* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1879, p. 153-158; Laforge, *Origène : controverses auxquelles sa théologie a donné lieu*, Sens, 1905, p. 80-83.

La conclusion qu'on peut tirer de l'examen de la théologie trinitaire d'Origène est qu'il faut considérer celui-ci comme un témoin remarquable de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit, bien avant que les conciles œcuméniques eussent formulé avec précision l'enseignement traditionnel de l'Église sur la sainte Trinité.

Saint Hippolyte est rangé par Harnack au nombre des anciens Pères qui n'ont pas reconnu la personnalité divine du Saint-Esprit. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 537. Cette accusation nous semble injuste. Bien que la personne du Saint-Esprit reste très effacée dans l'œuvre d'Hippolyte, nous y trouvons cependant les éléments nécessaires pour en déduire qu'il croit au Saint-Esprit et qu'il l'associe au Père et au Logos. Voir Dupin, *loc. cit.*, p. 359. « Nous croyons au Père, dit-il dans son traité contre Noët; nous glorifions le Fils; nous recevons en nous le Saint-Esprit. » *Contra hæresim Noeti*, IX, *P. G.*, t. X, col. 817. Le Saint-Esprit, aussi bien que le Verbe, participe à cette puissance (être divin) qui est tout entière dans le Père : Δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντός· τὸ δὲ πᾶν Πατήρ, ἐξ οὗ δύναμις λόγος. *Ibid.*, XI, col. 817. Nous sommes obligés de croire en Dieu, le Père tout-puissant, en Jésus-Christ, le Fils de Dieu... et au Saint-Esprit, c'est-à-dire aux trois termes de la sainte Trinité : καὶ τούτους εἶναι οὕτως τρία. *Ibid.*, VIII, col. 815. Ils sont trois termes, mais si on considère leur puissance (être divin), ils constituent un seul Dieu : καὶ ὅσον μὲν κατὰ δύναμιν, εἷς ἐστι Θεός. Quant à leur *économie* (ce mot, qu'on pourrait traduire avec Tertullien par *numerus et dispositio Trinitatis*, *Adversus Praxeam*, III, *P. L.*, t. II, col. 180, n'a pas ici le sens d'*incarnation*, que lui donne Dupin), ce Dieu unique se révèle comme trois : κατὰ τὴν οἰκονομίαν, τριχῆς ἡ ἐπίδειξις. *Ibid.*, VIII, col. 815. Le concours harmonieux de l'économie (*œconomia consensionis*) consiste en ceci, qu'il y a un seul Dieu, une seule nature divine; et que, dans cette unique nature divine, le Père commande, le Fils accomplit les ordres du Père, le Saint-Esprit illumine, instruit les fidèles. *Ibid.*, XIV, col. 821. Nous ne pouvons pas concevoir Dieu sans croire en même temps au Père, au Fils et au Saint-Esprit. *Ibid.*, XIV, col. 821. Le Père est *super omnia*, le Fils *per omnia*, le Saint-Esprit *in omnibus*. *Ibid.*, XIX, col. 821; *Ad Eph.*, IV, 6. Le Père est l'expression de la volonté divine, le Fils de la puissance créatrice, le Saint-Esprit de la manifestation de Dieu dans le monde. *Ibid.* L'Église du Christ, qui reconnaît donc trois personnes en Dieu, rend gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. *Ibid.*, XVIII, col. 829.

Il n'est point besoin d'insister sur la valeur démonstrative de ces textes. Chez Hippolyte, le parallélisme des trois personnes divines revient plusieurs fois et avec la plus grande netteté. Les textes qui précèdent mettent en évidence qu'il affirme la consubstantialité du Saint-Esprit, participant à l'être et aux attributs divins. Le Saint-Esprit est aussi l'auteur de la régénération surnaturelle des âmes : ἡμεῖς τυχόντες τὴν διὰ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἀναγέννησιν. *De Christo et Antichristo*, III, *P. G.*, t. I, col. 732. Il est la source de l'inspiration prophétique. Il a été donné à l'Église et, par les apôtres, à ceux qui professent la véritable foi. *Philosophoumena*, I, *P. G.*, t. XVI, col. 3020. Il est associé au Christ dont il est la force. *De Christo et Antichristo*, IV, *P. G.*, t. X, col. 732; Lumper, *De vita et scriptis S. Hippolyti*, *P. G.*, t. X, col. 362, 363.

Un sermon sur l'Épiphanie, λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια, inséré sous le nom d'Hippolyte dans la *P. G.*, renferme un magnifique passage où, à l'aide des textes de l'Écriture sainte, on décrit le rôle et l'action du Saint-Esprit dans l'œuvre de la création et de la rédemption. Comme on a de bonnes raisons pour contester l'authenticité de cette pièce, nous nous abstenons d'en tirer parti, d'autant plus que l'orthodoxie de la doctrine d'Hippolyte sur le Saint-Esprit ressort clairement des textes cités plus haut. Voir d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 30, 31.

Il y a cependant un passage qui, par l'étrangeté de ses expressions, est de nature à éveiller des soupçons sur la croyance de saint Hippolyte à la personnalité du Saint-Esprit. Voici, en effet, ce que nous lisons dans son traité contre Noët : « Je ne dis pas qu'il y a deux dieux, mais un seul, et deux personnes, et une seule économie, la grâce du Saint-Esprit. Un seul Père, deux personnes, puisqu'il y a le Fils et une troisième chose, le Saint-Esprit, » XIV, *P. G.*, t. X, col. 821. La manière dont Hippolyte s'exprime dut choquer même ses contemporains, car il nous raconte que le pape Callixte (217-222) l'accusait de dithéisme. *Philosophoumena*, IX, *P. G.*, t. XVI, col. 3383. Le P. de Régnon a essayé de donner à ce texte compromettant une interprétation conforme à la doctrine catholique. Du temps de saint Hippolyte, le mot πρόσωπον signifiait un personnage de théâtre, ou une personne humaine, tandis que le mot πνεῦμα indiquait une chose plutôt qu'un individu humain. Le passage en question doit donc s'entendre comme s'il avait dit dans notre langage actuel : « Des trois personnes divines, deux nous sont représentées par la révélation comme des personnes

humaines, et la troisième comme une chose. » *Op. cit.*, t. III, p. 164, 165. Cette explication, fort ingénieuse sans doute, nous paraît trop forcée pour être acceptée. A notre avis, Hippolyte est incorrect dans ses expressions; mais l'imprécision de ses concepts n'implique pas la négation d'une vérité de foi qu'il a clairement formulée dans ses écrits. Les controverses trinitaires du IIe et du IIIe siècle touchaient surtout aux relations mutuelles du Père et du Fils. Hippolyte concentrait donc son attention sur ce point et ne faisait qu'effleurer les questions relatives au Saint-Esprit. La théologie trinitaire n'étant pas précisée à l'époque où il vivait, il a pu employer des termes obscurs, dont on a abusé pour lui reprocher de n'avoir pas évité l'écueil du subordinatianisme. Tixeront, *op. cit.*, p. 325; Maran, *op. cit.*, l. IV, c. XIII, p. 456-458; Kuhn, *op. cit.*, p. 261-262; Dupin, *loc. cit.*, p. 359.

Saint Grégoire le Thaumaturge est l'auteur d'une exposition de la foi, Ἔκθεσις πίστεως, dont l'authenticité n'est aujourd'hui contestée par personne. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. I, p. 751; Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880, p. 31-33. Nous y trouvons formulée avec netteté la doctrine de la consubstantialité et de la personnalité divine du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit y est présenté comme recevant de Dieu son être divin. Il s'est révélé au monde par le Fils; il est l'image parfaite du Fils parfait; il est la vie et la cause des êtres vivants; une source sainte, la sainteté même, le dispensateur de la sanctification. C'est en lui que Dieu le Père se manifeste. La Trinité divine est parfaite. Il n'y a rien de créé ni de subordonné en elle, ni de surajouté, comme si, n'existant pas d'abord, il lui était survenu dans la suite. Le Fils n'a jamais manqué au Père, ni l'Esprit au Fils. La sainte Trinité est toujours immuable et inaltérable. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, Breslau, 1897, p. 253-254. Ce texte est assez clair pour n'avoir pas besoin de commentaire. Bull, *op. cit.*, l. II, c. XII, p. 151-157.

Saint Basile reproche à saint Denys d'Alexandrie d'avoir enseigné sur le Saint-Esprit une doctrine blâmable et défectueuse: περὶ τοῦ Πνεύματος ἀφῆκε φωνὰς ἥκιστα πρεπούσας τῷ Πνεύματι, *Epist.*, l. I, epist. IX, *P. G.*, t. XXXII, col. 269, c'est-à-dire d'avoir affirmé que le Saint-Esprit n'est qu'une créature. Il l'excuse cependant. Le saint évêque d'Alexandrie combattait les sabelliens qui infestaient son diocèse, et sa droiture d'intention n'est pas en jeu. *Liber de Spiritu Sancto*, XXIX, 72, *P. G.*, t. XXXII, col. 201. Saint Athanase a défendu l'orthodoxie de son maître, que les ariens se plaisaient à présenter comme un précurseur de leur hérésie. *De sententia Dionysii*, I, *P. G.*, t. XXV, col. 480. Saint Basile lui-même ne paraît pas très convaincu du faux enseignement de Denys, car il le cite trois fois comme témoin de la divinité du Saint-Esprit. En effet, Denys d'Alexandrie condamne ceux qui divisent en Dieu les trois personnes divines : il associe le Saint-Esprit à la gloire et à la puissance du Père et du Fils. Le Saint-Esprit n'est donc pas une créature, mais une personne divine. *P. G.*, t. XXXII, col. 201. Cf. Maran, *op. cit.*, l. IV, c. XXIII, 1, 2, p. 544, 345; Bull, *op. cit.*, l. II, c. XI, 1, p. 141, 142; Tixeront, *op. cit.*, p. 143.

Saint Denys romain était Grec d'origine et écrivait en grec. Nous avons de lui un fragment d'une lettre où il réfutait les sabelliens. A propos du Saint-Esprit, nous y trouvons correctement exprimée la doctrine traditionnelle de l'Église. Le saint y déclare que l'Écriture révèle la Trinité, mais que cette Trinité ne doit pas s'entendre comme s'il y avait trois dieux différents. *P. L.*, t. IV, col. 112. Il ne faut pas diviser en trois dieux l'admirable et divine monade. La Trinité doit être ramenée à l'unité. *Ibid.*, Il faut croire en Dieu, le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ, son fils, et au Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 114. Le Saint-Esprit tient donc, dans la théologie de Denys de Rome, le même rang que le Père et le Fils. Il participe à la monarchie divine, sans cesser pour cela d'être le troisième terme de la Trinité. Tixeront, *op. cit.*, p. 410.

4. *Pères et écrivains latins.* — *a*) Tertullien est « le grand artisan qui, le premier, a donné son aspect et son cachet propres à la théologie latine. » Tixeront, *op. cit.*, p. 329. Il est le créateur de la terminologie latine pour l'exposition scientifique du dogme de la Trinité, ou, du moins, un de ceux qui ont le plus contribué à la fixer. Freppel, *Tertullien*, Paris, 1871, t. II, p. 300. La doctrine de Tertullien sur la consubstantialité et la personnalité divine du Saint-Esprit a été développée dans son traité contre Praxéas, un hérétique qui réduisait les trois personnes divines à la triple manifestation d'une seule et unique personne.

Toute la théologie trinitaire de Tertullien appuie avec force sur deux concepts, le concept de la *monarchie*, qui établit en Dieu l'unité indivisible de la nature, et le concept de l'*économie*, qui organise, pour ainsi dire, en Dieu des degrés distincts, qui distribue l'être divin à des personnes distinctes, qui, d'après la définition de Tertullien lui-même, *unitatem in trinitate disponit*, *Adversus Praxeam*, II, *P. L.*, t. II, col. 180, pose en Dieu le nombre et la disposition. *Ibid.*, III, col. 180. Sur la valeur et la signification du terme *économie* chez Tertullien, voir Thomassin, *op. cit.*, c. XXXVII, 9, t. V, p. 158; Kuhn, *op. cit.*, t. II, p. 179, 180; Popov, *Tertullien, sa théorie de la science chrétienne et les principes fondamentaux de sa théologie*, Kiev, 1880, p. 158.

Le Saint-Esprit fait partie de la monarchie divine. Tertullien le répète sans se lasser, toutes les fois qu'il est question, dans ses écrits, du dogme de la Trinité. Il donne à l'Esprit-Saint le nom de Dieu : *Ubi Deus, ibidem et alumna ejus, patientia scilicet; cum ergo Spiritus Dei descendit, individua patientia comitatur eum. De patientia*, XV, *P. L.*, t. I, col. 1284. Dieu donc et l'Esprit de Dieu sont identiques. « Il y a deux dieux...; jamais une telle parole ne sortira de notre bouche : non pas que le Père ne soit Dieu, que le Fils ne soit Dieu, que le Saint-Esprit ne soit Dieu, que chacun d'eux ne soit Dieu; mais en distinguant les personnes, nous ne divisons pas une substance identique dans les trois. » *Adversus Praxeam*, XIII, col. 193. La doctrine qui reconnaît en Dieu trois personnes distinctes remonte aux origines mêmes de la tradition chrétienne, aux sources de l'Évangile : elle est plus ancienne que les plus anciens hérétiques. *Ibid.*, II, col. 180. Il y a en Dieu unité de substance, mais le dogme de l'*économie* considère comme troisième terme en Dieu le Saint-Esprit. *Ibid.*, II, col. 180. Tertullien marque bien la nature de cette distinction, qui n'implique pas une diversité ou une division de la substance divine : « Les termes de la Trinité sont trois, non pas en nature, mais en ordre; non pas en substance, mais en forme; non pas en puissance, mais en propriété. Tous trois ont une seule substance, une seule nature, une seule puissance, parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu à qui l'on doit rapporter ces degrés, ces formes et ces propriétés sous les noms de Père, de Fils et de Saint-Esprit. » *Ibid.*, II, col. 180. La terminologie de Tertullien frappe ici par sa nouveauté et sa précision. Le latin étranger à la pensée chrétienne est plié aux idées les plus élevées du dogme trinitaire. Tertullien appelle le Saint-Esprit *consors substantiæ Patris*, *ibid.*, III, col. 181; il proteste qu'il ne s'est jamais avisé de le séparer du Père et du Fils, IX, col. 187; il déclare que le nom de Dieu lui appartient au même titre qu'au Père et au Fils, XIII, col. 193. Le

Père et le Fils font deux; ils font même trois avec le Saint-Esprit, eu égard à l'*économie* qui introduit le nombre, XIII, col. 193. Le Saint-Esprit, en tant qu'il participé à la nature divine, prend part avec le Père et le Fils à l'œuvre de la création, qui appartient à l'unité de la Trinité, XII, col. 191. Toute la vérité réside dans le Père, dans le Fils et dans le Saint-Esprit, selon l'économie de la foi chrétienne. « Croire en un seul Dieu sans admettre dans l'unité divine le Fils et, après lui, le Saint-Esprit, c'est n'avoir que la foi des Juifs... Quelles seraient l'œuvre de l'Évangile et la substance du Nouveau Testament, si depuis lors il n'y avait pas d'obligation de croire que Dieu est un en trois personnes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit? » XXX, col. 220.

Nous pourrions multiplier les textes de l'*Adversus Praxeam*, où la divinité du Saint-Esprit, la sainteté essentielle, *Liber de monogamia*, III, t. II, col. 983; la *vis vicaria Christi*, *De præscr.*, XIII, t. II, col. 31, est affirmée de la manière la plus explicite. Mais ceux qu'on vient de lire démontrent jusqu'à l'évidence l'orthodoxie de la doctrine de Tertullien.

Cet écrivain ne se borne pas à reconnaître formellement la nature divine du Saint-Esprit. Il affirme aussi contre le modalisme de Praxéas sa personnalité distincte. Pour désigner celle-ci, il emprunte au droit romain le terme juridique de personne; il fait usage d'autres mots, tels que *modulus*, *species*, *forma*, *gradus*. Ce dernier mot, d'après Bull, indique l'ordre des relations, *quo Pater a se existat, Filius a Patre immediate prodeat, Sanctus vero Spiritus a Patre per Filium procedat. Op. cit.*, I. II, c. VII, n. 6, p. 96. Le Saint-Esprit est la personne qui occupe en Dieu le troisième rang (personnel). *Adversus Praxeam*, III, t. II, col. 181. Il est le troisième après Dieu et le Fils, comme le troisième par rapport à la source est le ruisseau qui sort du fleuve et le troisième par rapport au soleil est la lumière qu'envoie le rayon. *Ibid.*, VIII, col. 187. L'Esprit-Saint est le troisième degré en Dieu, IX, col. 188; le troisième nom de la divinité, le troisième degré de la majesté divine, XXX, col. 219, 220. Il y a un Saint-Esprit qui parle, un Père auquel il parle, un Fils duquel il parle. Le Saint-Esprit se distingue donc réellement de la personne à laquelle il parle et de la personne dont il parle. De même, le Saint-Esprit qui est envoyé se distingue de celui qui l'envoie. Chaque personne a une propriété relative qui la constitue dans son individualité personnelle, XI, col. 191.

Il est donc juste de dire, avec Tixeront, que l'enseignement de Tertullien sur le Saint-Esprit est de tout point remarquable. *Op. cit.*, p. 338. Petau cependant penche à croire que Tertullien s'est trompé sur la Trinité, I. I, c. XIV, n. 3-6, p. 370-372. Harnack découvre chez lui les vestiges du subordinatianisme le plus marqué. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 532. On pourrait, en effet, trouver une saveur subordinatienne dans quelques expressions impropres ou très dures de Tertullien. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 101. Tertullien appelle le Saint-Esprit et le Verbe *portiones Dei, moduli. Ibid.*, XXVI, t. II, col. 213. Ces termes ne diffèrent point, quant à la signification, des mots *persona*, XI, col. 190; XII, col. 191; XVIII, col. 200; XXI, col. 204; *species*, VIII, col. 186; XIII, col. 194; *gradus*, II, col. 180. Ils ne suppriment pas en Dieu la *distinctio personalis*, XV, col. 196. *Vox moduli el portionis*, observe Thomassin, *potest offendicula esse, sed ea vel condonanda est homini tam multa alia constantissime edenti consubstantialitatis argumenta, vel ad hoc trahenda ut non sonent nisi derivationem a Patre*, c. XXXVII, n. 4, p. 554; XXXVIII, 9, p. 557, 558; Scheeben, *La dogmatique*, n. 839, t. II, p. 568. Mais nous ne devons pas oublier que Tertullien a forgé la terminologie latine de la sainte Trinité, qu'il a légué à la postérité une quantité de mots, dont se sont servis les théologiens des âges suivants pour développer la théologie trinitaire. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1905, p. XXV. Toutefois, il a si souvent et si clairement affirmé la divinité et la personnalité du Saint-Esprit, que des faiblesses de détail ou des expressions très dures ne sauraient servir de prétexte à l'accuser de subordinatianisme. A. d'Alès, *op. cit.*, p. 103; Freppel, *op. cit.*, t. II, p. 312; Chternov, *Tertullien, prêtre de Carthage : essai sur son œuvre scientifique et littéraire*, Koursk, 1889, p. 258-276.

b) Saint Cyprien a été plus homme d'action que théologien. A ce dernier titre, il a concentré toute son attention sur la doctrine de l'Église et l'invalidité du baptême conféré par les hérétiques. Ses données trinitaires, très rares d'ailleurs, n'apportent rien de nouveau à la théologie du Saint-Esprit. Il se borne à des allusions au rôle du Saint-Esprit dans la régénération des âmes par le baptême. Le Saint-Esprit est inséparable de la vraie Église. L'Église est une, de même que le Saint-Esprit est un; par conséquent, le baptême, dont la validité se rattache à l'unité de l'Église et du Saint-Esprit, n'est pas valide si les hérétiques le conféraient, parce qu'on ne peut pas le séparer de l'Église et du Saint-Esprit. *Epist. ad Pompeium*, n. 4, *P. L.*, t. III, col. 1177. Par le baptême, le Saint-Esprit descend sur tous les fidèles, *Epist. ad Jubaianum*, IX, *P. L.*, t. III, col. 1160, et par le baptême ceux-ci sont à même de le recevoir. *Epist.*, LXIII, n. 8, *P. L.*, t. IV, col. 391. Ces textes, nous l'avons remarqué plus haut, n'ajoutent rien à la théologie trinitaire du III^e^ siècle; ils insinuent cependant que saint Cyprien reconnaît la personnalité divine du Saint-Esprit. Maran, I. IV, c. XVIII, n. 4, p. 513.

c) La doctrine de Lactance sur la Trinité n'est pas sûre. *Rhetor erat ille, non theologus*, dit de lui Bull, et son jugement n'est pas erroné. Lactance songe trop à la tournure classique de ses phrases, mais il ne possède pas une connaissance approfondie des mystères chrétiens. Saint Jérôme le prend vivement à partie. A l'entendre, il aurait surtout montré son ignorance de la théologie dans son exposé de la doctrine du Saint-Esprit. Au mépris de la tradition, il aurait nié la consubstantialité divine du Saint-Esprit; il aurait identifié le Saint-Esprit avec le Père et le Fils et attribué à ces deux personnes divines l'œuvre de la sanctification. Le Saint-Esprit n'aurait eu qu'une subsistance nominale. *Epist.*, LXXXIII, *ad Pammachium*, n. 7, *P. L.*, t. XXII, col. 748. En d'autres termes, d'après saint Jérôme, Lactance aurait enseigné le modalisme trinitaire. *In Epist. ad Gal.*, I. II, CIV, *P. L.*, t. XXVI, col. 399. La pièce incriminée par saint Jérôme comme renfermant cette fausse doctrine serait la lettre de Lactance à Démétrien. Cette pièce, malheureusement, nous ne la possédons plus, ce qui nous empêche de contrôler la justesse des accusations portées contre Lactance. Celui-ci parle à plusieurs reprises du Saint-Esprit dans les *Divinæ institutiones*. C'est l'Esprit-Saint qui manifeste aux hommes les secrets desseins du Père sur le Fils, IV, 14, *P. L.*, t. VI, col. 489, et qui parle aux prophètes. *Ibid.*, XVIII, col. 509. Il a été l'auteur de la conception virginale du Christ, 12, col. 478; il est descendu sur le Christ en forme de colombe, 15, col. 491.

Ces passages, à vrai dire, ne contiennent pas l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit, mais ils laissent voir que Lactance établit une distinction personnelle entre le Père et les deux autres termes de la Trinité et qu'il considère le Saint-Esprit comme le héraut de Dieu auprès des hommes. Il peut se faire donc que saint Jérôme ait exagéré, ce dont il est coutumier, la portée de quelques expressions obscures de Lactance sur le Saint-Esprit. C'est le sentiment de Maran :

Videtur sanctus Hieronymus ob studium fidei, quo totus flagrabat, nimis severum se Lactantio animadversorem præbuisse. Op. cit., l. IV, c. XXII, p. 543.

Un rapide coup d'œil sur la théologie trinitaire anténicéenne atteste donc que la tradition chrétienne touchant la divinité et la personnalité du Saint-Esprit était déjà fixée dans la littérature patristique des IIe et IIIe siècles, qu'elle s'est maintenue intègre au milieu des controverses trinitaires qui aboutissaient à l'arianisme ou au macédonianisme. L'indigence du langage théologique, les tâtonnements de la pensée chrétienne qui travaillait à élargir ses horizons, à puiser quelquefois dans la spéculation les armes pour abattre ses adversaires, ne réussirent ni à l'effacer ni à l'altérer. Les Pères et écrivains anténicéens ont pu faillir dans l'exposé de leurs théories trinitaires; mais leur langage a toujours été ferme et constant, toutes les fois qu'il s'est agi d'affirmer la consubstantialité des trois personnes divines, de revendiquer pour le Saint-Esprit la possession pleine et absolue de l'être divin, le droit aux mêmes honneurs et à la même adoration que le Père et le Fils.

3° *Les Pères grecs du IVe siècle.* — Au IVe siècle, la théologie trinitaire, suivant les lignes marquées par la tradition, atteint son complet et parfait développement. La doctrine du Saint-Esprit, de même que celle du Verbe, se condense en des formules qui la précisent et lui permettent de repousser victorieusement toutes les attaques. C'est le siècle, comme on l'a dit, des grandes hérésies, mais en même temps le siècle des grands docteurs. On connaît les belles paroles de saint Augustin sur le développement du dogme: *Multa quippe ad fidem catholicam pertinentia dum hæreticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et considerantur diligentius, et intelliguntur clarius, et instantius prædicantur. De civitate Dei*, l. XVI, c. II, 1, *P. L.*, t. XLI, col. 477. Ces paroles s'appliquent très bien au développement de la doctrine du Saint-Esprit. Les hérésies lui donnèrent l'essor et poussèrent la pensée chrétienne à le poursuivre avec succès. L'arianisme s'attaquait surtout à la divinité du Verbe, mais, par un enchaînement logique, il aboutissait aussi à la négation de la consubstantialité divine du Saint-Esprit. Un fragment de la *Thalie*, conservé par saint Athanase, nous apprend que, d'après l'hérésiarque alexandrin, la personne du Saint-Esprit ne possédait pas la même nature que le Père. *De synodis Arimini et Seleuciæ*, XV, *P. G.*, t. XXVI, col. 708. Arius, qui donnait au Verbe une nature créée, mettait aussi le Saint-Esprit au nombre des créatures. Voir Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, t. II, p. 28. L'hérésie macédonienne, et en général les hérésies πνευματομαχοῦντες, pour adopter l'expression de saint Athanase, dérivent en droite ligne de l'arianisme.

En présence de la double négation de la divinité du Verbe et du Saint-Esprit, les Pères du IVe siècle, sans méconnaître l'incompréhensibilité du dogme de la Trinité, jugèrent néanmoins qu'il fallait demander, soit à l'Écriture sainte, soit à la raison éclairée par la foi, les armes nécessaires à la défense de la tradition dogmatique. Ils recueillirent donc et soumirent à une étude approfondie les textes scripturaires qui se rapportent au Saint-Esprit; ils donnèrent à leur terminologie une forme plus nette et plus arrêtée; ils discutèrent en théologiens sur la nature du Saint-Esprit. Ils livrèrent ainsi à la postérité tous les matériaux pour asseoir sur des bases solides la théologie du Saint-Esprit.

Les Pères du IVe siècle continuent assurément la tradition primitive de l'Église touchant la divinité et la personnalité du Saint-Esprit. Mais il y a, chez eux, un élément nouveau, l'élément de la spéculation théologique qui bégayait avec Irénée, Origène et Tertullien. Ils ont traduit en formules précises les données de la tradition sur le Saint-Esprit, en en retranchant les termes ambigus et flottants. Ils ont apporté aux problèmes les plus ardus de la théologie du Saint-Esprit des solutions qui ont permis à l'Église de mieux défendre le dogme trinitaire.

1. Saint Athanase ouvre la série des théologiens du Saint-Esprit au IVe siècle. Sa doctrine sur le Saint-Esprit est développée avec ampleur dans les lettres I, III, IV, à Sérapion, évêque de Thmuis. Sérapion lui avait écrit précédemment en lui donnant des détails sur l'apparition d'une nouvelle secte issue de l'arianisme, secte qui rabaissait le Saint-Esprit au niveau des créatures. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 1, *P. G.*, t. XXVI, col. 532. La doctrine de saint Athanase sur l'Esprit-Saint est résumée dans le *Liber de Trinitate et Spiritu Sancto*, dont on ne possède qu'une version latine. Mais nous ne tiendrons pas compte de ce petit ouvrage, qui est classé parmi les écrits douteux du saint docteur.

Pour confirmer la divinité du Verbe, définie par le concile de Nicée, saint Athanase démontre aussi la vérité de la croyance chrétienne sur la divinité du Saint-Esprit. Il la démontre contre les attaques d'une secte nouvelle, qu'il désigne sous le nom de secte des *tropiques*, τροπικοί, *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 17, col. 572. L'hérésie des tropiques n'est autre, dit saint Athanase, que le fruit d'une ignorance grossière. Ces hérétiques altéraient le véritable sens de l'Écriture sainte et regardaient comme des τρόποι ou métaphores les passages scripturaires où le Saint-Esprit est mentionné. *Ibid.*, 21, col. 580. Voir Cavallera, *Saint Athanase*, 1908, p. 23. Ils répandaient sur le Saint-Esprit des théories absurdes, qui étaient cependant en parfait rapport avec l'impiété arienne. *Ibid.*, 32, col. 605. On a identifié ces sectaires avec les semi-ariens; mais ce n'est là qu'une simple présomption. Rien ne s'oppose à ce qu'on considère les tropiques comme une secte à part. Cyrille (Lopatine), *La doctrine de saint Athanase le Grand sur la sainte Trinité* (en russe), Kazan, 1894, p. 197.

Pour combattre la nouvelle hérésie, saint Athanase puise ses arguments à deux sources différentes : à l'Écriture sainte expliquée au sens catholique et à la tradition des apôtres, telle qu'elle est transmise par l'enseignement des Pères. Ces sources ne répandent pas leurs eaux hors de l'enceinte de l'Église. *Ibid.*, 33, col. 605. A plusieurs reprises, le saint docteur proteste qu'il s'en tiendra à ces deux sources, qu'il est téméraire de sonder les mystères de la vie intime de Dieu, que la science de la Trinité ne repose pas sur des syllogismes humains, mais sur l'autorité de la foi d'une intelligence pieuse et circonspecte. *Ibid.*, 20, col. 577. La philosophie n'est pas appelée par lui à projeter sa lumière sur le dogme.

Les premières preuves de la divinité du Saint-Esprit, dans la première lettre à Sérapion, sont des preuves scripturaires. Athanase y réunit un grand nombre de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, 5, 7, 8, col. 541-548, 548-552. Il donne une règle facile pour discerner dans l'Écriture sainte les passages qui se rapportent au Saint-Esprit. « Si quelque part on trouve l'Esprit-Saint appelé simplement esprit, sans additions comme *de Dieu*, Gen., I, 2; Jud., XV, 14; Matth., XII, 28; *du Père*, Matth., X, 20; *de moi*, Gen., VI, 3; *du Christ*, Rom., VIII, 9; *du Fils*, Gal., IV, 6, ou même sans article, il n'est pas question de l'Esprit-Saint. » *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 4, col. 53, 536. Mais le langage de la sainte Écriture n'est pas toujours clair et le sens du mot esprit est multiple : les hérétiques peuvent donc facilement abuser de ces textes pour supprimer en

Dieu la troisième personne. Dans ce verset d'Amos : *Me voici affermissant le tonnerre, et créant l'esprit, et annonçant aux hommes son Christ*, IV, 13, les tropiques voyaient une preuve de la nature créée du Saint-Esprit. Ce texte, déclare saint Athanase, ne doit pas s'entendre du Saint-Esprit. Il se rapporte à l'esprit de l'homme renouvelé, purifié par les grâces de la rédemption. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 9, col. 552. Un texte de saint Paul : *Je te conjure devant Dieu, devant le Christ Jésus et devant les anges élus*, I Tim., V, 21, fournissait aux tropiques un prétexte pour mettre le Saint-Esprit au nombre des anges. Les anges, en effet, y sont nommés après le Christ. « Si cette interprétation est exacte, dit ironiquement saint Athanase, nous pourrions aussi déclarer que le Fils est un homme. Ne lisons-nous pas, en effet, dans l'Évangile de saint Luc, qu'il y avait dans une ville un juge qui ne craignait point Dieu et ne se souciait pas de l'homme? XVIII, 2. L'*homme* y est nommé après Dieu, donc, il est le Fils, suivant l'exégèse des tropiques. » *Ibid.*, 14, col. 565.

Mais saint Athanase ne s'en tient pas au seul témoignage de la révélation. Les textes de l'Écriture sainte ouvrent un vaste champ à ses spéculations théologiques. La divinité du Saint-Esprit, il la démontre par une triple série d'arguments qui se rapportent à la nature divine, à la nature angélique et à l'action que le Saint-Esprit exerce sur les âmes chrétiennes. Mais, il ne peut pas l'oublier, c'est toujours à la révélation qu'il demande les preuves de ce qu'il avance.

Tout d'abord, il démontre la divinité du Saint-Esprit en invoquant l'autorité des textes scripturaires qui supposent nécessairement dans la troisième personne la nature divine. Les tropiques, remarque-t-il, repoussent toute accointance avec l'arianisme : ils admettent la divinité du Verbe et se bornent à nier la divinité du Saint-Esprit. C'est un défaut de logique, déclare le saint docteur : par rapport au Fils, le Saint-Esprit est dans la même relation d'ordre et de nature que le Fils par rapport au Père. Donc, si l'Esprit du Fils est une créature, il faut, pour être conséquent, affirmer que le Verbe du Père est, lui aussi, une créature. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 21, col. 580. Le Saint-Esprit vient de Dieu. Or, ce qui est de Dieu ne peut dériver du néant, ni être créé; autrement, Dieu lui-même, qui est la source du Saint-Esprit, serait aussi une créature. Donc, le Saint-Esprit possède la nature divine. *Ibid.*, 22, col. 582. Le Saint-Esprit participe aux attributs qui ne conviennent pas aux créatures. Il est immuable, incorruptible, tandis que les anges eux-mêmes déchurent de leur gloire, ce qui atteste leur corruptibilité. Donc le Saint-Esprit est Dieu. *Ibid.*, 26, col. 589-593. Le Saint-Esprit est immense, éternel; il remplit l'univers entier, il est dans tous les êtres. Sap., XII, 1. Or, ni l'immensité ni l'éternité n'appartiennent aux créatures, pas même aux anges. Le Saint-Esprit participe donc à la nature divine. *Ibid.*, col. 592. Le Saint-Esprit est créateur au même titre que le Père et le Fils. Ps. XXXIII, 6. Mais l'acte de la création suppose en celui qui en est l'auteur la nature divine. Le Saint-Esprit possède donc la nature divine du Père et du Fils. *Epist.*, III, *ad Serapionem*, 4, col. 632. Le Saint-Esprit est associé à la gloire du Père et du Fils, qui, de l'aveu des tropiques, participent à la nature divine. Or, il serait absurde, si le Saint-Esprit était une créature, d'attribuer la même gloire à ceux qui diffèrent de nature et ne se ressemblent en rien. Le Saint-Esprit doit donc être assimilé au Père et au Fils, quant à la possession de la nature divine. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 9, col. 552. Rien d'étranger ne se mêle à la nature divine de la Trinité. Donc, si ce Saint-Esprit est le troisième terme de cette Trinité, il ne doit pas être étranger à la nature divine, il ne doit pas être mis au nombre des créatures. *Ibid.*, 17, col. 569. L'union la plus parfaite et l'unité absolue existent dans la sainte Trinité. Un grand nombre de textes, réunis, *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 19, montrent que les actes appropriés à une personne divine s'approprient aussi aux autres personnes. Le Père accomplit les œuvres appropriées au Fils, et le Fils les œuvres appropriées au Saint-Esprit. Le Saint-Esprit participe donc à la nature divine du Père et du Fils, puisqu'on ne saurait approprier aux créatures les actes qui dérivent d'une puissance divine. *Ibid.*, 20, col. 576-580. L'Esprit est l'image du Fils. Or, les tropiques confessent que le Fils n'est pas une créature. Donc le Saint-Esprit n'est pas une créature. *Ibid.*, col. 577. Celui qui possède le Saint-Esprit possède le Fils, et, le possédant, il est le temple de Dieu : or, le Fils n'est pas une créature par cela même qu'il est dans la forme du Père. *Epist.*, III, *ad Serapionem*, 3, col. 629. Donc le Saint-Esprit n'est pas une créature, car le Fils est en lui, et lui-même est dans le Fils.

Une autre série d'arguments se rapporte à la nature angélique; le saint docteur y a recours pour démontrer contre les tropiques que le Saint-Esprit ne doit pas être mis au nombre des anges. L'argumentation de saint Athanase, toute nourrie de textes scripturaires, est très vigoureuse. Il demande à ses adversaires s'ils sont à même de produire des passages de l'Écriture sainte, où il soit dit que le Saint-Esprit est un ange. L'Écriture sainte ne renferme pas de textes pareils. Le Saint-Esprit n'y a jamais été assimilé aux anges. La sainte Trinité est indivisible et unie en elle-même; si l'on mentionne le Père, la pensée se rapporte immédiatement au Verbe et à l'Esprit qui est dans le Fils. Si l'on nomme le Fils, le Père est aussi dans le Fils, et l'Esprit n'est pas hors du Verbe. Les anges, au contraire, sont hors du Père et du Verbe. Il serait donc absurde d'attribuer au Saint-Esprit la nature angélique. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 14, col. 565.

Une troisième série d'arguments touche aux rapports du Saint-Esprit avec les âmes chrétiennes. Au témoignage des auteurs inspirés, le Saint-Esprit répand sa grâce sur ces âmes. Il n'a donc pas une nature créée. Nous nous renouvelons dans le Saint-Esprit. Or, si le Saint-Esprit nous renouvelle, si ce renouvellement répond, en quelque sorte, à une nouvelle création, le Saint-Esprit, qui en est l'auteur, ne saurait être ni renouvelé ni créé, c'est-à-dire ne saurait être une créature. *Ibid.*, 9, col. 553. Le Saint-Esprit est le sanctificateur des âmes, la source de la sanctification; les créatures, au contraire, sont sanctifiées et renouvelées. Il s'ensuit donc que le Saint-Esprit, qui n'est point sanctifié par un autre et ne reçoit pas la sainteté en participation, ne peut appartenir à la classe des êtres sanctifiés par un autre. *Ibid.*, 23, col. 584. L'Esprit-Saint est un esprit vivificateur; les créatures, au contraire, sont vivifiées par lui. Il n'appartient donc pas aux êtres auxquels il communique la vie. Le Saint-Esprit est appelé le chrême, le sceau qui dans le monde oint et scelle toutes les créatures. Le sceau n'a pas la même nature que les choses scellées, ni le chrême la même que les choses ointes. Le Saint-Esprit n'est donc pas une créature. Il nous fait participer à la nature de Dieu. Or, s'il était une créature, il ne pourrait pas produire en nous cette participation, parce qu'une nature créée ne peut pas donner ce qui lui est infiniment supérieur et que, par conséquent, elle n'a pas. Le Saint-Esprit n'est donc pas une créature.

Soit donc que l'on considère la nature divine, soit que l'on considère la nature angélique ou l'action de la grâce du Saint-Esprit sur les âmes, on est forcé, à moins de tomber dans l'absurde ou de rejeter les té-

moignages les plus éclatants de l'Écriture sainte, de reconnaître au Saint-Esprit la possession pleine et entière de la nature divine. Dans la Trinité, c'est-à-dire dans le Père, dans le Fils et aussi dans l'Esprit, il n'y a, déclare saint Athanase, qu'une seule nature divine. *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, III, col. 641.

Enfin, une quatrième série d'arguments est puisée aux sources de la tradition. Saint Athanase déclare qu'il est utile, pour élucider la doctrine du Saint-Esprit, d'interroger l'ancienne tradition, de consulter la foi catholique, donnée par le Seigneur, prêchée par les apôtres, gardée par les Pères de l'Église. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 28, *P. G.*, t. XXVI, col. 594, 595. On perd le droit de se dire chrétien, si l'on renonce à la foi prêchée par l'Église, et cette foi enseigne que la Trinité sainte et parfaite est dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Il y a un seul Dieu, qui est au-dessus de tous comme Père, par tous par le Verbe, en tous dans le Saint-Esprit : l'Esprit-Saint est réel; il existe et subsiste réellement, ὑπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς. *Ibid.*, col. 596.

Que la tradition affirme la divinité du Saint-Esprit, on peut aisément le déduire de la formule du baptême. Si le Saint-Esprit était une créature, le baptême serait conféré au nom d'une créature, et il en résulterait que la Trinité ne serait plus entièrement divine. Cette conséquence est absurde, puisque la foi présente la Trinité comme indivisible. Si l'on rabaissait le Saint-Esprit au rang des créatures, on n'aurait plus ni le Père, ni le Fils, ni une seule foi, ni un seul baptême. *Ibid.*, n. 29, 30, col. 596-600. Le baptême conféré au seul nom du Père, ou au seul nom du Fils, ne donne pas la grâce du sacrement. *Ibid.*, n. 29, col. 598.

La doctrine des Pères concorde parfaitement avec les témoignages de l'Écriture et la foi de l'Église catholique. *Ibid.*, n. 32, col. 605. L'Esprit-Saint n'est pas seulement consubstantiel au Père et au Fils, il est aussi une personne distincte du Père et du Fils; il existe et subsiste. *Ibid.*, n. 28, col. 596. La Trinité existe de toute éternité, et dans la Trinité nous avons le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme personnes distinctes. *Epist.*, III, *ad Serapionem*, n. 7, col. 636. Celui qui croit au Père, croit au Fils et au Saint-Esprit. *Ibid.*, n. 6, col. 636.

La personnalité du Saint-Esprit est bien mise en lumière, lorsque saint Athanase réfute les tropiques qui faisaient cette objection : « Si le Saint-Esprit n'est pas une créature, nous aurions un autre Fils de Dieu, ce qui ferait deux frères en Dieu, le Verbe et le Saint-Esprit. » *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, n. 1, col. 637. En réponse, le saint docteur déclare que le Saint-Esprit est à l'égard du Fils dans la même relation d'ordre et de nature que le Fils l'est à l'égard du Père. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, n. 21, col. 580. Si le Fils est donc une personne distincte du Père, le Saint-Esprit est aussi distinct du Fils et en même temps du Père. L'Écriture sainte ne donne jamais au Saint-Esprit le nom de Fils : il y est désigné sous les noms d'Esprit-Saint ou d'Esprit de Dieu. De même, le Fils n'y est jamais désigné sous le nom de Saint-Esprit. *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, n. 3, col. 641. L'Église professe sa croyance au Père, au Fils et au Saint-Esprit : au Père, qu'il serait absurde d'appeler Fils; au Fils, qu'il serait absurde d'appeler Père; à l'Esprit, qui n'a ni le nom de Père, ni celui de Fils. Cette foi de l'Église n'est pas sujette à des variations. Le Père est toujours Père; le Fils est toujours Fils; l'Esprit est toujours Esprit, et il ne saurait être appelé autrement. *Ibid.*, n. 6, 7, col. 645, 648.

Le traité *De incarnatione et contra arianos* renferme un texte très explicite sur la personnalité du Saint-Esprit : « Il y a une seule divinité, un seul Dieu en trois personnes, » 10, *P. G.*, t. XXVI, col. 1000. Remarquons toutefois que l'authenticité de ce livre est contestée et qu'on lui donne pour auteur Apollinaire de Laodicée. Bardenhewer, *Patrologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1901, p. 212; Lopatine, p. 221-223.

La pensée de saint Athanase sur la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit est nettement formulée dans les textes précédemment cités. Il y a, sans doute, quelques passages obscurs dans les œuvres du saint docteur. Voir Nösgen, p. 46, 47. Mais ces passages, tous susceptibles d'un sens catholique, ne donnent pas le droit de lui reprocher d'avoir laissé dans l'ombre la personnalité du Saint-Esprit. Harnack, *Dogmengeschichte*, t. II, p. 277, 278. On pourra bien dire que la théologie trinitaire d'Athanase n'est pas de tout point achevée, Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 74, 75, mais on doit aussi reconnaître que saint Athanase a été un vaillant défenseur de la doctrine traditionnelle de l'Église sur le Saint-Esprit, et que, le premier, il l'a établie sur de solides bases théologiques.

2. Saint Cyrille de Jérusalem consacre deux catéchèses à l'étude de la théologie du Saint-Esprit, la XVI^e^ et la XVII^e^. *P. G.*, t. XXXIII, col. 917-1012. Mais, avec lui nous sortons du domaine de la théologie dogmatique, pour entrer dans le domaine de la théologie affective et mystique. On sait le but que saint Cyrille se propose dans ses catéchèses. Il veut expliquer aux catéchumènes, d'une manière claire et concise, les vérités les plus importantes de la doctrine catholique. Pour remplir sa tâche, il remonte aux sources les plus pures de la tradition. Les deux catéchèses XVI et XVII renferment une esquisse historique de la révélation et de la manifestation du Saint-Esprit dans le monde. Le Saint-Esprit apparaît préparant le terrain à l'incarnation du Verbe, et, l'œuvre de la rédemption achevée, continuant son rôle de sanctificateur des âmes, de distributeur de la grâce dans l'Église chrétienne. Tout d'abord, saint Cyrille s'efforce de prémunir les âmes chrétiennes contre les hérétiques, anciens et nouveaux, qui blasphèment le Saint-Esprit. Le premier pneumatomaque est Simon le Magicien. *Cat.*, XVI, 6, col. 925. Les gnostiques et les valentiniens aiguisèrent aussi leurs traits contre le Saint-Esprit. D'autres imaginèrent deux esprits du Seigneur, l'un pour l'Ancien Testament, l'autre pour le Nouveau. *Ibid.*, col. 925. Marcion prêchait le trithéisme et lançait contre le Saint-Esprit des blasphèmes qu'il répugne de rapporter. *Ibid.*, 7, col. 928. Les cataphrygiens étaient aussi des pneumatomaques. Montan se croyait le Paraclet annoncé par le Seigneur. *Ibid.*, 8, col. 928. Manès, qui personnifiait les horreurs de toutes les hérésies, suivait l'exemple de Montan. *Ibid.*, 9, col. 930. Sabellius reniait la trinité des personnes en Dieu et réduisait le Saint-Esprit à une simple modalité de la nature divine. Arius séparait les trois personnes en Dieu et mettait le Saint-Esprit au nombre des créatures. *Ibid.*, 4, col. 921. Contre toutes ces hérésies, l'Église catholique élève la voix pour déclarer qu'il y a un seul Esprit de Dieu, un seul Paraclet; que cet Esprit possède la puissance suprême de la divinité; qu'il est quelque chose de divin, d'impénétrable aux regards humains; qu'il est une personne vivante, une nature intelligente, le sanctificateur des êtres créés; qu'il inonde les âmes de sa lumière céleste; qu'il parle par les prophètes de l'Ancien Testament et les apôtres du Nouveau. Il y a un seul Dieu et Seigneur de l'ancienne loi et de la loi de grâce; il y a un seul Fils, annoncé dans les prophéties de l'Ancien Testament, apparu au monde dans le Nouveau; il y a un seul Esprit qui a prophétisé la venue du Christ, et qui, après l'incarnation, est descendu sur le Christ et l'a révélé au genre humain. *Ibid.*, III, col. 920. Cette pro-

fession de foi de Cyrille résume, il va sans dire, l'enseignement traditionnel de l'Église sur le Saint-Esprit.

En continuant l'exposé de sa doctrine, le saint docteur déclare vouloir s'en tenir uniquement aux données de l'Écriture sainte, la seule source qui, sans danger, abreuve les âmes. *Ibid.*, 1, col. 917. Les hypothèses et l'éloquence des raisonneurs égarent l'esprit chrétien. *Cat.*, IV, 17, *P. G.*, t. XXXIII, col. 476, 477. Il faut dire, sur le Saint-Esprit, ce que le Saint-Esprit a dit de lui-même. Les questions oiseuses ont besoin d'être écartées de la théologie. *Cat.*, XVI, 2, col. 920. Il est plus utile pour les âmes chrétiennes de boire aux vases que l'Église considère comme lui appartenant et d'étancher sa soif avec l'eau qui jaillit de ses sources. *Ibid.*, 9, col. 932; XVII, 1, col. 968, 969.

Pour le salut de l'âme, il suffit de croire qu'il y a un Dieu, un Fils et un Saint-Esprit. *Cat.*, XVI, 24, col. 963. L'Église catholique prêche l'existence d'un seul Paraclet, qui a parlé par la bouche des prophètes. *Cat.*, XVII, 3, col. 972. Il n'y a pas de différence entre les dons du Père, du Fils et du Saint-Esprit, car il y a un seul salut, une seule puissance, une seule foi, un seul Dieu Père, un seul Fils unique, un seul Esprit-Saint Paraclet. *Cat.*, XVI, 24, col. 953.

Saint Cyrille prouve la divinité du Saint-Esprit par les attributs divins que lui reconnaît l'Écriture sainte. Il faut croire par rapport au Saint-Esprit ce qu'on croit par rapport au Père et au Fils. *Ibid.*, IV, 16, col. 473. Le Saint-Esprit a une nature simple, indivisible, πολυδύναμος, XVI, 30, col. 960; XVII, 2, 15, col. 970, 973. Il pénètre tout; il connaît les abîmes de la science de Dieu, il participe avec le Fils à la divinité du Père, τῆς θεότητος τῆς πατρικῆς ἐστι σὺν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ κοινωνὸς ὁ υἱὸς ὁ μονογενής. *Ibid.*, VI, 6, col. 548. Aucune créature, quelque élevée et agréable qu'elle soit aux yeux de Dieu, ne peut rivaliser en perfection avec le Saint-Esprit. Les anges les plus élevés dans la hiérarchie céleste ne peuvent soutenir la comparaison avec lui, *Cat.*, XVI, 2, 3, col. 952, qui est le héraut de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament. *Cat.*, IV, 16, col. 476; XXXVIII, 17, col. 1012.

Que le Saint-Esprit participe à la nature divine, saint Cyrille le déduit de ce qu'il égale en honneur et en dignité le Père et le Fils. *Cat.*, IV, 16, col. 476. La gloire du Père et du Fils est une et identique avec celle du Saint-Esprit. *Cat.*, VI, 1, col. 540. Les cieux contemplent la gloire du Saint-Esprit, qui est toujours présent au Père et au Fils. *Procat.*, 16, col. 357; *Cat.*, XVI, 4, col. 921.

La formule du baptême donne encore à Cyrille une preuve évidente de la croyance traditionnelle de l'Église à la divinité du Saint-Esprit. Le Saint-Esprit, dit-il, est inclus dans la Trinité au moment du baptême. *Cat.*, XVI, 4, col. 921. C'est pour cela qu'il devient, avec le Père et le Fils, notre espérance. *Ibid.*, 24, col. 953.

La personnalité divine du Saint-Esprit est aussi mise en relief par Cyrille. Le Saint-Esprit subsiste, ὑφεστώς; il est toujours présent au Père et au Fils; c'est une hypostase (ἐνυπόστατον), qui parle, agit, organise (οἰκονομεῖ), sanctifie. *Cat.*, XVII, 5, col. 973, 976. On le désigne sous plusieurs noms, *Cat.*, XVII, 4, 5, col. 972-976, mais il est toujours le même Esprit malgré ces appellations diverses. *Ibid.*, 2, col. 969. Il est l'unique Esprit de Dieu, *Cat.*, XVI, 3, col. 920; un Esprit qui ne se dédouble pas dans les deux Testaments. *Cat.*, XVII, 5 col. 976. Mais dans les deux Testaments, il est le principe d'une série d'actes qui révèlent en lui une personnalité distincte. Pour confirmer cette assertion, saint Cyrille passe en revue es œuvres du Saint-Esprit, depuis qu'il descendit sur les soixante-dix anciens d'Israël, que Moïse avait assemblés dans sa tente à Thabéera. Num., XI, 24, 25. Dans cette histoire biblique du Saint-Esprit, il s'attache de préférence à décrire son rôle dans la vie du Christ et des personnages marquants de l'Évangile. Il décrit ensuite l'action du Saint-Esprit dans la sanctification des âmes. L'Esprit de Dieu se répand dans les âmes, les encourage, les fortifie, les aide à acquérir les vertus chrétiennes, efface leurs péchés, communique aux martyrs la force et la constance au milieu des supplices. *Cat.*, XVI, 16, 20-22, col. 940, 941, 948, 949. Il est le soutien et le docteur de l'Église. *Ibid.*, 14, col. 937. Il distribue à chacun la grâce comme il le veut, et l'âme pécheresse, devenue par la pénitence digne du Saint-Esprit, produit des grappes de justice. *Ibid.*, 12, col. 933.

De tout ce qui précède, il résulte que le Saint-Esprit, présenté par Cyrille comme le principe de toutes ces actions dans l'ordre surnaturel, est réellement distinct du Père et du Fils.

3. Saint Basile marque un progrès considérable dans la théologie trinitaire. Il se tient toujours dans les limites de la tradition, mais il comprend que le débordement de l'arianisme et des sectes pneumatomaques exige une plus rigoureuse explication du dogme trinitaire, une terminologie théologique plus précise, une définition plus exacte des termes qui servent à désigner les relations réciproques entre les trois personnes divines. Athanase et les Pères du concile de Nicée confondent les termes d'οὐσία et d'ὑπόστασις. Saint Basile fixe la valeur respective de ces deux mots et réfute ainsi plus aisément les raisonnements captieux de ses adversaires. Les Pères de Nicée, déclare-t-il, n'ont pas touché à la question du Saint-Esprit, parce qu'il n'y avait pas encore de controverses sur la troisième personne divine et que l'on n'avait pas encore à ce sujet tendu des embûches à la piété des fidèles. Mais le mauvais grain semé par Arius ne tarda pas à produire ses fruits de perdition et les impies se prirent à blasphémer contre le Saint-Esprit. Il est donc nécessaire de frapper d'anathème ceux qui abaissent le Saint-Esprit au rang des créatures, en l'arrachant à la divinité; ceux qui refusent à sa nature la sainteté du Père et du Fils. Contre l'hérésie, l'Église professe que le Saint-Esprit dérive de Dieu ἀκτίστως (sans création) et qu'il n'appartient pas aux armées des esprits qui servent Dieu. *Epist.*, CXXV, 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 549; II, 159, 258, col. 620, 949.

Les sources principales de la doctrine de saint Basile sur le Saint-Esprit sont le l. III *Contra Eunomium*, *P. G.*, t. XXIX, col. 653-670; l'*Homélie contre les sabelliens, Arius et les anoméens*, *P. G.*, t. XXXI, col. 609-617, et le *Liber de Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. XXXII, col. 67-218. Les l. IV et V *Contra Eunomium* traitent aussi du Saint-Esprit. Mais on est d'accord à rejeter leur authenticité. On les attribue à Apollinaire de Laodicée, ou avec plus de probabilité à Didyme l'Aveugle. Bardy, *Didyme*, p. 23-28.

Dans ces écrits, Basile réfute vigoureusement Eunomius, qui, de ce que l'Esprit-Saint est troisième en ordre et en dignité, concluait qu'il est aussi troisième par nature. *Contra Eunomium*, l. III, 1, col. 653. Saint Basile répond que le Saint-Esprit participe à l'unité de la même nature divine que le Père et le Fils, et il le prouve par l'Écriture, les anciens Pères de l'Église, *ibid.*, 1, col. 653, et la tradition écrite et orale du christianisme. *Liber de Spiritu Sancto*, XXIX, 71, *P. G.*, t. XXXII, col. 200. Saint Basile déclare qu'il n'est pas un novateur. Loin de lui la pensée de forger de nouvelles doctrines ou des termes marqués au coin de la nouveauté. Il établit ses affirmations sur la croyance universelle du monde chrétien, sur ces saints qu'on vénère comme les colonnes de l'Église

et que l'Esprit-Saint a remplis de science et de vertu. *Ibid.*, 75, col. 208.

Saint Basile prouve d'abord la consubstantialité divine du Saint-Esprit. Le nom même d'Esprit-Saint révèle sa nature, divine; une nature immense, immuable, éternelle, toute-puissante; une nature qui est l'origine de la sanctification et la lumière de l'intelligence. *Liber de Spiritu Sancto*, IX, 22, col. 107. Saint Basile aborde immédiatement la première objection d'Eunomius. Je concède, déclare-t-il, que le Saint-Esprit est troisième en rang et en dignité. S'ensuit-il qu'il est aussi inférieur en nature? Non, assurément. Le Fils est second en ordre et en dignité, par rapport au Père, et cependant, la même nature divine subsiste dans le Père et dans le Fils : ἡ θεότης ἐν ἑκατέρῳ μία. *Contra Eunomium*, l. III, 1, col. 656. Le même raisonnement s'applique au Saint-Esprit. Il n'est pas étranger à la nature divine. Les anges appartiennent à des hiérarchies diverses; mais ils ne diffèrent pas quant à la nature. De même le Saint-Esprit, inférieur, *dit-on*, au Père et au Fils en rang et en dignité, n'est que troisième par rapport à la nature. Nulle part l'Écriture ne confirme sur ce point l'impiété eunoméenne. *Ibid.*, 2, col. 657, 660. Elle donne au Père et au Fils le nom d'Esprit, Joa., IV, 24, et au Saint-Esprit le nom de Seigneur. Cette communauté de noms suppose nécessairement l'identité, la communauté de nature dans les trois personnes divines, τὴν οἰκείωσιν τῆς φύσεως. *Contra Eunomium*, l. III, 3, col. 661; *Liber de Spiritu Sancto*, XXI, 52, col. 164. L'Écriture ne se borne pas à affirmer la communauté de noms; elle affirme aussi la communauté de nature. L'Esprit-Saint vient de Dieu, ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι λέγεται, *Liber de Spiritu Sancto*, XVIII, 46, col. 152; τὴν ὕπαρξιν ἐκ Θεοῦ ἔχον. *Epist.*, II, 105, t. XXXII, col. 513. S'il en est ainsi, il participe à la nature divine. *Liber de Spiritu Sancto*, XVIII, 46, col. 152.

Les Livres saints donnent au Saint-Esprit les attributs de Dieu. Donc le Saint-Esprit est Dieu. Le Saint-Esprit est la bonté essentielle. *Contra Eunomium*, l. III, 3, col. 661. Il est bon comme le Père et le Fils, c'est-à-dire son essence est la bonté même, οὐσίαν ἔχον τὴν ἀγαθοτήτα, *Liber de Spiritu Sancto*, XIX, 48, col. 156; φύσει ἐστὶν ἀγαθόν. *Contra Eunomium*, l. III, 2, col. 660. Sa nature est simple, et à cause de sa simplicité elle est consubstantielle au Père et au Fils. *Epist.*, I, 8, n. 10, col. 264. Le Saint-Esprit est immense, *Contra Eunomium*, l. III, 4, col. 661; éternel; il a toujours été présent au Père et au Fils, ἦν μὲν γάρ, καὶ προῆν, καὶ συμπαρῆν τῷ Πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ πρὸ τῶν αἰώνων. *Liber de Spiritu Sancto*, XIX, 49, col. 156. S'il n'était pas éternel, il faudrait en même temps admettre et nier l'éternité de la sainte Trinité; deux personnes y seraient éternelles, et la troisième aurait été créée dans le temps, il s'ensuivrait que le baptême serait imparfait et imparfaite la confession de foi. *Contra sabellianos*, 5, *P. G.*, t. XXXI, col. 609. Le Saint-Esprit est omniscient. Il possède les trésors de la science divine, trésors qu'il distribue généreusement à tous. *Contra Eunomium*, l. III, 4, col. 664; *Liber de Spiritu Sancto*, XXIV, 56, col. 172. Il est l'esprit de vérité et connaît les mystères de Dieu. *In Is.*, V, 176, *P. G.*, t. XXX, col. 416. Mais connaissant tout, il est incompréhensible comme le Père et le Fils. *Liber de Spiritu Sancto*, XXII, 53, col. 165. Il est incréé et incompréhensible comme le Père et le Fils. *Epist.*, I, 38, 3, col. 328. La jouissance de ces attributs divins montre clairement que la nature du Saint-Esprit n'est pas étrangère à la nature divine. *Contra Eunomium*, l. III, 4, col. 664.

Il y a des opérations divines qui sont attribuées au Saint-Esprit au même titre qu'au Père et au Fils. Le Saint-Esprit est donc Dieu. Saint Basile pose ce principe : l'identité d'opérations chez le Père, le Fils et le Saint-Esprit révèle clairement l'invariabilité, l'identité de leur nature. *Epist.*, II, 139, 7, col. 693. Le Saint-Esprit apparaît dans la révélation comme le coopérateur du Père et du Fils, *Contra Eunomium*, l. III, 4, col. 664; son action est liée à l'action du Père et du Fils; elle est inséparable, ἀχώριστον, de l'action du Père et du Fils. Nous savons, en effet, que le Saint-Esprit est créateur comme le Père et le Fils. *Contra Eunomium*, l. III, 4, col. 661. Dans l'acte de la création, le Père commande, le Fils crée, le Saint-Esprit perfectionne et confirme. L'action de confirmer indique dans le Saint-Esprit l'immortalité, la perpétuité dans le bien. *Liber de Spiritu Sancto*, XVI, 38, col. 136. L'identité des opérations divines prouve donc la divinité du Saint-Esprit. *Epist.*, II, 139, 6, col. 693.

Mais c'est surtout par son action dans l'ordre surnaturel que le Saint-Esprit révèle sa nature divine. Tout d'abord, s'il est le sanctificateur, il se distingue de la créature qui est un être sanctifié. Le Saint-Esprit est la sanctification, ἁγιασμός. *Contra Eunomium*, l. III, 2, 6, col. 660, 668. Sa nature est la sainteté; il est la source de la sainteté; il est saint par nature. *Ibid.*, col. 660; *Epist.*, II, 105, col. 513. Il est donc égal, en nature, au Père et au Fils. *Contra Eunomium*, l. III, 3, 6, col. 661, 668; *Liber de Spiritu Sancto*, XVI, 38, col. 138. Tandis que la sainteté de la créature vient du dehors, la sainteté du Saint-Esprit est le complément nécessaire de la nature divine. *Liber de Spiritu Sancto*, XIX, 48, col. 156.

En vertu de sa sainteté essentielle, l'Esprit-Saint habite en nous. Il nous transforme en temples de Dieu, et si nous sommes tels, le Saint-Esprit est Dieu. *Epist.*, I, 8, 11, col. 214. Mais le Saint-Esprit ne se borne pas à habiter en nous. Il renouvelle l'âme tout entière, et ce renouvellement est une seconde création. Il ressuscite le pécheur à la vie de l'esprit. *Liber de Spiritu Sancto*, XIX, 49, col. 157. Il répand ses charismes, il est le doigt de Dieu par les miracles qu'il opère, *Epist.*, I, 8, 11, col. 265; il élève les cœurs, soutient les infirmes, conduit les âmes dans les voies de la perfection. *Liber de Spiritu Sancto*, IX, 23, col. 109. Toutes ces opérations divines attribuées au Saint-Esprit manifestent qu'il est Dieu. Si la créature, dit saint Basile, est dans un état servile par rapport au créateur; si la sainteté de la créature est adventice, il s'ensuit que la créature peut tomber dans le péché. Or, le Saint-Esprit est saint par son essence. Donc il n'est pas une créature. S'il n'est pas une créature, il est consubstantiel à Dieu. *Epist.*, I, 8, 10, col. 261. Les relations mutuelles entre le Père et le Fils donnent à saint Basile des arguments en faveur de la divinité du Saint-Esprit, qui est une exigence nécessaire de la Trinité divine. Saint Basile, comme saint Athanase, pose ce principe : ce qu'est le Fils par rapport au Père, le Saint-Esprit l'est par rapport au Fils. *Liber de Spiritu Sancto*, XVII, 43, col. 148. On ne saurait concevoir le Père sans le Fils et le Fils sans le Saint-Esprit. *Epist.*, I, 38, 4, col. 332. Le Fils ne manque jamais au Père, ni le Saint-Esprit au Fils. *Contra sabellianos*, 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 609. Celui qui sépare le Fils du Saint-Esprit foule aux pieds la tradition, l'enseignement du Christ, la doctrine révélée. *Ibid.*, 6, col. 612; *Liber de Spiritu Sancto*, XII, 27, col. 116. Si donc le Saint-Esprit est uni au Fils et le Fils au Père, le Saint-Esprit lui-même est uni au Père, et cette union ne peut être qu'une union de nature. *Liber de Spiritu Sancto*, XVII, 43, col. 148. Si on enlevait la divinité au Saint-Esprit, il faudrait rompre tout lien entre les trois personnes divines. *Epist.*, II, 189, 5, col. 689. Dans la Trinité, en effet,

on conserve la raison de l'unité, *Contra Eunomium*, l. III, 6, col. 668; la Trinité n'admet pas de division de nature, elle est l'essence commune de trois incorporels parfaits. *Contra sabellianos*, 4, 5, col. 609. Il faut donc croire que le Père est Dieu, que le Fils est Dieu et que le Saint-Esprit est Dieu. *Epist.*, I, 8, 2, 3, col. 248, 252.

La tradition corrobore aussi la croyance révélée de la divinité du Saint-Esprit. Saint Basile parle de la tradition du baptême. *Contra Eunomium*, l. III, 5, col. 669. Le baptême est conféré au nom des trois personnes divines. *Ibid.*, 5, col. 666. Mais le baptême conféré dans l'Esprit-Saint est valide aussi. Act., I, 5. Si donc le baptême dans le Saint-Esprit a la même efficacité que le baptême conféré au nom des trois personnes divines, il faut en conclure que le Saint-Esprit possède la nature divine du Père et du Fils.

Il doit y avoir une raison en vertu de laquelle le nom du Saint-Esprit a été adjoint au nom du Père et du Fils dans la formule du baptême. Si cette raison n'est pas la communauté de nature entre les trois personnes divines, la formule serait inexplicable. *Liber de Spiritu Sancto*, X, 24, col. 112. Et la mention du Saint-Esprit est tellement nécessaire que, si on séparait le Saint-Esprit du Père et du Fils, le baptême serait par cela même inutile, invalide, et on ferait naufrage dans la foi. Il y a, en effet, un lien indissoluble entre la foi et le baptême. Le baptême suppose la foi et la foi trouve son achèvement dans le baptême, parce que, de même que nous croyons au Père, au Fils et au Saint-Esprit, de même nous sommes baptisés au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Liber de Spiritu Sancto*, XII, 28, col. 117.

Le témoignage de la tradition se traduit encore dans la gloire que la chrétienté rend au Saint-Esprit. « Il a paru bon à nos pères, dit saint Basile, de ne pas recevoir en silence le bienfait de la lumière du soir, mais de rendre grâces aussitôt qu'elle brille. Quel est l'auteur de la prière qu'on récite en action de grâces lorsqu'on allume les lampes, nous ne le savons pas. Mais le peuple prononce cette antique formule, que personne n'a jamais taxée d'impiété : Louange au Père, au Fils et au Saint-Esprit. Qui connaît l'hymne d'Athénogène, légué par ce martyr à ses disciples lorsqu'il montait sur le bûcher, sait ce que les martyrs ont pensé du Saint-Esprit. » *Liber de Spiritu Sancto*, XXIX, 73, col. 205. Nous rendons gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, dit Basile, parce que nous sommes convaincus que le Saint-Esprit n'est pas étranger au Père et au Fils par sa nature. *Epist.*, II, 159, 2, col. 621. Cf. Scholl, *Die Lehre des heiligen Basilius von der Gnade*, Fribourg, 1881, p. 160-169; Schermann, *Die Gottheit des heiligen Geistes*, p. 91-105.

La personnalité du Saint-Esprit est affirmée par saint Basile avec toute la rigueur des termes théologiques. Nous distinguons, dit-il, entre l'essence et l'hypostase. L'essence est un nom commun, un nom qui s'attribue à la fois à plusieurs êtres. *Liber de Spiritu Sancto*, XVII, 41, col. 144. Mais l'essence a des notes caractéristiques, des formes spécifiques, des propriétés individuelles, des marques particulières, ἰδιότητες, χαρακτῆρες, μορφαί, γνωρίσματα. *Ibid.*, XIV, 45, col. 149; *Epist.*, I, 38, 3, col. 328; Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 77. Les ἰδιότητες distinguent, sans la diviser, l'essence qui est commune : διαιροῦσι μὲν τὸ κοινὸν τοῖς ἰδιάζουσι χαρακτῆρσι... τὸ δὲ ὁμοφυὲς τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσιν. *Contra Eunomium*, l. II, 28, col. 637. Entre l'essence et l'hypostase il y a la même différence qu'entre ce qui est commun et ce qui est singulier. *Epist.*, II, 236, 6, col. 884. Saint Basile donne une définition exacte de l'hypostase, « qui n'est pas la notion indéfinie de la substance ne trouvant aucun siège fixe, à cause de la généralité de la chose signifiée, mais bien ce qui restreint et circonscrit dans un certain être, par des particularités apparentes, le commun et l'indéterminé. » *Epist.*, I, 38, 3, col. 328.

La distinction entre l'essence et l'hypostase, saint Basile l'applique au Saint-Esprit. Il y a, dans la Trinité, une distinction qui empêche au moins la confusion des propriétés personnelles. *Ibid.*, col. 329. Le Saint-Esprit est uni au Père et au Fils κατὰ τὴν φύσιν, mais il est distinct du Père et du Fils κατὰ τὴν τάξιν, *ibid.*, 4, col. 332, car la communauté d'essence n'efface pas les propriétés personnelles. Le Saint-Esprit est unique, μοναδικόν. Il est uni au Père et au Fils κατὰ τὸ κοινὸν τῆς φύσεως, mais, en tant que personne, il est distinct et singulier. *Liber de Spiritu Sancto*, XVIII, 45, col. 152. Il y a, entre les personnes divines, une communauté ineffable et incompréhensible, κοινωνία, et une distinction, διάκρισις. *Epist.*, I, 38, 4, col. 332. Et de même que le Fils est distinct du Père, ainsi le Saint-Esprit l'est du Fils. *Ibid.*, XVII, 43, col. 148. Le Saint-Esprit est donc parfait; il a la plénitude et l'intégrité de l'être; il n'est pas la portion d'un autre. *Contra sabellianos*, 4, *P. G.*, t. XXXI, col. 609; Schermann, *op. cit.*, p. 93-95.

On a reproché à saint Basile de n'avoir pas déclaré nettement la divinité du Saint-Esprit, surtout lorsqu'il fallait, pour fermer la bouche aux macédoniens, exprimer sa pensée sans équivoque. De son vivant même, saint Basile a essuyé les attaques de ses adversaires, qui l'accusaient de pusillanimité, de ruse, à l'égard des pneumatomaques. S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, LVIII, *P. G.*, t. XXXVII, col. 116. Mais il a exposé lui-même les raisons qui l'engagèrent à ne pas donner ouvertement au Saint-Esprit le nom de Dieu. Ses réticences écartaient le danger de scandale pour les fidèles, plus attachés aux mots qu'à la doctrine, et enlevaient aux hérétiques l'occasion de susciter des troubles religieux en Cappadoce. Dans sa lettre aux prêtres de Tarse, il leur recommande de tenir compte des exigences des fidèles chaque fois qu'il n'en résulterait pour eux aucun détriment spirituel. Pour réduire le nombre des hérétiques, il conseille de recevoir dans la communion de l'Église ceux qui reconnaissent que le Saint-Esprit n'est pas une créature. Il suffit qu'on proclame son adhésion à la foi du concile de Nicée, pour être considéré comme catholique. Le temps viendra, dit-il, où la grâce de Dieu poussera les âmes à professer explicitement la divinité du Saint-Esprit et à accueillir avec reconnaissance les explications des théologiens. *Epist.*, II, 113, col. 525, 528. Le silence de saint Basile a donc pour cause la prudence et la charité vis-à-vis des adversaires. Saint Grégoire de Nazianze justifie la conduite de celui qu'il appelle une lumière de la vérité, et il atteste que les hérétiques attendaient avec impatience que saint Basile donnât au Saint-Esprit le nom de Dieu. Ils en auraient profité pour exciter des troubles, le chasser de son siège épiscopal et y établir un des leurs. Pour déjouer leurs intrigues, le saint docteur s'avisa de les combattre par des arguments, qui les enserraient comme dans un cercle de fer et les obligeaient à admettre la divinité du Saint-Esprit. Il tenait plus à les convaincre par de bonnes raisons de la vérité de la doctrine catholique, qu'à les éloigner par l'usage d'un mot qu'ils détestaient. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, 68, *P. G.*, t. XXXVI, col. 588; *Epist.*, LVIII, t. XXXVII, col. 116. Il valait mieux, à son avis, attendre le temps opportun pour dire la vérité que de compromettre cette vérité par des affirmations très explicites. *Epist.*, LVIII, col. 116. Mais la prudence, qui lui suggérait cette ligne de conduite

ne l'empêchait pas de saisir les bonnes occasions d'exprimer sa foi en la divinité du Saint-Esprit. Il ne cessait d'affirmer et de prêcher qu'il fallait adorer le Saint-Esprit, parce qu'il était consubstantiel au Père et au Fils. Ses hésitations et ses réticences ne donnent donc pas le droit de conclure que sa foi en la divinité du Saint-Esprit fût chancelante. Des textes nombreux ne laissent pas le moindre doute sur sa parfaite orthodoxie. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, XLIII, 69, *P. G.*, t. XXXVI, col. 589; *P. G.*, t. XXXII, col. 23-31. Voir plus haut, t. II, col. 454.

4. Saint Grégoire de Nazianze renonce à la prudence et à la réserve qui s'imposaient à saint Basile, et prêche ouvertement la divinité du Saint-Esprit. Il laisse même supposer, en des termes couverts, que son zèle à proclamer la nature divine du Saint-Esprit l'avait forcé à quitter sa ville épiscopale et à se séparer des Pères du Ier concile de Constantinople (381).

De nouveaux troubles menaçaient l'Église, et beaucoup des Pères du concile étaient d'avis qu'il fallait ajourner la définition dogmatique de la divinité de la troisième personne. Saint Grégoire, au contraire, croyait que le dogme trinitaire avait atteint son plein épanouissement et qu'il était temps, par des formules précises, de réduire au silence les macédoniens et les eunomiens. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, p. 356-357.

Il distingue plusieurs étapes dans la révélation de la Trinité : « L'Ancien Testament annonce clairement le Père et obscurément le Fils. Le Nouveau Testament a manifesté le Fils, mais n'a fait qu'indiquer la divinité du Saint-Esprit. A présent, l'Esprit est parmi nous et se montre dans toute sa splendeur. Il n'eût pas été prudent, avant qu'on reconnût la divinité du Père, de prêcher ouvertement la divinité du Fils, et tant que celle du Fils n'eût pas été acceptée, d'imposer le Saint-Esprit, si j'ose m'exprimer ainsi. » *Orat.*, XXXI, 26, *P. G.*, t. XXXVI, col. 101; *Carm.*, I, 3, v. 25-35, *P. G.*, t. XXXVII, col. 410. On a voulu à toute force voir dans ce texte une preuve à l'appui du développement substantiel du dogme trinitaire. Mais il suffit de remarquer qu'à plusieurs reprises saint Grégoire de Nazianze demande à la tradition de confirmer par son témoignage la divinité du Saint-Esprit. Il ne parle donc pas d'un progrès substantiel, mais de la profession plus explicite d'une vérité de foi qui était connue et affirmée par la tradition apostolique et anténicéenne. Les controverses christologiques, en développant admirablement la théologie du Verbe, avaient fourni aux pasteurs de l'Église les armes pour blesser à mort l'arianisme; de même, à l'époque de saint Grégoire de Nazianze, les luttes théologiques, soulevées par les pneumatomaques, avaient donné un magnifique essor à la théologie du Saint-Esprit, et il ne fallait plus avoir de ménagements vis-à-vis des hérétiques. P. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 117-120; Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz*, Ratisbonne, 1850, p. 204.

La théologie du Saint-Esprit est traitée avec ampleur par saint Grégoire dans le Ve de ses discours théologiques, consacrés à l'exposé et à la défense du dogme trinitaire. Le saint docteur rappelle les origines anciennes de l'hérésie des pneumatomaques, qui remonte bien avant le IVe siècle, puisque les sadducéens niaient l'existence du Saint-Esprit. *Orat.*, XXXI, 5, col. 137. Au IVe siècle, faute de définitions précises, on ne savait pas encore, dans certains milieux, à quoi s'en tenir sur la nature de la troisième personne. Les uns considéraient celle-ci comme une force impersonnelle de Dieu, ἐνέργειαν; d'autres la rangeaient au nombre des créatures; d'autres croyaient à sa divinité; d'autres encore préféraient ne rien hasarder, parce que, disaient-ils, l'Écriture sainte garde le silence sur le Saint-Esprit. Ces derniers s'abstenaient de tout acte de vénération à l'égard du Saint-Esprit : les autres, qui croyaient à sa divinité, n'étaient pas d'accord sur le culte à lui rendre. Les uns l'adoraient, comme le prescrit l'Église, à l'égal du Père et du Fils : d'autres ne craignaient pas de l'appeler Dieu; d'autres enfin s'égaraient dans les fausses théories du trithéisme, imaginaient en Dieu un premier terme, infini par essence et puissance, un second terme, infini seulement par puissance, et un troisième terme, circonscrit par le premier et le second. Dieu, à leur avis, se composait d'un *démiurge*, d'un collaborateur, σύνεργος, et d'un ministre, λειτουργικός, ou exécuteur des ordres divins. *Ibid.*, 5, col. 137. On comptait même, parmi les auditeurs de saint Grégoire de Nazianze, des personnes qui n'avaient jamais entendu parler du Saint-Esprit, qui le traitaient de Dieu étranger et *non scriptural*, ξένον τινὰ θεὸν καὶ παρέγγραπτον. *Ibid.*, 3, col. 136. Et ceux-ci poussaient l'audace jusqu'à lancer l'épithète de trithéiste aux défenseurs de la divinité du Saint-Esprit. *Ibid.*, 13, col. 148; Hergenröther, p. 206-208.

Contre ces blasphémateurs et méchants serviteurs de l'Esprit de Dieu, *Orat.*, XLI, 6, *P. G.*, t. XXXVI, col. 437, saint Grégoire de Nazianze déclare que la théologie chrétienne reconnaît formellement la divinité du Saint-Esprit et que la négation de cette divinité est un horrible blasphème. *Orat.*, XXXIV, 11, col. 252. La sainte Écriture confirme de la manière la plus explicite la divinité du Saint-Esprit comme associé au Christ dans l'œuvre de la rédemption. Les noms et les qualités que lui donnent les auteurs inspirés offrent d'éclatants témoignages de sa divinité. L'Esprit-Saint est l'esprit de Dieu, l'esprit du Christ, la pensée du Christ, l'esprit du Seigneur, le Seigneur lui-même; l'esprit d'adoption, de vérité, de liberté; l'esprit de sagesse, de prudence, de conseil, de force, de science, de piété, de crainte de Dieu, l'esprit qui remplit tout par son essence, qui renferme tout, mais que l'univers ne saurait ni remplir, ni renfermer, un esprit bon, droit, principiel, le sanctificateur par nature, celui qui mesure tout sans se laisser mesurer, qui donne aux créatures sans en rien recevoir, un esprit qui nous est donné en héritage, le doigt de Dieu, celui qui a créé l'univers et opère une nouvelle création par la résurrection et le baptême, l'esprit qui connaît tout, qui enseigne, qui conduit dans la voie droite, qui parle, qui envoie, qui sépare, l'esprit qui apporte la lumière et la vie, qui est vie et lumière lui-même, qui élève des temples, déifie, perfectionne, l'esprit qui n'est pas circonscrit par le lieu et le temps. *Orat.*, XXXI, 29, col. 165, 168. Bref, l'Écriture sainte attribue au Saint-Esprit toutes les perfections divines qu'elle reconnaît au Père et au Fils. *Ibid.*, col. 165. Elle reconnaît donc la divinité du Saint-Esprit. *Ibid.*, 30, col. 168.

La spéculation théologique, fondée sur les témoignages de l'Écriture sainte, confirme aussi la divinité du Saint-Esprit. Nous ne saurions concevoir le Saint-Esprit que comme substance ou comme accident. Si nous le concevions comme accident, il ne serait pas capable d'agir, de parler, d'entendre, de s'attrister. Le Saint-Esprit est donc une substance. Mais une substance a la nature divine ou la nature créée. Si la substance du Saint-Esprit était une créature, comment croirions-nous en lui?... Ce n'est pas la même chose, en effet, de croire en quelque chose que de croire à quelque chose. On peut croire une chose créée; on ne croit qu'à la divinité. Le Saint-Esprit est donc Dieu. *Orat.*, XXXI, 6, col. 140. Il est Dieu, parce qu'il est placé entre deux personnes divines, *ibid.*,

8, col. 141; parce qu'il est consubstantiel au Père et au Fils, *ibid.*, 10, col. 144; *Orat.*, XXXIV, 10, col. 252; parce qu'il a les attributs de Dieu. Il est incréé, éternel, *Orat.*, XLI, 7, col. 437; immense, tout-puissant. *Carm.*, I, 30, v. 22, 23, *P. G.*, t. XXXVII, col. 509. Il est divin, θεῖον πνεῦμα, il est l'égal de Dieu, ὁμοίθεος, *ibid.*, I, 3, v. 3, col. 408; il est Dieu, Θεός. *Ibid.*, v, 4. Il est saint, ou, pour mieux dire, la sainteté même, une sainteté qui n'a point de degrés, et qui exclut tout commencement. *Orat.*, XXV, 16, *P. G.*, t. XXXV, col. 1221. Il est bon, puisqu'il découle d'une bonté essentielle, ἓν Πνεῦμα ἐξ ἀγαθοῖο θεοῦ θεός, *Carm.*, I, 1, v. 35, *P. G.*, t. XXXVII, col. 401. Le Saint-Esprit participe donc à la nature divine. *Orat.*, XXV, 15, *P. G.*, t. XXXV, col. 1220; XLI, 9, t. XXXVI, col. 441.

Toutes les fois qu'il parle de la Trinité, saint Grégoire de Nazianze ne se lasse pas de proclamer l'unité numérique de la substance divine et la distinction réelle des trois hypostases divines. Un seul Dieu en trois splendeurs gouverne l'univers. *Carm.*, I, 3, 43, col. 411. Une seule nature est constituée en trois personnes. *Ibid.*, 71, col. 413. La Trinité dérive de l'unité et l'unité résulte de la Trinité. *Ibid.*, 60, col. 413. Chacune des trois personnes divines est Dieu. *Ibid.*, 75, col. 413. Les trois personnes ne sont qu'une seule force, une seule pensée, une seule gloire, une seule royauté. *Ibid.*, 87, 88, col. 415; *Carm.*, II, 29, col. 524. En trois lumières il n'y a qu'une seule lumière, un seul Dieu. *Orat.*, XXXI, 3, col. 136. Les trois personnes en Dieu sont distinctes par le nombre, mais unies par la divinité. *Orat.*, XXXIV, 16, col. 236.

Le culte qu'on rend au Saint-Esprit dans l'Église est aussi pour saint Grégoire de Nazianze un témoignage en faveur de sa divinité. Le Saint-Esprit nous déifie dans le baptême. Nous devons donc l'adorer; et si nous l'adorons, comment n'est-il pas Dieu? *Ibid.*, 28, col. 165. Si le Saint-Esprit n'était pas Dieu, le baptême serait inutile, invalide. *Orat.*, XXXVII, 18, col. 304. Nous devons donc adorer le Saint-Esprit avec le Père et le Fils comme une seule divinité, une seule puissance. *Orat.*, V, 22, *P. G.*, t. XXXV, col. 22; XX, col. 1072; XXXI, 32, t. XXXVI, col. 172. Ceux qui ne veulent pas reconnaître le Saint-Esprit comme Dieu sont des apostats, *Carm.*, I, 1, 36, col. 401; l'Église les a rejetés de son sein. *Epist.*, II, *P. G.*, t. XXXVII, col. 196.

La personnalité du Saint-Esprit est nettement formulée dans le passage suivant, qui expose admirablement la doctrine catholique de la Trinité : « Une seule divinité et puissance qu'on trouve unie en trois choses, non d'essence et de nature différentes, non augmentées par quelque addition, non amoindries par quelque soustraction, égales sous tous les rapports, les mêmes dans tous les sens..., l'union infinie de trois infinis; Dieu, si on le considère chacun en soi, en tant que Père, Fils et Saint-Esprit, de sorte que chacun conserve son caractère personnel. Dieu tous trois, quand on les considère ensemble. » *Orat.*, XL, 41, col. 417. Le Saint-Esprit a toujours été en Dieu, dès le commencement, et il a été comme le troisième terme de la Trinité. *Orat.*, XXXI, 4, col. 137. De même que le Fils n'est pas « le Père », bien qu'il soit ce qui est le Père, ainsi le Saint-Esprit n'est pas le Fils, bien qu'il soit ce qui est le Fils. Ces trois termes ne font qu'un seul être, si on considère leur divinité, et cet être unique est en trois, si on tient compte des propriétés personnelles. *Ibid.*, 9, col. 144. La foi catholique se tient à égale distance de l'hérésie sabellienne, qui confond les personnes en Dieu, et de l'hérésie arienne, qui sépare l'indivisible nature divine. *Ibid.*, 30, col. 162. Les vrais chrétiens distinguent les propriétés personnelles sans détruire l'unité divine. *Orat.*, XX, 5, col. 1072. Ils adorent un seul Dieu en trois personnes distinctes. *Ibid.*, 6, 7, col. 1072, 1073.

5. Dans l'exposé de la théologie du Saint-Esprit, saint Grégoire de Nysse marche sur les traces de son frère saint Basile, dont il a été le disciple. Mais il donne à cette théologie l'empreinte de son génie philosophique : il établit la théorie rationnelle des mystères, il y ajoute une spéculation théologique originale, à laquelle on reproche un platonisme exagéré. P. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 37; Tixeront, *op. cit.*, p. 86. Son originalité consiste à chercher, dans la nature même de Dieu, la raison d'être du Saint-Esprit. Si l'Écriture sainte atteste la divinité du Saint-Esprit, la vie intime de la divinité nous apprend que Dieu ne saurait exister sans son Esprit. La théologie donc de saint Grégoire de Nysse marque un réel progrès sur celle de ses devanciers, en tant qu'elle déduit l'existence du Saint-Esprit de la vie intérieure de l'être divin, qui n'aurait sa plénitude absolue, s'il n'y avait en lui que le Père et le Fils. Voir Nesmiélov, *Le système dogmatique de saint Grégoire de Nysse* (en russe), Kazan, 1887, p. 282.

Dans son livre *De Spiritu Sancto adversus pneumatomachos macedonianos*, *P. G.*, t. XLV, col. 1301-1334, Grégoire de Nysse réfute les macédoniens, qui gaspillaient leur temps à chercher dans le plus profond de la mer la perle précieuse cachée sur leur sein. *De eo quod sit ad imaginem Dei*, *P. G.*, t. XLIV, col. 1340. Dans les douze livres *Contra Eunomium*, *P. G.*, t. XLV, col. 243-1122, il aborde plusieurs fois les questions dogmatiques relatives au Saint-Esprit, mais toute son attention se concentre sur le Verbe. La lutte entre les orthodoxes et les pneumatomaques, déclare-t-il, consiste à savoir si le Saint-Esprit est une créature ou s'il est Dieu, s'il est incréé, comme l'Église l'a toujours cru et enseigné. *Contra Eunomium*, l. I, col. 305. L'Église professe donc ouvertement la foi à la divinité du Saint-Esprit; elle affirme que le Saint-Esprit n'est pas créé, parce qu'il est la bonté par essence, parce qu'il gouverne les créatures, exerce son autorité sur elles, ouvre à la science de Dieu les intelligences créées. *De fide ad Simplicium*, *P. G.*, t. XLV, col. 141-144. Le dogme, proposé par l'Église aux fidèles, nous oblige à croire que, hors la distinction des hypostases, tout est possédé en commun par les trois personnes divines, essence, puissance, bonté, gloire. *Contra Eunomium*, l. II, col. 559. Les eunomiens donc, qui repoussent l'enseignement de l'Église sur le Saint-Esprit, sont des adeptes de la synagogue. *Ibid.*, l. I, col. 305.

Mais où l'Église a-t-elle puisé sa croyance à la divinité du Saint-Esprit? Dans la sainte Écriture, répond avec assurance Grégoire de Nysse. La sainte Écriture reconnaît formellement, contre les Juifs, que le Verbe et le Saint-Esprit participent à la toute-puissance essentielle de Dieu, à son action créatrice, à son immensité. *Orat. cat.*, 4, *P. G.*, t. XLV, col. 20. Toute l'Écriture inspirée par Dieu atteste que le Saint-Esprit est Dieu. *Contra Eunomium*, l. II, col. 553. Elle attribue au Saint-Esprit l'incorruptibilité, la bonté essentielle, la sagesse infinie. *Ibid.*, l. II, col. 559. Saint Grégoire rappelle les attributs divins que la sainte Écriture reconnaît au Saint-Esprit. L'Esprit de Dieu est saint par nature, κατὰ φύσιν, comme le Père et le Fils. Il vivifie, il est incorruptible, immuable, éternel, juste, sage, droit, bon, puissant; il gouverne, il distribue les dons de la grâce; il existe partout, il se trouve en tout; il remplit l'univers, il règne dans le ciel, il est répandu dans les puissances d'en haut; il remplit les êtres, chacun selon sa capacité, et néanmoins il est toujours pleinement en lui-même; il demeure avec les saints, sans se séparer de la sainte Trinité. Il pénètre les secrets de Dieu, il reçoit toujours du Fils, il est envoyé par le Fils, auquel il est joint de toute éternité. Il glorifie, mais sa gloire est en

lui-même, parce que celui qui donne la gloire aux autres possède une gloire bien plus grande. Si donc la majesté du Saint-Esprit est si sublime, pourquoi s'insurger contre son culte et son adoration? Pourquoi lui refuser le nom de Dieu? *Adversus macedonianos*, 22, 23, *P. G.*, t. XLV, col. 1328, 1329. L'Écriture déclare que le Saint-Esprit est Dieu. *Ibid.*, 3, col. 1304. Et nous qui croyons à l'autorité de l'Écriture, nous devons soutenir que, par rapport à la divinité, le Saint-Esprit ne diffère point du Père et du Fils. *Ibid.*, 2, col. 1304.

Deux textes scripturaires donnent matière à une démonstration originale de la divinité du Saint-Esprit. Le premier est tiré du *Pater* : « Que votre règne arrive. » Matth., VI, 10. Le second est une ancienne variante du même texte, d'après l'Évangile de saint Luc : ἐλθέτω τὸ Ἅγιον Πνεῦμα σοῦ ἐφ' ἡμᾶς, καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς. En commentant ce passage, le saint docteur déclare que le Saint-Esprit est le royaume de Dieu. *De oratione dominica*, 3, *P. G.*, t. XLIV, col. 1157. S'il est le royaume de Dieu, il est séparé des créatures, mais en même temps il est inséparable de celui à qui est le royaume. Le roi de ce royaume est le Père; le Saint-Esprit est donc inséparable du Père, à la grandeur et à la majesté duquel il participe. Mais Dieu n'est pas inactif *ad intra*. Il engendre de toute éternité son Fils unique. Le Saint-Esprit donne au Fils la couronne de sa gloire royale. Par rapport au Père, il est le royaume; par rapport au Fils, il est le chrême de l'onction. Il est cette huile d'allégresse, Ps. XLV, 8, dont Dieu se sert pour oindre son divin Fils. *Adversus Apollinarem*, 52, *P. G.*, t. XLV, col. 1249. Il s'ensuit que le Fils de Dieu, en tant qu'il est consubstantiel au Père, participe à la majesté royale du Père; en tant qu'il participe à cette majesté, il est oint avec le chrême du Saint-Esprit. La gloire de la royauté divine qu'il reçoit en partage s'appelle symboliquement onction. *Ibid.*, 53, col. 1252.

On ne saurait donc séparer la gloire du Saint-Esprit de la gloire du Père et du Fils. Le Père a toujours sa gloire qui a précédé les siècles; la gloire du Père est le Fils éternel et la gloire du Fils est le Saint-Esprit, qu'on ne saurait séparer du Père et du Fils. *Contra Eunomium*, l. I, col. 372. Le Fils est glorifié par l'Esprit; le Père est glorifié par le Fils, et ce Fils unique de Dieu est aussi la gloire de l'Esprit.

On serait tenté de croire que saint Grégoire de Nysse donne aux mots *royaume* et *onction* une valeur symbolique. Mais il proteste lui-même avec énergie contre cette fausse interprétation de sa théorie. Le chrême, dit-il, n'est pas étranger à la nature de celui qui est roi. Le règne de Dieu, qui est le Saint-Esprit, est un règne vivant, substantiel, personnel. *Adversus macedonianos*, 16, col. 1320-1321. Il ne faut concevoir aucun intervalle entre le roi et la royauté, ni entre la Sagesse et l'Esprit de sagesse, ni entre la Vérité et l'Esprit de vérité, ni entre la Puissance et l'Esprit de puissance. *Contra Eunomium*, l. II, col. 469. Les dénominations de règne et de chrême, données au Saint-Esprit, n'autorisent donc pas à conclure que le Saint-Esprit entre dans la Trinité comme un élément étranger et extérieur. *Adversus macedonianos*, 16, col. 1320, 1321. Elles le révèlent, au contraire, comme Dieu. De même que l'esprit humain qui est dans l'homme et l'homme lui-même ne font qu'un seul homme, ainsi l'Esprit de Dieu qui est en Dieu et Dieu lui-même sont un seul Dieu. *Contra Eunomium*, l. II, col. 564-565. Et de même que le Fils est uni au Père, ainsi le Saint-Esprit est uni au Fils. *Ibid.*, l. I, col. 464.

La théorie de saint Grégoire de Nysse est donc un essai d'explication théologique de la divinité du Saint-Esprit. Le saint docteur admet l'incompréhensibilité du dogme trinitaire; mais, à la lumière de la révélation, il s'efforce d'indiquer les raisons qui la rendent nécessaire. La négation du Saint-Esprit rendrait imparfaite la vie de Dieu, c'est-à-dire équivaudrait à la négation de Dieu lui-même.

La communauté d'attributs et d'opérations entre les trois personnes divines est une autre preuve de la divinité du Saint-Esprit. Il suffit de prononcer le nom d'Esprit de Dieu, pour conclure qu'il est Dieu. *De eo quid sit ad imaginem Dei*, *P. G.*, t. XLIV, col. 1341. Nous découvrons dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit la même puissance, la même volonté, la même intelligence. *Ibid.*, col. 1344. L'Esprit-Saint accomplit les mêmes œuvres que le Père et le Fils. *Contra Eunomium*, l. II, col. 564. Toutes les opérations *ad extra* dérivent du Père, passent par le Fils, s'achèvent dans le Saint-Esprit. Mais les trois personnes divines ne sont pas trois Dieux. *Quod non sunt tres dii*, *P. G.*, t. XLV, col. 125, 128. Le Saint-Esprit est créateur comme le Père et le Fils. *Adversus macedonianos*, 13, col. 1317. Il est inséparable du Père et du Fils par rapport à la gloire, à la magnificence, à la toute-puissance. *Ibid.*, 14, col. 1317. C'est pour cela que nous rendons au Saint-Esprit les mêmes louanges, la même vénération qu'au Père et au Fils. *Ibid.*, 8, col. 1309. Saint Grégoire appuie avec force sur cette inséparabilité des personnes divines dans leurs opérations pour conclure que le Saint-Esprit est Dieu. Le Père ne fait rien sans le Fils, ni le Fils sans le Saint-Esprit. *De eo quid sit ad imaginem Dei*, 44, *P. G.*, t. XLIV, col. 1344. S'il y a donc identité d'opérations entre les trois personnes divines, le Saint-Esprit n'est pas étranger à la nature du Père et du Fils. *Contra Eunomium*, l. II, col. 564.

Saint Grégoire de Nysse met en relief les conséquences absurdes et ridicules auxquelles aboutissaient les macédoniens et les eunomiens. Ils soutenaient que le Saint-Esprit est une créature et cependant ils le rattachaient à la nature incréée de Dieu. Si l'être du Saint-Esprit était créé, ne serait-il pas absurde de l'élever à la hauteur incommensurable de Dieu, *Adversus macedonianos*, 18, col. 1324; d'attribuer à une créature la sanctification des âmes, une œuvre qui appartient uniquement à Dieu? *De orat. dominica*, *P. G.*, t. XLIV, col. 1160. Si nous voyons deux feux qui produisent le même effet, qui brûlent tous deux, nous disons que leur nature est identique. De même, si dans l'ordre surnaturel le Saint-Esprit déploie la même activité que le Fils, nous devons en conclure que leur nature est identique. Le Saint-Esprit participe donc à la nature divine. *Contra Eunomium*, l. II, col. 489.

La foi catholique à la sainte Trinité ne saurait se concevoir sans la foi au Saint-Esprit. Si le Saint-Esprit existe, il ne peut être séparé du Fils par rapport à son origine éternelle et à sa nature. *Ibid.*, l. I, col. 369. Comme le Saint-Esprit est joint au Père et tire de lui son être, sans que son existence soit postérieure; ainsi en est-il à son tour du Saint-Esprit par rapport au Fils. *Ibid.*, col. 464. La foi catholique défend d'établir la plus petite différence de nature entre les trois personnes divines. *Ibid.*, l. I, col. 320. Si nous ne pouvons pas même dire : « Jésus est le Seigneur, » sans le Saint-Esprit, il est évident que le Saint-Esprit de toute éternité est joint à la Trinité parfaite. *Adversus macedonianos*, 12, col. 1316. Et celui qui refuse au Saint-Esprit la nature divine et repousse la foi catholique, est pire que les infidèles et il outrage le nom de chrétien; le chrétien, en effet, croit à la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *Ibid.*, 15, col. 1320. Si nous enlevons le Saint-Esprit à l'être divin, nous n'avons plus un Dieu mort, mais pour ainsi dire le cadavre d'un Dieu. *De eo quid sit ad imaginem Dei*, 44, col. 1340. Le Saint-Esprit est donc au-dessus de la création; il est une nature incréée. *De fide ad*

Simplicium, col. 144. Le fait même qu'il est associé au Père et au Fils dans la formule du baptême atteste que Jésus-Christ l'a présenté comme participant à la nature divine. *Contra Eunomium*, l. I, col. 349.

La personnalité du Saint-Esprit est aussi nettement affirmée par saint Grégoire de Nysse. Il est bien vrai, déclare-t-il, que l'unité divine n'admet pas de division, *Orat. catech.*, III, col. 17; que les personnes de la Trinité sont un seul Dieu. *Contra Eunomium*, l. II, col. 533. Mais nous devons en Dieu distinguer entre la nature divine et les personnes divines. A cause de cette distinction, Dieu est à la fois un et multiple, un par l'essence, multiple par les propriétés personnelles, qui distinguent le Père, le Fils et le Saint-Esprit. *Ibid.*, l. II, col. 469. Les propriétés personnelles établissent en Dieu une réelle distinction. *Ibid.*, l. II, col. 472. Le Saint-Esprit ne diffère point du Père et du Fils selon la nature, mais selon l'hypostase. *Ibid.*, col. 472. Il est joint au Père et au Fils par la possession commune de la même essence incréée, mais il est distinct du Père et du Fils par sa propriété constitutive. *Ibid.*, l. I, col. 336. Le Saint-Esprit est associé en tout au Père et au Fils, il en est distinct dans l'ordre de la Trinité et dans la personnalité. *Adversus macedonianos*, 14, col. 1317.

Les textes nombreux que nous ont fournis les écrits de saint Basile, de saint Grégoire de Nazianze et de saint Grégoire de Nysse, montrent jusqu'à l'évidence que les trois Cappadociens ont affirmé de la manière la plus énergique l'unité de la substance divine et la réelle distinction des personnes divines, c'est-à-dire qu'ils ont affirmé en même temps la divinité et la personnalité du Saint-Esprit. On ne saurait donc découvrir avec Nösgen chez ces trois docteurs les traces du subordinatianisme et du sabellianisme. *Op. cit.*, p. 56-58. La doctrine des Cappadociens est d'une clarté qui écarte tout soupçon. Nösgen cite à l'appui de ses accusations le texte suivant de saint Grégoire de Nysse : « D'une part, la raison de principe distingue les personnes de la sainte Trinité, par la distinction qui se trouve entre « *être principe* » et « *être du principe* »; d'autre part, la nature divine est, suivant toute considération, indivisible et identique à elle-même. Voilà pourquoi l'on doit affirmer d'une manière absolue qu'il n'y a qu'une seule divinité, qu'un Dieu unique, et prendre au singulier tous les noms divins. » *Quod non sunt tres dii*, *P. G.*, t. XLV, col. 136. Mais on voit bien que, dans ce passage, le saint docteur insiste sur l'unité de la nature divine sans rejeter pour cela la distinction des personnes. Il proteste, en effet, contre ceux qui l'accusaient de confondre les notions de personnes dans l'identité de nature. *Ibid.*, col. 133. « On prétendra peut-être, dit-il, que notre défense de l'unité de la nature divine nous conduit à admettre en Dieu un mélange et une confusion de personnes. Ce serait une calomnie : car, tout en soutenant l'identité de nature, nous ne nions pas qu'il y ait une différence entre le principe et celui qui dérive du principe. » *Ibid.*, col. 133.

6. La théologie trinitaire de saint Jean Chrysostome est à peine ébauchée. Ne nous étonnons donc pas qu'elle n'offre rien de particulier, rien d'original. Le saint docteur s'en tient aux formules universellement reçues dans l'Église. Il est le témoin de la tradition qui reconnaît trois personnes distinctes dans l'unité numérique de la nature divine, mais il n'engage, qu'en passant, la lutte doctrinale avec les hérésies antitrinitaires. Il se préoccupe constamment de rappeler à ses auditeurs que l'œil créé est impuissant à sonder les abîmes des mystères de Dieu : pour ce qui concerne la vie intime de Dieu, nous devons nous borner aux données de la révélation.

Il traite avec plus d'ampleur de la nature du Saint-Esprit dans ses discours sur la Trinité, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1087-1096, et sur la Pentecôte, *P. G.*, t. L, col. 453-470. On lui attribue d'autres homélies sur la Pentecôte, *P. G.*, t. LII, col. 803-814, et un sermon sur le Saint-Esprit, *ibid.*, col. 813-826, mais ces pièces ne sont pas de lui.

Saint Jean Chrysostome appelle les pneumatomaques des hérétiques maudits par Dieu, *De sancta Trinitate*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1087, qui méritent les anathèmes de l'Église, *ibid.*, col. 1096, blasphèment Dieu, ne se soucient guère des bienfaits qu'ils en ont reçus et méprisent même le salut de leur âme. *De sancta Pentecoste*, II, *P. G.*, t. L, col. 463.

Contre leur impiété, la sainte Écriture atteste que le Saint-Esprit est Dieu, parce qu'elle le désigne sous les dénominations d'Esprit de Dieu, du Christ, de vérité, de consolation. *Ibid.*, col. 1094. Elle lui attribue une science parfaite, car il pénètre tout, même les profondeurs de Dieu, I Cor., II, 10, *ibid.*, col. 466; *De fide et lege naturæ*, *ibid.*, col. 1096. Le Saint-Esprit est immense, d'après l'Écriture, et l'immensité ne convient qu'à Dieu. *Homil.*, XXX, *in Joa.*, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 474. L'Ancien Testament l'a révélé, bien que d'une manière imparfaite, Dan., XIII, 45; il y a été mentionné plusieurs fois et annoncé comme Dieu avec le Père et le Fils. *De sancta Trinitate*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1088.

Les pneumatomaques le rangent au nombre des êtres créés, parce qu'on lit dans les Actes des apôtres: *Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous*, XV, 28. Ils en ont déduit qu'il a, comme les apôtres, la nature humaine. Mais nous lisons aussi dans l'Exode que le peuple d'Israël crut à Jéhovah et à Moïse, XIV, 31. S'ensuivrait-il peut-être que Dieu et Moïse participent à la même nature? Les cent hommes qui suivirent Gédéon contre les Madianites s'écrièrent : *Épée pour Jéhovah et pour Gédéon*. Jud., VII, 20. S'ensuivrait-il peut-être que Gédéon soit par nature l'égal de Jéhovah? Il serait absurde de le supposer. L'interprétation des pneumatomaques est donc fausse. *De fide et lege naturæ*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1086. Il est vrai que saint Paul déclare qu'il y a un seul Dieu, le Père, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, et qu'il passe sous silence le Saint-Esprit. I Cor., VIII, 6. Mais il ne mentionne pas le Saint-Esprit pour ne pas donner à croire aux néophytes que la religion chrétienne soit un polythéisme masqué. Les prophètes n'ont pas agi autrement. Ils n'ont pas exprimé ouvertement la divinité du Christ pour ne pas exposer les Juifs inconstants à concevoir des doutes sur l'unité de Dieu. *Homil.*, XX, *in I^am ad Cor.*, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 164, 165.

La théologie, se fondant sur l'autorité de la sainte Écriture, enseigne la divinité du Saint-Esprit. « La théologie trinitaire, dit le saint docteur, reconnaît dans le Saint-Esprit la nature incréée de Dieu, la dignité de Dieu, sa gloire incompréhensible, un pouvoir qui est commun au Père et au Fils. » *De fide et lege naturæ*, *P. G.*, t. XLVIII, col. 1088. La foi révèle le Saint-Esprit comme Dieu. *De sancta Pentecoste*, II, *P. G.*, t. L, col. 466. Le Saint-Esprit est Dieu, *ibid.*, I, col. 456; il participe à l'essence de Dieu, *In Ps. XLIV*, 3, *P. G.*, t. LV, col. 187; la nature du Fils est identique à la nature du Saint-Esprit. *Homil.*, XXXI, *in Acta apost.*, 2, *P. G.*, t. LX, col. 230. La substance du Saint-Esprit est la substance royale du Seigneur : c'est pour cela qu'il nous console. *Homil.*, XXIX, *in I^am ad Cor.*, 4, *P. G.*, t. LXI, col. 246. La nature du Saint-Esprit est identique aussi à la nature du Père. *Homil.*, XXX, *in II^am ad Cor.*, 2, *P. G.*, t. LXI, col. 607. Par cette identité de nature, le Saint-Esprit a la même volonté que le Père et le Fils. *Homil.*, LXXVIII, *in Joa.*, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 425. La puissance du Saint-Esprit est la

puissance du Seigneur, parce que la gloire du règne de la Trinité est indivisible. *De fide et lege naturæ, P. G.*, t. XLVIII, col. 1086. Saint Paul donne au Saint-Esprit la même puissance qu'il attribue au Père, I Cor., XII, 6, et cela se comprend, parce que, là où il n'y a qu'une essence, il y a aussi un seul pouvoir; la dignité est la même, l'autorité est une et identique. *De sancta Pentecoste*, II, *P. G.*, t. L, col. 464.

Et cette puissance de l'Esprit est si grande que rien ne pourrait s'y opposer, ou empêcher qu'elle s'accomplisse, *Homil.*, XXVI, *in Joa.*, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 155, car ce que fait le Père est fait aussi par le Saint-Esprit. *Homil.*, XXII, *in Acta apost.*, 2, *P. G.*, t. LX, col. 173; XI, 2, col. 96.

En vertu de cette puissance divine, le Saint-Esprit prend part avec le Père et le Fils à l'œuvre de la rédemption. *De sancta Pentecoste*, I, *P. G.*, t. L, col. 456. Son action s'étend partout. Une seule goutte du Saint-Esprit, ἡ ῥανὶς τοῦ Πνεύματος, suffit à remplir l'univers, *In Ps. XLIV*, 3, *P. G.*, t. LV, col. 186; *Homil.*, XXV, *in Joa.*, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 151; et à vivifier les âmes. *Adversus Judæos*, V, *P. G.*, t. XLVIII, col. 204.

Mais sa puissance se révèle surtout dans l'ordre surnaturel. C'est lui qui a parlé par les prophètes, *Homil.*, X, *in Gen.*, 3, *P. G.*, t. LIII, col. 85; XX, 1, col. 166, 167; qui a inspiré les prophètes de l'Ancien et du Nouveau Testament. *In. Ps. CXV*, 2, *P. G.*, t. LV, col. 321; *Homil.*, XLI, *in Matth.*, t. LVII, col. 449. Il est l'auteur de la grâce, *Adversus Judæos*, V, *P. G.*, t. XLVIII, col. 903; il distribue les dons de Dieu. *De sancta Pentecoste*, I, *P. G.*, t. L, col. 456. C'est de lui seul que nous recevons la foi. *De verbis apostoli : Habentes eumdem spiritum*, I, 4, *P. G.*, t. LI, col. 276. Sans le Saint-Esprit, nous ne pourrions nous délivrer de nos péchés, *De sancta Pentecoste*, I, col. 458, car c'est le Saint-Esprit qui efface nos impuretés, transforme la nature humaine en nature angélique et lui donne dans le bien la consistance de l'acier. *Ibid.*, II, col. 464, 465. Sans l'Esprit, nous ne pourrions invoquer le Christ, acquérir la science et la sagesse divine. Sans le Saint-Esprit, il n'y aurait pas de pasteurs dans l'Église, ni de cène eucharistique. Bref, sans le Saint-Esprit, l'Église elle-même ne saurait exister, et si elle existe, c'est un signe certain que le Saint-Esprit y est. *Ibid.*, col. 458.

Le Saint-Esprit demeure dans les âmes justes; par sa grâce il les rend insensibles aux attaques du démon, qui ne réussit guère à les ébranler, *De verbis apostoli : Habentes eumdem spiritum, P. G.*, t. LI, col .276; il les conduit dans les sentiers de la vie éternelle, *In Ps. XLIX*, 3, *P. G.*, t. LV, col. 186; il les éclaire, *In Ps. CXV*, 2, *ibid.*, col. 322; il les inonde de sa grâce, *Homil.*, LXXXII, *in Matth.*, 5, *P. G.*, t. LVIII, col. 744; il est comme une source qui les rafraîchit par des jets continus, *Homil.*, LI, *in Joa.*, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 284, et les dons, les grâces qu'il répand appartiennent au même titre au Père et au Fils. *Homil.*, XXIX, *in Iam ad Cor.*, 3, *P. G.*, t. LXI, col. 244.

Le Saint-Esprit nous introduit dans l'Église par le baptême. S'il n'était pas Dieu, il n'aurait pas dû être nommé dans la formule baptismale. Il serait absurde d'invoquer la créature pour ressusciter à la vie de la grâce. *De sancta Trinitate, P. G.*, t. XLVIII, col. 1089. Son nom dans la formule du baptême révèle qu'il est égal au Père et au Fils en honneur, en majesté et en dignité, *De sancta Pentecoste*, II, *P. G.*, t. L, col. 466; il atteste que le Saint-Esprit agit comme le Père dans l'œuvre de la sanctification. *Homil.*, LXXVIII, *in Joa.*, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 424. Nous devons donc adorer le Saint-Esprit comme Dieu, *De sancta Trinitate, P. G.*, t. XLVIII, col. 1096, parce qu'il est consubstantiel au Père et au Fils, *ibid.*, col. 1094; parce que, s'il procède du Père et s'il reçoit du Fils, il n'est pas étranger à la nature de Dieu. *Ibid.*, col. 1094.

Mais, bien qu'il participe à la nature divine, le Saint-Esprit ne cesse pas d'être une personne distincte, *In Ps. XLIV*, 3, *P. G.*, t. LV, col. 187, car les personnes divines ne doivent pas être confondues; elles restent distinctes, bien qu'inséparables de la sainte Trinité. *Homil.*, XIII, *in Epist. ad Rom.*, 8, *P. G.*, t. LX, col. 519. Ce qui appartient à la Trinité n'admet pas de division. Si le Fils se communique, l'Esprit aussi. La grâce qui est répandue dans les âmes vient du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais cette indivisibilité de nature n'aboutit pas à la confusion des personnes. Il faut sauvegarder en même temps l'unité de nature et la distinction des propriétés personnelles. *Homil.*, XXX, *in IIam ad Cor.*, 2, *P. G.*, t. LXI, col. 608.

7. Saint Épiphane fait ressortir l'importance et la valeur documentaire de la tradition que l'Église a reçue et qu'elle transmet. Il y a un lien de continuité entre l'ancienne et la nouvelle croyance, et l'autorité de l'Église établit ce qui est conforme à la véritable tradition et ce qui s'en écarte. On a besoin de tradition dans l'Église, car tout n'est pas contenu dans l'Écriture sainte. *Hær.*, LXI, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 1048. De tout temps, l'Église a réduit au silence les hérétiques et conservé la foi prêchée par les apôtres. *Ancoratus*, 82, 118, *P. G.*, t. XLIII, col. 172, 232; *Expositio fidei*, 2, 6, *P. G.*, t. XLII, col. 777, 784. Ce sera donc à l'Écriture et à la tradition que saint Épiphane demandera la vraie doctrine de l'Église touchant le Saint-Esprit.

Il remarque d'abord qu'il n'y a pas de confusion dans la Trinité, comme le prétend Arius. *Hær.*, LXII, *P. G.*, t. XLI, col. 1053. A la suite des ariens, les semi-ariens, «des cérastes à une seule corne sur la tête,» *Hær.*, LXXIV, 14, col. 501, corrompent la croyance catholique au Saint-Esprit. Ils soutiennent que le Saint-Esprit est une créature, tandis que l'Écriture le glorifie comme Dieu. En effet, elle parle de l'Esprit-Saint comme de l'Esprit de Dieu, de l'Esprit du Christ; elle déclare que le Saint-Esprit est égal à la divinité. *Hær.*, LXII, col. 1056. Le saint docteur apporte une série de textes qui mettent en relief la divinité du Saint-Esprit. On lit dans Isaïe : « J'ai mis mon Esprit sur lui, » XLII, 1. Dieu révèle ainsi la nature réellement divine du Saint-Esprit. *Hær.*, LXXIV, 13, col. 500. « L'esprit du Seigneur, de Jéhovah est sur moi, » dit Jésus-Christ par la bouche du même prophète, LXI, 1.

Le Saint-Esprit n'est donc pas étranger à la nature divine. Les textes de saint Matthieu : « L'Esprit du Père parle en vous, » X, 20, et de saint Jean : « Recevez l'Esprit-Saint, » XX, 22, montrent que le Saint-Esprit participe à la vie ineffable de la divinité. Un autre texte de saint Jean : « Le Père vous donnera un autre consolateur, » XIV, 15, déclare ouvertement que le Saint-Esprit est égal et consubstantiel au Père et au Fils. *Ibid.*, 13, col. 500. De ce que le Saint-Esprit commande aux prophètes et aux docteurs de l'Église d'Antioche de séparer Paul et Barnabé pour l'œuvre de Dieu, Act., XIII, 2, nous pouvons conclure que le Saint-Esprit n'a pas une nature de serviteur, mais la nature divine. Saint Paul enseigne que le Saint-Esprit habite en nous et que sa présence dans notre âme nous transforme en temples de Dieu. I Cor., III, 16, 17. Si donc le Saint-Esprit est le temple de Dieu, comment oserions-nous l'exclure de la vie de Dieu? La communauté d'essence se trouve donc dans les trois personnes divines.

On pourrait aussi tirer de l'Écriture une foule de témoignages, qui prouvent la divinité du Saint-Esprit, *Hær.*, LXXIV, 14, col. 501, par exemple, les textes qui présentent le Père, le Fils et le Saint-Esprit comme le principe des mêmes actions. Le Christ et

envoyé, l'Esprit aussi. Le Christ parle, guérit, sanctifie, baptise. *Ibid.*, 5, col. 481. L'Esprit aussi. Saint Épiphane recueille dans l'Écriture une riche moisson de textes, *ibid.*, 5, 6, col. 481-487, pour démontrer que le Saint-Esprit est associé aux opérations du Père et du Fils, et de ces textes il déduit la preuve de sa divinité. Si, en effet, les opérations du Saint-Esprit découlent de la puissance divine, qui est celle du Père et du Fils, il est évident qu'il est consubstantiel au Père et au Fils. *Ibid.*, 11, col. 426.

Le concept catholique de l'unité et de la trinité de Dieu oblige aussi, par des raisons théologiques, à reconnaître la divinité du Saint-Esprit. Le consentement universel de l'Église proclame l'unité de Dieu. « Nous prêchons la monarchie dans le christianisme, nous croyons à l'unité divine dans la Trinité, à la divinité unique du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » *Hær.*, LXII, 2, col. 1053. Saint Épiphane ne se lasse pas de répéter que le Saint-Esprit n'est pas étranger au Père et au Fils, quant à sa nature; qu'il est de la même nature, de la même divinité, *ibid.*, col. 1053, 1060; *Hær.*, LXXIV, 11, col. 496; que dans le Père et le Fils il n'y a rien qui diffère du Saint-Esprit, *Hær.*, LXIX, 45, *P. G.*, t. XLII, col. 272; que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont une seule divinité, *Hær.*, LXII, 8, col. 1061; LXXIV, 33, 75, col. 253, 328; que le Saint-Esprit est coéternel au Père et au Fils, *Hær.*, LXXIV, 59, col. 301; qu'il est vraiment Dieu, *Ancor.*, 3, *P. G.*, t. XLIII, col. 20, 21; que la divinité lui est inhérente, *ibid.*, 8, col. 29; qu'il n'est pas composé, κατὰ σύνθεσιν, mais qu'il est de la même nature que le Père et le Fils, *ibid.*, 8, col. 29; qu'il est toujours avec le Père et le Fils, *Hær.*, LXII, col. 1053; toujours associé au Père et au Fils, *Hær.*, LXIX, col. 292; qu'il est de Dieu et en Dieu, *Hær.*, LXXIV, 11, col. 496; qu'il est le lien de la Trinité. *Hær.*, LXII, col. 1056; LXIX, 52, col. 281. Avec le Père et le Fils, il a créé tous les êtres, même l'homme, *Hær.*, LXIX, 52, col. 281, mais il n'a été ni créé, ni engendré, *Hær.*, LXXIV, 12, col. 497, parce qu'il n'y a rien de créé dans la Trinité, *Ancoratus*, 7, col. 28; parce qu'il ne peut y avoir à la fois en Dieu une nature incréée et une nature créée, *ibid.*, 8, col. 32; parce que le plus parfait accord règne dans la Trinité. *Hær.*, LXXIV, 10, col. 493. L'Église de Dieu n'adore jamais la créature, *Hær.*, LXIX, 36, col. 257; elle ne peut pas surtout adorer comme créature celui qui est la source de la sainteté et le sceau de la grâce. *Hær.*, LXXIV, 12, col. 497.

Saint Épiphane affirme aussi explicitement que le Saint-Esprit est une personne réellement distincte du Père et du Fils. Il répétera souvent que, dans la sainte Trinité, il n'y a pas de confusion entre les personnes, *Hær.*, LXII, 5, 7, col. 1057, 1060; LXIX, 33, col. 253; que si rien ne saurait rompre l'unité de l'essence divine, rien aussi ne saurait confondre les personnes divines. Le Père est parfait, le Fils est parfait, le Saint-Esprit est parfait. *Hær.*, LXXIV, 12, col. 497; *Ancoratus*, 7, col. 28. Le Saint-Esprit est une personne subsistante, *Hær.*, LXII, 6, col. 1057; il est unique comme personne distincte, de même qu'il n'y a qu'un seul Père et un seul Fils. *Hær.*, LXXIV, 11, col. 496. La formule préférée de saint Épiphane est celle-ci : τρία τέλεια, μία θεότης. *Ibid.*, 14, col. 501; *Hær.*, LXIX, 33, 45, 55, col. 253, 272, 288. Le Saint-Esprit est au milieu du Père et du Fils, dérivant du Père et du Fils. *Ancoratus*, 7, col. 28. Il est donc, en tant que personne divine, réellement distinct du Père et du Fils.

8. On a justement remarqué que Didyme l'Aveugle est avant tout le théologien de la Trinité. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 58. Il serait plus juste de dire qu'il est avant tout le théologien du Saint-Esprit. Par son étonnante érudition scripturaire, il pulvérise les objections des eunomiens et des macédoniens, qui faussent le véritable sens de la parole de Dieu et rangent le Saint-Esprit au nombre des créatures. Le II[e] et le III[e] livre *De Trinitate* et le *Liber de Spiritu Sancto*, que nous possédons dans la version latine de saint Jérôme, contiennent une si riche moisson de textes scripturaires, une telle abondance de données théologiques touchant la divinité du Saint-Esprit, qu'il ne serait pas exagéré de considérer ces ouvrages comme les sources les plus importantes de la théologie du Saint-Esprit. L'Orient et l'Occident y ont puisé à pleines mains. Le traité du Saint-Esprit par saint Ambroise, à entendre saint Jérôme, contiendrait de nombreux emprunts au *Liber de Spiritu Sancto* de Didyme. Rufin, *Apologia in Hieronymum*, II, 25, *P. L.*, t. XXI, col. 604. Saint Jérôme parle de ce livre comme d'un ouvrage admirable par l'éclat de la pensée et la simplicité du langage. *P. G.*, t. XXXIX, col. 1034. Et c'est grâce à la version de saint Jérôme que la théologie trinitaire de Didyme a exercé une influence considérable sur la théologie occidentale. De Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 52.

Didyme prend la défense du Saint-Esprit contre les ariens et les macédoniens. *De Trinitate*, I, 17, *P. G.*, t. XXXIX, col. 341. Il leur en veut surtout de leur acharnement à fausser le sens des textes de l'Écriture. *Ibid.*, II, 2, col. 461. Il n'épargne pas non plus les eunomiens, qui appellent à leur aide la philosophie d'Aristote et qui, par de captieux raisonnements, altèrent la vérité catholique, *ibid.*, II, 4, col. 479, rejettent l'enseignement de la saine théologie, *ibid.*, II, 5, col. 491, forgent des théories que le Saint-Esprit n'a pas révélées et que la tradition ancienne ne confirme nullement. *De Spiritu Sancto*, 1, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1033.

Les efforts des ennemis du Saint-Esprit n'aboutissent à rien, parce que l'Écriture donne au Saint-Esprit des qualités et des opérations qui supposent nécessairement en lui la nature divine, qui écartent de cette nature le Dieu étranger, dont il est question dans le Deutéronome, XXXII, 12, c'est-à-dire la nature créée. Mais la preuve de la divinité du Saint-Esprit ne doit pas faire oublier que le mystère de la Trinité est incompréhensible. *De Trinitate*, I, 15, col. 313. Il ne faut pas s'enquérir de la manière dont les hypostases divines subsistent en Dieu de toute éternité, *ibid.*, II, 1, col. 448, car le dogme trinitaire surpasse toute connaissance humaine et angélique. *Ibid.*, II, 4, col. 481.

L'Écriture ne laisse pas le moindre doute sur la réalité et la divinité du Saint-Esprit. L'Ancien et le Nouveau Testament le représentent dans la splendeur de sa divinité. *Ibid.*, I, 15, col. 314. Les auteurs inspirés le révèlent comme participant à la nature sublime de Dieu. *Ibid.*, II, 1, col. 453; *De Spiritu Sancto*, 43, col. 1071. C'est à l'Écriture qu'il faut demander les armes pour combattre les pneumatomaques. *De Trinitate*, I, 17, col. 341. L'apôtre saint Paul termine sa II[e] lettre aux Corinthiens par cette invocation : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous, » XIII, 13 : cette invocation atteste l'égalité parfaite des hypostases divines. *De Trinitate*, I, 18, col. 349. Lorsque le même apôtre affirme que le Saint-Esprit répartit ses dons selon sa volonté, Heb., II, 4, il révèle sa toute-puissance divine. *Ibid.*, col. 349. Le texte de la I[re] Épître aux Corinthiens : « Le même Esprit produit tous les dons, les distribuant à chacun en particulier, comme il lui plaît, » XII, 11, confirme la consubstantialité divine du Saint-Esprit. *Ibid.*, 19, col. 368. Cette consubstantialité résulte aussi des textes qui montrent le Saint-Esprit parlant comme le Fils, Matth., X, 20; vivant en nous comme Dieu, Gal., V, 25; nous donnant la loi qui nous affranchit

en Jésus-Christ, Rom., VIII, 2; nous communiquant la science surnaturelle de Dieu. I Cor., II, 14.

La démonstration scripturaire de la divinité du Saint-Esprit est, chez Didyme, d'une richesse incroyable. Il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir les c. XXI-XXVI du Ier livre *De Trinitate*, et les c. II et III du IIe livre, col. 364-394, 453-479. Les textes s'y amoncellent, bien souvent d'une manière désordonnée. Parfois, ils sont entassés sans explication; parfois, ils sont suivis de commentaires très concis, qui se résument dans l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit. La partie la plus importante de cette théologie scripturaire comprend les textes dont le sens a été faussé par les hérétiques. Ces textes sont l'objet de longues explications dans le IIIe livre *De Trinitate*, et nous n'exagérons pas en disant que Didyme y a répondu d'avance aux objections scripturaires des sociniens du XVIe siècle.

Le c. VI du IIe livre *De Trinitate* contient une démonstration très étendue de la divinité du Saint-Esprit. L'argumentation est très simple, mais très persuasive. Les macédoniens soutiennent que le Saint-Esprit est une créature. Pour les réfuter, Didyme se livre à une étude comparative des propriétés du Saint-Esprit et des propriétés des créatures. Il lui est facile de démontrer que tout ce qui est dans le Saint-Esprit, soit comme qualité, soit comme opération, est marqué au coin de la divinité. L'Écriture est toujours à la base de cette argumentation serrée qui force les macédoniens dans leurs derniers retranchements.

Les créatures ont commencé à exister; le Saint-Esprit n'a pas de commencement, VI, 2, col. 508. Les créatures ne remplissent pas l'univers, ne le contiennent pas; le Saint-Esprit, au contraire, contient tous les êtres. Les créatures sont soumises à la corruption, aux changements; le Saint-Esprit, au contraire, est incorruptible et immuable. Or, ce qui est incorruptible et immuable n'a ni commencement ni fin; cela est éternel. Ce qui est éternel est le créateur, non pas une créature. *Ibid.*, col. 513. La créature n'a pas l'éternité parfaite et absolue, et si elle est immortelle, cette immortalité est un don de Dieu. Le Saint-Esprit, au contraire, possède l'éternité par sa nature. *Ibid.*, col. 516. La créature raisonnable penche vers la vérité ou vers le vice, tandis que le Saint-Esprit est la perfection absolue. Il ne diffère donc en rien du Père et du Fils. *Ibid.*, col. 524. La créature est sanctifiée et justifiée par Dieu, qui est saint par sa nature. Le Saint-Esprit justifie et sanctifie, et il distribue les dons surnaturels. Il est donc consubstantiel au Père, ὁμοούσιον τῷ θεῷ Πατρί. *Ibid.*, col. 524. La créature ne peut pas être reçue par une âme raisonnable de manière à y habiter, tandis que le Saint-Esprit se communique substantiellement comme le Père et le Fils. La créature a une bonté relative, tandis que la bonté du Saint-Esprit n'a pas de bornes. *Ibid.*, col. 532. La créature est dans un état servile, car elle n'est pas libre d'elle-même et ne peut donner la liberté aux autres. *Ibid.*, col. 537. La créature ne commande pas par elle-même, tandis que le Saint-Esprit commande aux prophètes et aux apôtres. *Ibid.*, col. 537. La créature reçoit sa force et sa puissance de Dieu, une force limitée, qu'elle ne peut pas communiquer aux autres, tandis que le Saint-Esprit fortifie les créatures par sa force invincible. La créature est portée au mensonge, tandis que le Saint-Esprit est l'Esprit de vérité. *Ibid.*, col. 540. La créature n'a rien qui lui donne le droit de s'appeler la vérité divine; le Saint-Esprit, au contraire, s'appelle la vérité comme le Père et le Fils, parce qu'il est de la même et unique divinité que le Père et le Fils, col. 541. La créature ne connaît pas ce qui est à Dieu et ne peut tendre à cette connaissance, même si elle appartient au nombre des élus. Le Saint-Esprit, au contraire, ὡς ὁμοούσιος θεός, connaît ce qui est en Dieu. *Ibid.*, col. 541. La créature ne voit pas Dieu le Père en lui-même, car la nature divine ne peut être comprise par la nature humaine. Le Saint-Esprit, au contraire, voit et connaît Dieu en lui-même, et il le voit par l'identité de la nature divine. *Ibid.*, col. 544. La créature n'est pas associée à Dieu, parce qu'il n'y a rien de commun entre le créateur et la créature. Le Saint-Esprit, au contraire, est associé au Père et au Fils dans la formule du baptême. *Ibid.*, col. 548. La créature ne saurait avoir les mêmes noms que Dieu, ni la même nature; mais le Saint-Esprit est désigné sous des noms qui appartiennent à Dieu. Il a donc la même nature. *Ibid.*, col. 552.

La nature divine du Saint-Esprit est révélée par ses opérations divines. *Ibid.*, II, 7, col. 560. Le Saint-Esprit vivifie : une vie substantielle, une vertu sanctifiante qui n'a ni commencement ni fin suppose la nature divine. *Ibid.*, col. 561. Le Saint-Esprit ressuscite les âmes mortes par le péché et les élève vers le ciel, *ibid.*, col. 564; il remet les péchés, *ibid.*, col. 578; il viendra juger les hommes, *ibid.*, col. 596; il ouvre les cieux; il connaît les choses futures, *ibid.*, col. 597; il distribue librement et à son gré les dons surnaturels, *ibid.*, VIII, col. 600; il établit les prophètes et les pasteurs dans l'Église, *ibid.*, col. 621; il promulgue des lois dans l'ordre surnaturel. Toutes ces opérations du Saint-Esprit sont attribuées au Père. Si donc, de ce que le Père est réellement Dieu, il s'ensuit que ses opérations sont divines, de même, si les opérations du Saint-Esprit ne diffèrent pas de celles du Père, il s'ensuit que le Saint-Esprit est réellement Dieu. *Ibid.*, VII, col. 572.

Nous pourrions continuer cette longue énumération de preuves scripturaires et théologiques de la divinité du Saint-Esprit. Mais ce que nous avons dit suffit à montrer en Didyme un défenseur érudit et convaincu de la doctrine catholique. Il a bien raison de dire : « Par le témoignage de textes sublimes et divins, nous avons démontré que de toute éternité le Saint-Esprit a jailli d'une nature unique et divine; qu'il est, quant à son essence et puissance, infini et incorruptible, comme le Père et le Fils; que le Père, en nous le donnant comme Saint-Esprit, affirme sa consubstantialité et sa nature divine incréée. Les Livres saints, sans exception, montrent l'unité de la nature divine et placent le Saint-Esprit à côté du Fils, décrivent ses opérations divines, l'appellent l'Esprit-Saint par excellence, l'Esprit de Dieu qui vient de Dieu, l'Esprit de vérité, l'Esprit divin, le souffle du Tout-Puissant. Ces témoignages de l'Écriture suffisent pour fermer la bouche aux hérétiques. Mais l'Écriture ne s'arrête pas à ces témoignages. Elle nous fait connaître que le Saint-Esprit nous déifie, nous délivre, nous ressuscite, efface nos péchés, nous communique la sagesse, nous sanctifie, remplit l'univers, inspire les prophètes et les apôtres, les envoie comme Seigneur, est glorifié avec le Père et le Fils. Comment donc ne serait-il pas Dieu celui qui nous déifie, ne serait-il pas Seigneur celui qui nous accorde la liberté...? Ce qui sépare le Saint-Esprit des créatures n'appartient qu'à Dieu. Dieu n'est pas un être créé. Le Saint-Esprit donc est Dieu. » *Ibid.*, II, 25, col. 748, 749. Quant à la personnalité divine du Saint-Esprit, Didyme emploie souvent la formule : μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, une formule dont la paternité lui est attribuée à tort par Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, Leipzig, 1905, p. 126-131. Les nombreux passages qui contiennent cette formule, ou des expressions équivalentes, sont indiqués par Bardy, *op. cit.*, p. 75. L'insistance avec

laquelle Didyme parle de l'unité de Dieu, dans le traité *De Trinitate*, ne lui fait pas oublier la distinction réelle des personnes. Les hypostases divines ne se confondent pas, bien qu'elles soient dans un accord unique et parfait quant à la divinité. *De Trinitate*, III, 2, col. 788; Bardy, *op. cit.*, p. 93-104.

4° *Pères syriens.* — Nous nous bornons à recueillir les témoignages des deux écrivains syriens les plus célèbres du IVe siècle, Aphraate et Éphrem. Le premier est l'auteur de vingt-trois *Démonstrations* que l'on s'accorde à placer entre 337 et 345. Il y est question à plusieurs reprises du Saint-Esprit. Aphraate puise ses données dans l'Écriture, qui contient la vraie doctrine, *Dem.*, XXII, 26, dans Graffin, *Patrologia syriaca*, Paris, 1894, t. I, col. 1046, doctrine révélée par le Saint-Esprit, VII, 10, col. 327, c'est-à-dire par la bouche du Dieu vivant, VIII, 25, col. 406. Les renseignements d'Aphraate sur le Saint-Esprit se trouvent réunis dans la *Démonstration*, VI, 12-18, col. 286-310. Aphraate professe tout d'abord l'unité de Dieu, qui a envoyé son Esprit sur les prophètes. Cette croyance à l'unité divine est celle de l'Église, I, 19, col. 43. Mais le Dieu unique est en trois personnes. Il y a un seul Dieu, un seul Christ, un seul Esprit. Il serait contraire à la foi d'augmenter le nombre des personnes, XXIII, 60, Paris, 1907, t. II, col. 123. Il faut rendre à ces trois personnes divines la même gloire; il faut glorifier les trois noms, qu'il serait impie de séparer au moment du baptême. *Ibid.*, 61, 63, col. 127, 134. Les prophètes ont reçu le Saint-Esprit. *Ibid.*, VI, 12, 15, col. 287, 298. Il a parlé par la bouche de Jacob, de Joseph, de Moïse, de David, d'Élie et d'Élisée. *Ibid.*, XXI, 21, col. 983-986. Cet Esprit qui est éternel et céleste, *ibid.*, VI, 14, col. 294; qui, toujours devant Dieu, en contemple le visage, *ibid.*, 16, col. 298, nous le possédons en nous-mêmes. *Ibid.*, XXIII, 53, col. 106. Jésus-Christ l'a introduit dans nos cœurs. *Ibid.*, 52, col. 99. Nous le recevons dans le baptême, dans la prêtrise. *Ibid.*, VI, 14, col. 291. Il distribue la grâce, *ibid.*, XIV, 47, col. 715, 718, et il exerce un rôle prépondérant dans la vie surnaturelle. Sans lui, nous serions plongés dans la plus affreuse misère spirituelle. *Ibid.*, VI, 18, col. 307. Il est dans notre âme, et pour peu qu'il s'en éloigne, Satan rôde autour d'elle, pour l'enchaîner à son trône. *Ibid.*, VI, 17, col. 302. Quand un homme est sur le point de mourir, il retourne au Christ, le Saint-Esprit annonce au Christ si cet homme a bien agi durant sa vie et ne l'a pas contristé. *Ibid.*, VI, col. 295. Cf. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1900, p. 228. Nous devons donc vénérer le Saint-Esprit, qui est la source de la grâce. *Ibid.*, VI, 1, col. 242. Nous devons adorer Dieu comme Père, et le Saint-Esprit comme mère. *Ibid.*, XVIII, 10, col. 832. Pour expliquer cette dernière expression, remarquons, en passant, que le mot syriaque qui désigne le Saint-Esprit est du genre féminin. Tixeront, *op. cit.*, t. II, col. 204.

Pour Aphraate, le Saint-Esprit est Dieu par nature, puisqu'il possède les attributs divins et qu'il accomplit les opérations divines; il est aussi une hypostase réellement distincte du Père et du Fils. Parisot, *Préface* aux écrits d'Aphraate, c. III, t. I, p. LII.

Saint Éphrem est le principal docteur de l'Église syrienne. Il puise sa doctrine dans l'Écriture et dans la tradition. Son enseignement sur la personne du Saint-Esprit est de tout point orthodoxe. Il pose en principe que nous devons croire en un seul Dieu et en trois personnes divines, à l'unité de la substance divine et à la distinction réelle des personnes : nous devons *croire*, parce que notre connaissance du mystère incompréhensible de la Trinité dérive uniquement de Dieu. *Adversus scrutatores*, serm. XI., *Opera omnia syriace*, Rome, 1743, t. I, p. 73. C'est la foi qui nous révèle la subsistance du Saint-Esprit en Dieu. *Ibid.*, serm. XLII, p.75. Le nombre trine des personnes n'introduit pas en Dieu la pluralité, la multitude; la divinité n'exclut pas la multiplicité des personnes. *Ibid.*, serm. LXXIII, p. 137. Dans la Trinité, le Fils se réjouit de la gloire du Père et l'Esprit de celle du Fils bien-aimé. Le Père commande, le Fils exécute, le Saint-Esprit achève; la même divinité est dans les trois personnes divines, car l'ordre parfait de la Trinité n'admet aucune confusion. *Ibid.*, serm. II, p. 194, 195. La nature, les propriétés, les opérations du Saint-Esprit sont décrites en des termes poétiques dans l'hymne *De defunctis et de Trinitate*. Le Saint-Esprit participe à la gloire du Père et du Fils : il viendra avec eux ressusciter les morts. *Hymni et sermones*, édit. Lamy, Malines, 1884, t. II, col. 242. Il est saint; il est impénétrable à l'intelligence humaine, *ibid.*, 10, col. 242; il est un consolateur éternel, un principe de perfection; il a la volonté divine du Père et du Fils. *Ibid.*, 12, col. 244. Il répand sur les âmes la rosée de la miséricorde céleste, *ibid.*, 14, col. 244; il reçoit les prières des justes, *ibid.*, 15, 17, col. 244, 246; il est avec le prêtre à l'autel, lorsqu'on l'invoque dans le saint sacrifice, *ibid.*, 16, col. 244; il réveille ceux qui dorment du sommeil de la mort, pour leur rendre ce qui est dû à leurs œuvres, *ibid.*, 18, col. 246, et placer les justes à la droite du Père. *Ibid.*, 23, col. 248. Il a constitué le Fils comme le mur de l'Église, par laquelle nous sommes sauvés, *ibid.*, 22, col. 246, et il achève le mystère de notre salut. *Ibid.*, 19, col. 246. Il est incréé et consubstantiel au Père et au Fils. *In adventum Domini*, *Opera omnia græce*, Rome, 1746, t. III, p. 137. Il procède du Père et il reste sur le Christ par essence. *In Isaiam*, LXI, 1, édit. Lamy, Malines, 1886, t. II, col. 180. Il est l'inspirateur des prophètes. *De nativitate Domini*, *Opera* (*syriace*), Rome, 1740, t. II, p. 396. Il habite dans les cœurs purs et les sanctifie. *De virginitate*, *Opera* (*græce*), t. III, p. 74. Il sanctifie l'Église. *De pœnitentia*, *ibid.*, p. 166. Il est une source vivifiante. *De virginitate*, t. III, p. 74. Saint Éphrem compare le Père au soleil, le Fils à la lumière, le Saint-Esprit à la chaleur. Dieu est un, mais son unité n'exclut pas la bonté. C'est un mystère que Dieu soit à la fois un et multiple, un et trois, trois personnes et un Dieu. Les trois personnes divines se distinguent entre elles, mais leur cohésion est si grande que le soleil d'où jaillit la lumière et la lumière elle-même ont le même nom de soleil. *Adversus scrutatores*, serm. LXXIII, t. III, p. 137. Ce passage prouve en même temps la divinité et la personnalité du Saint-Esprit. La distinction personnelle du Saint-Esprit se déduit aussi du principe posé par le saint docteur, que les propriétés personnelles distinguent les personnes. *Ibid.*, p. 181. Le Père est une personne, le Fils est une personne, le Saint-Esprit est une personne. De même que la distinction des personnes n'enlève pas la communauté de nature entre les trois personnes divines, ainsi la communauté de nature ne confond pas les propriétés personnelles. *Ibid.*, II, p. 194, 195. L'Église syriaque donc, par la bouche de ses docteurs, atteste la croyance catholique à la divinité et à la personnalité du Saint-Esprit.

5° *Pères latins.* — La doctrine trinitaire des Pères latins ne différait pas de celle des Pères grecs. Le siège de Rome et les sièges orientaux opposaient aux mêmes hérésies les mêmes témoignages de la révélation et de la tradition. L'arianisme et le macédonianisme, combattus en Orient, subissaient aussi en Occident les plus rudes défaites, et la théologie du Saint-Esprit, créée chez les grecs par Athanase, atteignait chez les latins, grâce au génie d'Augustin, les sommets les plus élevés de la spéculation.

Notre but n'est pas de recueillir, chez tous les écrivains ecclésiastiques latins du IVe siècle, les preuves

de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit. Nous nous bornerons à interroger seulement les grands docteurs dont les noms dominent l'histoire de la théologie trinitaire latine de ce siècle, c'est-à-dire Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin. Leurs écrits nous apprendront que l'Occident ne s'est pas laissé devancer par l'Orient pour ce qui concerne le culte et la profession de la divinité du Saint-Esprit.

1. Saint Hilaire de Poitiers a été surnommé le saint Athanase de l'Occident. Comme Tertullien, il s'est heurté aux graves difficultés d'une langue qui n'était pas encore assez façonnée et élaborée pour exprimer la doctrine trinitaire. Mais quelles que soient les imperfections de son style théologique, son enseignement ne laisse pas subsister le moindre doute sur son orthodoxie. Il montre d'abord que la raison est impuissante à comprendre et à expliquer le mystère de la trinité divine. La connaissance de ce mystère est venue de la foi seule. *De Trinitate*, I, 12, *P. L.*, t. X, col. 33. La foi rejette les captieux raisonnements de la philosophie et les questions oiseuses. *Ibid.*, I, 13, col. 34. La prédication des prophètes et des apôtres est la seule source de la véritable doctrine catholique. *Ibid.*, I, 17, col. 37. La connaissance de Dieu vient de Dieu lui-même. *Ibid.*, I, 18; VI, 8, col. 38, 162. Saint Hilaire puise donc sa doctrine trinitaire aux sources de la révélation et de la tradition, et il explique lui-même les causes de l'obscurité de son style : *Cum de naturis cælestibus sermo est, illa ipsa quæ sensu mentium continentur, usu communi et naturæ et sermonis sunt eloquenda, non utique dignitati Dei congrua, sed ingenii nostri imbecillitati necessaria.* *Ibid.*, IV, 2, col. 97. On ne peut pas énoncer aisément par la parole les mystères de Dieu, pas plus que les percevoir avec les sens, ou les comprendre avec l'intelligence. *Ibid.*, X, 53, col. 385. Saint Hilaire avoue que la théologie du Saint-Esprit n'est pas claire : il l'aborde à regret, pour remplir son devoir de pasteur à l'égard d'âmes qui lui demandent à être instruites : *De Sancto Spiritu nec tacere oportet, nec loqui necesse est : sed sileri a nobis, eorum causa qui nesciunt, non potest.* *Ibid.*, II, 29, col. 69. Ce sont les hérésies antitrinitaires qui l'obligent à rompre le silence. *Ibid.*, II, 3, col. 52. L'arianisme divise l'être divin en trois substances diverses et ébranle la chrétienté. *Ibid.*, VII, 3, 6, col. 159, 160. D'autres ne veulent pas admettre l'*usum* (communauté de nature) du Saint-Esprit avec le Père et le Fils, et ne reconnaissent pas le Fils comme la source du Saint-Esprit. *Ibid.*, II, 4, col. 53. Mais l'Église n'a rien à craindre pour la pureté de sa doctrine. Il y a chez elle autant de remèdes qu'il y a de maladies dans le monde chrétien, et autant de vraies doctrines qu'il y a, chez les hérétiques, de fausses théories. *Ibid.*, I, 22, col. 64, 65.

Ces théories, saint Hilaire déclare vouloir les écarter. Elles relèguent le Saint-Esprit au rang des créatures, *ibid.*, I, 36, col. 48, mais la foi enseigne que le Saint-Esprit est Dieu. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois dieux divers : la foi prêche l'unité de la nature divine. *De synodis*, 56, *P. L.*, t. X, col. 512. L'Esprit-Saint est à la fois l'Esprit du Christ et l'Esprit de Dieu, ce qui prouve qu'il a la nature du Christ et de Dieu. *De Trinitate*, VIII, 26, col. 255. L'Esprit est la chose de la nature (*res naturæ*) du Fils, et aussi la *res naturæ* du Père. *Ibid.*, VIII, 26, col. 255. Il est inhérent à Dieu. *Ibid.*, VIII, 27, col. 256. Le mystère de la Trinité ne se conçoit pas sans l'unité divine du Père, du Fils et du Saint-Esprit. *In Matth.*, XIII, 6, *P. L.*, t. IX, col. 994, 995. Dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit *omnia unum sunt*, *ibid.*, col. 995, c'est-à-dire qu'il y a entre eux égalité de nature, de perfection, de dignité. Le Saint-Esprit est joint au Père et au Fils dans la confession de la foi chrétienne. Il ne doit pas, donc, en être séparé dans la nature : *Imperfectum enim est nobis totum, si aliquid desit a toto.* *De Trinitate*, II, 29, col. 69. Le Père et le Fils seraient imparfaits, si le Saint-Esprit ne faisait pas partie de la Trinité.

Le Saint-Esprit n'emprunte rien aux créatures : *neque enim de creaturis sumebat Spiritus Sanctus, qui Dei Spiritus est.* *Ibid.*, IX, 73, col. 340. Car, si le Fils et le Saint-Esprit reçoivent de ce qui est au Père, si tout ce qui est au Père appartient en même temps au Fils et au Saint-Esprit, nous devons reconnaître l'identité de la nature du Père et de la nature du Fils et du Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 340.

C'est surtout vers la fin du traité *De Trinitate* que saint Hilaire, dans une émouvante invocation, et d'un style animé, proclame la divinité du Saint-Esprit : *Neque, quia te solum innascibilem, et unigenitum ex te natum sciens, genitum tamen Spiritum Sanctum dicturus sim, dicam unquam creatum. Nulla te, nisi res tua penetrat; nec profundum immensæ majestatis tuæ, peregrinæ atque alienæ a te virtutis causa metitur. Tuum est quidquid te init : neque alienum a te est, quidquid virtute scrutantis inest.* *De Trinitate*, XII, 55, col. 469. Le saint docteur déclare donc qu'il ne donnera jamais au Saint-Esprit les noms des créatures, et il en indique les motifs. Le Saint-Esprit possède l'être divin; donc il est infini. Le Saint-Esprit sonde les abîmes de la science de Dieu; il est donc omniscient.

Saint Hilaire trouve aussi un argument en faveur de la divinité du Saint-Esprit dans la formule du baptême, *ibid.*, II, 1, col. 50, d'autant plus que cette *forma fidei certa est.* *Ibid.*, II, 5, col. 53, 54. Les opérations que l'Écriture attribue au Saint-Esprit confirment aussi sa divinité. Il répand sa lumière sur les patriarches, les prophètes, les apôtres, les fidèles. *Ibid.*, II, 32, col. 73; *In ps. CXX*, 6; *CXXXVIII*, 1, *P. L.*, t. IX, col. 656, 792. Il instruit, enseigne, sanctifie, *De synodis*, 11, *P. L.*, t. X, col. 489, parce qu'il possède la science de Dieu. *De Trinitate*, II, 35, col. 75. Il habite en nous, en tant qu'Esprit de Dieu, *ibid.*, VIII, 26, col. 255, et nous l'adorons comme Dieu. *Ibid.*, II, 31, col. 72.

L'Esprit-Saint, tout en ayant la nature divine en commun avec le Père et le Fils, est distinct du Père et du Fils, car il n'est pas innascible comme le Père. *De synodis*, 53, col. 519. Il n'est pas le Fils non plus. En effet, Jésus-Christ prie le Père pour qu'il envoie un autre Paraclet. Il y a donc une distinction entre celui qui prie pour qu'on envoie, et celui qui est envoyé : *Eo quod alium Paracletum mittendum a Patre sit precaturus, differentiam missi rogantisque significat.* *Ibid.*, 54, col. 519. Le Saint-Esprit est donc une personne réelle de la sainte Trinité.

Ces passages mettent en pleine lumière l'orthodoxie de la doctrine de saint Hilaire sur le Saint-Esprit. Son style, il est vrai, étonne parfois, mais si on pénètre plus intimement la pensée du saint docteur, on se convainc qu'elle ne diffère aucunement de l'enseignement catholique. Il donne au mot esprit plusieurs sens; il l'applique tantôt au Père, tantôt au Fils et au Saint-Esprit. *De Trinitate*, II, 30, 31; VIII, 21, 23, col. 71, 72, 252, 253. Il n'appelle jamais le Saint-Esprit Dieu, mais *donum*, *ibid.*, II, 1, 29, 3, col. 51, 70, 73, *munus*, *usum in munere.* *Ibid.*, II, 1, col. 51. Ce silence, remarque Beck, ne doit pas nous impressionner. *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903, p. 253. Dieu est avant tout un être personnel, tandis que le Saint-Esprit est l'être du Père, de la nature du Père, *res naturæ*, sa propriété, quelque chose qui appartient à Dieu. Le saint docteur explique lui-même la différence entre la nature et la chose de la nature : *Non idem est natura quod naturæ res, sicut non idem est homo, et quod hominis est.* *Ibid.*, VIII, 22,

col. 252, 253. Le Père est la nature *principielle*, la source primordiale; le Saint-Esprit est la nature communiquée, c'est-à-dire l'être qui appartient à Dieu le Père comme à sa source. On pourra ergoter sur les dénominations employées par saint Hilaire, mais on est forcé de reconnaître qu'elles n'impliquent pas la négation de la divinité du Saint-Esprit. L'emploi du mot *usus* par saint Hilaire a été, en effet, justifié par saint Augustin : *Est autem ineffabilis quidam complexus Patris et imaginis qui non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo* (Hilaire) *appellata est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus non genitus, sed genitoris genitique suavitas. De Trinitate*, VI, 11, *P. L.*, t. XLII, col. 932. Un autre texte de saint Hilaire paraît de prime abord révoquer en doute la consubstantialité divine du Saint-Esprit : *Connominato Spiritu, id est, Paracleto, consonantiæ potius quam essentiæ per similitudinem substantiæ prædicare convenit unitatem. De synodis*, 53, col. 505. Mais saint Bonaventure met en relief la vraie signification du mot *consonantia*, tel qu'il a été entendu par saint Hilaire : *Sicut per Patris et Filii nomen innuitur unitas naturæ, quia Filius est connaturalis Patri, ita per Spiritum Sanctum qui est amor, datur intelligi unitas consonantiæ. Et ideo verbum non habet calumniam, et propter hoc ipsum dixerunt; et hoc vult dicere Hilarius, cum dicit, quod potius consonantiæ quam essentiæ; non quia utrumque non sit verum, sed quia hoc est expressius, et minorem habet calumniam. In IV Sent.*, l. I, dist. XXXI, part. II, dub. VIII, *Opera omnia*, Quaracchi, 1883, t. I, p. 552. C'est donc à tort qu'Érasme a accusé saint Hilaire d'avoir hésité dans l'affirmation de la divinité du Saint-Esprit. Voir *Præfat. in libros de Trinitate*, 14, 18, *P. L.*, t. X, col. 15-17.

2. Par la précision des termes, l'abondance des textes scripturaires, la richesse des témoignages, la doctrine de saint Ambroise sur la divinité du Saint-Esprit écarte le moindre soupçon contre son orthodoxie. Elle est puisée directement aux sources grecques. On connaît le trait caustique de saint Jérôme dans la préface à la version latine du traité du Saint-Esprit par Didyme : *Malui alieni operis interpres existere, quam informis cornicula alienis me coloribus adornare. P. L.*, t. XXXIX, col. 1032. La *corneille informe* de saint Jérôme, au dire de Rufin, serait saint Ambroise. *Apologia in Hieronymum*, II, 25, *P. L.*, t. XXI, col. 604; Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 20. Nous ne garantissons pas l'authenticité de l'insinuation de Rufin. Mais s'il est vrai qu'Ambroise a exploité les œuvres de Didyme, il n'en est pas moins vrai qu'il ne mérite pas l'épithète malveillante de saint Jérôme. Il s'est inspiré des autres Pères grecs, Basile, Athanase, Grégoire de Nysse, autant que de Didyme; il leur a emprunté bien souvent des arguments péremptoires pour prouver la divinité du Saint-Esprit, mais il n'est pas un plagiaire. Il conviendrait plutôt de le comparer à l'abeille qui recueille le suc des fleurs les plus parfumées pour en former un miel exquis. Certainement, saint Ambroise a profité, en bon théologien, des recherches et des travaux de ses devanciers, mais son étude de la théologie trinitaire grecque n'a pas été superficielle. Il leur a pris ce qui était le plus utile à son but, et il l'a exposé et élaboré d'une manière tout à fait personnelle et dans un style clair et limpide. Son *Traité du Saint-Esprit* mérite bien les éloges que lui décerne saint Augustin : *Sanctus Ambrosius cum agat rem magnam de Spiritu Sancto, ut eum Patri et Filio demonstret æqualem, submisso tamen dicendi genere utitur; quoniam res suscepta non ornamenta verborum, aut ad flectendos animos commotionis affectum, sed rerum documenta desiderat. De doctrina christiana*, IV, 46, *P. L.*, t. XXXIV, col. 111.

La doctrine de saint Ambroise sur le Saint-Esprit est résumée dans ce passage du *De Spiritu Sancto : Habet consortium regni cum Patre et Filio etiam Spiritus Sanctus, qui unius naturæ, unius dominationis, unius etiam potestatis est*, III, 20, 158, *P. L.*, t. XVI, col. 847. Cette consubstantialité divine du Saint-Esprit, saint Ambroise la démontre contre les ariens. *Ibid.*, III, 170, col. 850. La Trinité, dit-il, ne peut pas se concevoir sans une triple sagesse, c'est-à-dire sans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. *In Luc.*, prolog., 5, *P. L.*, t. XV, col. 1610. L'être divin est simple. Il n'y a donc en Dieu qu'une seule substance divine, la substance de la sainte Trinité. Cette substance est exempte de toute composition et de tout mélange créé. *De Abraham*, II, *P. L.*, t. XIV, col. 58.

On lit dans les Actes des apôtres, X, 38, que Dieu a oint de l'Esprit-Saint Jésus de Nazareth. Le nom du Saint-Esprit est donc mentionné avec ceux de Dieu et du Christ. *De Spiritu Sancto*, I, 3, 44, col. 743. Le Saint-Esprit rend témoignage au Christ. Joa., XV, 26. Il connaît donc tout ce qui est au Fils, et sa science est égale à la science du Père. *Ibid.*, I, 3, 48, col. 744. Il n'y aura pas de pardon pour celui qui aura blasphémé contre l'Esprit-Saint. Luc., XII, 10. Si le blasphème contre le Saint-Esprit est si grave, *quomodo inter creaturas audet quisquam Spiritum computare? Ibid.*, I, 3, 53, col. 746. Dieu répand son Esprit sur toute chair. Cette effusion du Saint-Esprit, qui jette des torrents de lumière dans les cœurs, n'est-elle pas une preuve que le Saint-Esprit n'est pas une substance créée? *Ibid.*, I, 8, 92, col. 756. Le Saint-Esprit est de Dieu le Père. C'est pour cela qu'il possède la science de Dieu. Or, ce qui est de Dieu est Dieu lui-même. Donc le Saint-Esprit est Dieu. *In Epist. ad Rom.*, XI, *P. L.*, t. XVII, col. 163.

La divinité du Saint-Esprit est confirmée aussi par le fait qu'il a les mêmes noms et les mêmes opérations que le Père et le Fils. L'Esprit-Saint, que le Père envoie, vient au nom du Fils. Joa., XIV, 26. Celui donc qui vient au nom du Fils vient aussi au nom du Père, parce que le Père et le Fils n'ont qu'un seul nom. Il s'ensuit que le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit est un seul, parce qu'il n'y a pas sous le ciel un autre nom, qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés, Act., IV, 12. *De Spiritu Sancto*, I, 13, 134, col. 766. De même, toute opération divine attribuée au Père, au Fils et au Saint-Esprit, se rapporte non seulement au Saint-Esprit, mais aussi au Père et au Fils; non seulement au Père, mais aussi au Fils et au Saint-Esprit. *Ibid.*, I, 3, 40, col. 742. *Idem est Deus qui operatur omnia in omnibus; ut scias quia non est discretio operationis inter Deum Patrem et Spiritum Sanctum, quando ea quæ operatur Spiritus, operatur et Pater Deus. Ibid.*, II, 12, 139, col. 804. L'Esprit est le doigt de Dieu. Luc., XI, 20. Rien de plus explicite que cette dénomination pour signifier l'unité de la divinité et de l'opération, unité, *quæ secundum divinitatem est Patris et Filii et Spiritus Sancti. Ibid.*, II, 3, 12, col. 812; *Expositio in Luc.*, VIII, 93, *P. L.*, t. XV, col. 1811.

La nature des opérations du Saint-Esprit est telle qu'elle surpasse toute puissance humaine et créée. Le Saint-Esprit remet les péchés: or, cette prérogative n'appartient qu'à Dieu. *De Spiritu Sancto*, I, 10, 12, col. 760, 761. Les péchés sont remis au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit : *Isti* (*homines*) *rogant, divinitas donat. Ibid.*, III, 18, 137, col. 843. Le Saint-Esprit sanctifie les anges, les hommes; *non habet igitur consortium creaturæ. Ibid.*, I, 7, 83, col. 753. Il sanctifie au même titre que le Père et le Fils. *Ibid.*, III, 25, col. 815. Le Père est saint, le Fils est saint, le Saint-Esprit est saint. Mais nous n'avons pas trois saints,

parce que nous croyons en un seul Dieu saint. *Ibid.*, II, 16, 109, col. 836. Le Saint-Esprit nous parle et nous vivifie comme le Père et le Fils. Or l'acte de vivifier est un acte divin, et dans cet acte, il y a l'unité des trois personnes divines. *Ibid.*, II, 12, 130; 4, 29, 31, col. 802, 780. Le Saint-Esprit est l'auteur de la régénération spirituelle, *ibid.*, II, 7, 66, col. 788, et de la grâce, *et ubi gratia est, ibi species divinitatis apparet. Ibid.*, I, 14, 148, col. 768. Le Saint-Esprit nous octroie la vie éternelle. *Ibid.*, II, 3, 27, col. 779. Il habite en nous comme dans un temple, c'est-à-dire qu'il y habite comme Dieu, et avec lui le Père et le Fils, *per naturæ ejusdem unitatem. Ibid.*, III, 12, 91, 92, col. 831, 832; *In Epist. I ad Cor.*, I, 3, *P. L.*, t. XVII, col. 211. Le Saint-Esprit donc, par rapport au Père et au Fils, est d'une seule substance, d'une seule et même clarté et gloire. *Ibid.*, I, 16, 160, col. 771. Il est inséparable du Père et du Fils. Saint Ambroise revient souvent sur cette pensée : *Spiritus Sanctus non separatur a Patre, non separatur a Filio, ibid.*, I, 11, 120, col. 763; *Impossibile est a Patre Deo vel Filium vel Spiritum Sanctum separari, ibid.*, II, 7, 69, col. 789; *Manet cum Patre et Filio Spiritus Sanctus, ibid.*, III, 12, 92, col. 832; II, 8, 82, col. 792; *Patri et Filio et Spiritui Sancto est individua inseparabilisque communio. Ibid.*, III, 3, col. 812.

Le Saint-Esprit est, comme le Père et le Fils, la source de la bonté. *Ibid.*, I, 5, 69, col. 750. Il est bon, non parce qu'il acquiert la bonté, mais parce qu'il la donne. *Ibid.*, 74, col. 751. La sanctification appartient à titre égal aux trois personnes divines. *Ibid.*, II, 2, 25, col. 779.

Le Saint-Esprit est immense, infini. *Ibid.*, I, 7, 82, col. 753. Il remplit l'univers entier, comme il convient à la majesté de Dieu, *ibid.*, I, 7, 85, col. 654; il est éternel, *ibid.*, I, 8, 98, col. 757; il est la sagesse incréée, *ibid.*, 97, col. 757; son conseil est le conseil du Père et du Fils. *Ibid.*, II, 2, 20, col. 778. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit participent donc à la même nature et à la même science divine. *Ibid.*, II, 11, 125, col. 801. Le Saint-Esprit est créateur : *Non creatura Spiritus, sed creator; qui autem creator, non utique creatura. Ibid.*, II, 5, 41; III, 18, 140, col. 782, 843. Il nous rend participants de la nature divine, II Pet., I, 4, ce qui prouve qu'il ne faut pas le séparer du Père et du Fils. *Ibid.*, I, 6, 80, col. 752. Il n'y a pas de différence entre le Père et le Fils quant à la volonté. *Ibid.*, I, 7, 89, col. 755. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ont la même volonté, *ibid.*, II, 10, 101; 12, 142, col. 796, 805: *una Trinitatis voluntas est. Apologia prophetæ David*, XIV, 71, *P. L.*, t. XIV, col. 921. Il est adoré au même titre que le Père. *De Spiritu Sancto*, III, 11, 72, 81, col. 826, 829. Le Saint-Esprit n'est donc pas une créature : *Subter creatura omnis, super divinitas Patris et Filii et Spiritus Sancti. Illa servit, hæc regnat : illa subjacet, ista dominatur; illa opus, hæc auctor est operis : illa adorat omnes, hæc adoratur ab omnibus. Ibid.*, I, 3, 46, col. 744. Il serait impie de manquer de vénération au Père ou au Fils ou au Saint-Esprit, parce que la substance du Saint-Esprit ne diffère pas de celle du Père et du Fils, *Enarrat. in ps.* LXI, 8, *P. L.*, t. XIV, col. 1227; parce que, sans le Saint-Esprit, nous ne serions pas même chrétiens. Le baptême, en effet, ne serait pas valide sans la mention du Saint-Esprit : *Plenum est baptisma, si Patrem et Filium Spiritumque Sanctum fatearis. Si unum neges, totum subrues. Ibid.*, I, 3, 42; 13, 132, col. 743, 765. La doctrine catholique de la Trinité évite donc à la fois la confusion sabellienne et la division arienne. *Ibid.*, 11, 12, 142, col. 805.

Mais le Saint-Esprit, tout en étant Dieu, ne cesse pas d'être une personne distincte. Il est joint, *copulatus*, au Père et au Fils, mais il est unique comme Esprit. *Ibid.*, I, 4, 55, col. 747. Saint Ambroise affirme de la manière la plus explicite que le Saint-Esprit ne doit pas se confondre avec le Père et le Fils : *Non confusus cum Patre et Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus et a Filio. Ibid.*, I, 9, 106, col. 759. Il est distinct parce que, d'après l'Écriture, il y a distinction entre le Christ Paraclet et le Saint-Esprit Paraclet. *Ibid.*, I, 13, 137, col. 766. La foi catholique croit à un seul Dieu, à un seul Seigneur et à un seul Saint-Esprit. *Ibid.*, II, 15, 107, col. 835.

Cette riche moisson de textes montre donc avec quelle clarté le saint docteur a joint son témoignage à la tradition chrétienne touchant le Saint-Esprit. Grâce à lui, la théologie latine du Saint-Esprit a gagné une plus grande précision de termes et un caractère plus synthétique.

3. Saint Jérôme n'a publié, sur la théologie du Saint-Esprit, aucune étude personnelle. Turmel, *Sain Jérôme*, Paris, p. 161. La meilleure preuve qu'il a laissée de l'orthodoxie de son enseignement est la version latine du *Traité du Saint-Esprit* par Didyme l'Aveugle. « Celui qui le lira, dit-il, reconnaîtra les larcins des latins, et méprisera les ruisseaux, lorsqu'il aura commencé de puiser aux sources. » *P. L.*, t. XXXIV, col. 1033.

On peut tout de même glaner dans ses lettres et ses écrits exégétiques plusieurs textes, qui montrent combien le saint docteur a été fidèle à suivre les traces de Didyme. Quelques passages scripturaires touchant la divinité du Saint-Esprit ont été réunis par lui dans le *Commentaire sur Isaïe*, XVI, 57, *P. L.*, t. XXXIV, col. 579. Saint Jérôme prouve la divinité du Saint-Esprit par ce fait, que l'Écriture lui attribue ce qui est attribué au Père et au Fils. *In Epist. ad Eph.*, II, 3, *P. L.*, t. XXVI, col. 521. Si le Saint-Esprit crée et vivifie, il est Dieu. A propos du texte de la Genèse, I, 2 : « L'Esprit de Dieu se mouvait sur les eaux, » il écrit : *Hoc dicitur de Spiritu Sancto qui et ipse vivificator omnium a principio dicitur. Si autem vivificator, consequenter et conditor. Quod si conditor, et Deus. Liber hebraicarum quæstionum in Genesim*, t. XXIII, col. 987, 988. Le Saint-Esprit est de la même nature que le Père et le Fils, *In Is.*, XVII, 63, *P. L.*, t. XXIV, col. 640, parce qu'il contient tout, *Epist.*, XCVIII, 13, *P. L.*, t. XXII, col. 801, 802; parce qu'il remet les péchés, et qu'il est associé au Père et au Fils dans le baptême. *Dialogus contra luciferianos*, 6, *P. L.*, t. XXIII, col. 169. Les ariens donc et les semiariens, qui nient la divinité du Saint-Esprit, corrompent la vraie doctrine de l'Église. *Contra Johannem Hierosolymitanum*, 17, *P. L.*, t. XXIII, col. 385. Le Saint-Esprit est en Dieu comme personne divine. L'Évangile déclare explicitement qu'il est distinct du Fils. Matth., XII, 32. *In Epist. ad Gal.*, II, 3, *P. L.*, t. XXVI, col. 399. Dans la Trinité, il y a la distinction des personnes et l'unité de substance : *Quæ quidem personæ, cum vocabulis personisque dissentiant, substantia naturaque sociata sunt. Ibid.*, II, 3, col. 400.

4. Il n'est presque pas besoin de recueillir les témoignages d'Augustin, pour mettre en pleine lumière sa croyance orthodoxe sur la divinité du Saint-Esprit. S'il y a un écrivain qui mérite par excellence la dénomination de docteur de la Trinité, c'est sans conteste Augustin. « En lui se résume et sur lui se ferme l'antiquité chrétienne latine, dont la pensée a trouvé dans son œuvre son expression la plus précise; mais avec lui aussi commence à poindre la théologie du moyen âge, qu'il a préparée et dont les germes existent déjà dans ses écrits. » Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 335.

Les textes qui montrent chez Augustin la consubstantialité divine du Saint-Esprit ont été recueillis en grande partie par Gangauf, *Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsbourg, 1865, p. 390-428. Leur autorité est décisive pour le

sujet qui nous occupe, parce que, malgré l'originalité et le caractère personnel de sa spéculation théologique, saint Augustin remonte toujours aux sources les plus pures de la foi et de la tradition catholique. Il demeure fidèle à sa maxime : *Qui credit, accedit; qui negat, recedit. In Joa.*, tr. XLVIII, 3, *P. L.*, t. XXXV, col. 1741. La divinité du Saint-Esprit, il la défend contre les objections des sadducéens, d'Arius, d'Eunomius, de Macédonius, qui l'appellent créature; contre les photiniens, qui attribuent seulement au Père une personnalité divine; contre les manichéens, les cataphrygiens et les donatistes. *Serm.*, LXXI, III, 5, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 447; *Epist.*, CLXXXIV *bis*, 11, 48, t. XXXIII, col. 814; *In Epist. ad Rom.*, 15, t. XXXV, col. 2099; *De hæresibus*, 26, t. XLII, col. 30.

Il attaque d'abord les ariens sur le terrain doctrinal. Il en appelle au témoignage de ses devanciers, qui ont traité avec ampleur la théologie du Saint-Esprit, et il recueille les pièces qui s'y rapportent, pièces qui établissent énergiquement la divinité du Saint-Esprit. *De Trinitate*, I, 7, 13, *P. L.*, t. XLII, col. 827. Aux négations de l'hérésie, il oppose la magnifique confession de foi de l'Église catholique : *Est utique in Trinitate Spiritus Sanctus, quem Patri et Filio consubstantialem et cœternum fides catholica confitetur. In Joa.*, tr. LXXIV, 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 1826. *Discamus intelligere unitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti : ut quod de unc solo Deo dictum fuerit, non continuo prohibeamur de Filio, vel de Spiritu Sancto intelligere : quia Pater quidem non est Filius, et Filius non est Pater, et Spiritus utriusque non est Pater aut Filius et Spiritus Sanctus, unus solus et verus est Dominus Deus. Epist.*, CCXXXVIII, 3, 20, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1046.

Saint Augustin détermine et précise le sens du mot esprit dans l'Écriture et dans le langage philosophique. *De diversis quæstionibus ad Simplicianum*, II, 5, *P. L.*, t. XL, col. 132-134; *De anima et ejus origine*, I, 14, 18-23, t. XLIV, col. 484-487. Il réunit quelques textes scripturaires sur la divinité du Saint-Esprit. *Quæstiones in Heptateuchum.* Il croit inutile d'en donner un plus grand nombre, parce que toute l'Écriture *clamat Spiritum Sanctum esse Deum, De Trinitate*, VII, 2, 6, t. XLII, col. 938, 939, et il réfute vigoureusement les objections scripturaires des ariens. *Contra sermonem arianorum*, 21-23, t. XLII, col. 698-703.

L'argumentation de saint Augustin repose tout particulièrement sur l'inséparabilité des trois personnes divines dans leur vie immanente et dans leurs opérations *ad extra.* On ne peut nommer le Père et le Fils, sans que la pensée se reporte au Saint-Esprit. *In Joa.*, tr. IX, 7, t. XXXV, col. 1461. L'opération de la Trinité est indivisible. *Serm.*, LXXI, 16, 26, t. XXXVIII, col. 459. Le Saint-Esprit est à la fois l'Esprit du Père et du Fils, consubstantiel et coéternel à tous deux, *De civitate Dei*, XI, 24, *P. L.*, t. XLI, col. 337; il est la sainteté substantielle et consubstantielle du Père et du Fils. *Ibid.*, col. 338. L'unité divine est inséparable dans les trois personnes de la Trinité : *in tribus inseparabilis unitas. Ibid.*, col. 337. Les trois personnes sont un seul Dieu, un seul tout-puissant. *Collatio cum Maximino*, 11, *P. L.*, t. XLII, col. 714. Le Saint-Esprit ne peut se séparer du Père et du Fils. *De Trinitate*, I, 8, 18, t. XLII, col. 832. Tout ce qu'a le Père, le Fils et le Saint-Esprit le possèdent au même degré. Le Saint-Esprit ne diffère pas du Père et du Fils quant à la noblesse et à la majesté. *Ibid.*, II, 4, 6, col. 848. Cette inséparabilité prouve que le Saint-Esprit est absolument égal au Père et au Fils, *ibid.*, VI, 5, 7, col. 927, 928; qu'il est commun au Père et au Fils, et que cette communauté est consubstantielle et éternelle. *Ibid.*, col. 928. Le Père seul est aussi grand que le Fils seul ou le Saint-Esprit seul; le Fils et le Saint-Esprit sont aussi grands que le Père seul. *Ibid.*, VI, 7, 9, 10, col. 922, 930.

La divinité du Saint-Esprit paraît aussi évidente par les attributs divins que la sainte Écriture lui donne. Le Saint-Esprit est immuable, parce que sa nature est divine. *De moribus Ecclesiæ catholicæ*, I, 13, 23, *P. L.*, t. XXXII, col. 1321. Il est un esprit créateur qui façonne l'univers selon le plan divin. *De Genesi ad litteram*, IV, 15, *P. L.*, t. XXXIV, col. 226; *Contra Maximinum*, II, 17, 2, t. XLII, col. 783. Sa puissance créatrice est attestée par l'Écriture, qui l'appelle *le doigt de Dieu. De catechizandis rudibus*, XX, 35, *P. L.*, t. XL, col. 335, 336; *Conf.*, XIII, 9, t. XXXII, col. 848; *De octo Dulcitii quæstionibus*, IV, 2, 3, t. XL, col. 166, 167. Il est l'auteur de la sanctification. C'est pour cela qu'il s'appelle Esprit-Saint. *Serm.*, VIII, 13, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 72. Il nous transforme en temples de Dieu, et il ne saurait réaliser cette transformation s'il n'était pas Dieu lui-même. *Epist.*, IV, 4, 21, t. XXXIII, col. 1046; *Collatio cum Maximino*, 14, t. XLII, col. 722; *Contra Maximinum*, 11, col. 752. Il remet les péchés en vertu de cette puissance sanctificatrice qui lui est commune avec le Père et le Fils. *Serm.*, LXXI, 15, 25, t. XXXVIII, col. 458. L'Écriture et la foi traditionnelle de l'Église présentent donc le Saint-Esprit comme le complément nécessaire de la Trinité. *Enchiridion*, LVI, 15, t. XL, col. 258. Il s'ensuit que les trois personnes sont un seul Dieu : *Hæc tria unus Deus. Sermo ad catechumenos*, VI, 7, t. XL, col. 684. *Trinitas unus Deus est. Contra Maximinum*, II, 23, 2, t. XLII, col. 798; *De Trinitate*, VII, 2, 6, *ibid.*, col. 939.

La personnalité divine du Saint-Esprit est reconnue par Augustin comme un dogme de la foi catholique : *Fides nostra et catholica Ecclesia prædicat... Trinitatem quamvis servata singularum proprietate et substantia personarum, tamen non esse tres Deos, sed unum Deum. In Sancto Spiritu Patris Filiique communitas, in tribus æqualitas. Serm.*, LXXI, 12, 19, t. XXXVIII, col. 454. Il déclare ne pas savoir, vu l'incompréhensibilité du mystère, la raison intime pour laquelle on ne peut appeler Père ou Fils le Saint-Esprit. *De fide et symbolo*, IX, 19, t. XL, col. 191. « Nous croyons, dit-il, au Saint-Esprit qui procède du Père, sans être le Fils; qui reste sur le Fils, sans être le Père du Fils; qui reçoit du Fils sans être le Fils du Fils. Il est l'Esprit du Père et du Fils, l'Esprit-Saint, Dieu lui-même... Un seul Père Dieu, un seul Fils Dieu, un seul Esprit Dieu. Et cependant le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois Dieux, mais un seul Dieu. Il ne suit pas de cette unité divine que le Père soit le même que le Fils, que le Fils soit le même que le Père, ou que le Saint-Esprit soit le même que le Père et le Fils. Le Père est le Père du Fils, le Fils est le Fils du Père, et le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils. Chacune des trois personnes est Dieu, et la Trinité elle-même, un seul Dieu. » *Serm.*, CCXIV, 10, t. XXXVIII, col. 1071. Toute personne divine est Dieu tout-puissant; mais les trois personnes ne sont pas trois Dieux. *De civitate Dei*, XI, 24, t. XLI, col. 337. Nous adorons la Trinité parce que le Père n'est pas Fils, le Fils n'est pas Père; le Saint-Esprit n'est ni Père, ni Fils. *Collatio cum Maximino*, 11, t. XLII, col. 744. *Crede istos tres, et in suis singulis personis tres esse, et tamen simul non tres Dominos Deos, sed unum Dominum Deum esse. Ibid.*, 26, col. 742. Voilà la formule qui résume toute la théologie trinitaire de saint Augustin. Ceux qui la rejettent n'ont pas le Saint-Esprit et, partant, restent hors de l'Église qui croit au Saint-Esprit. *Epist.*, CLXXXIV, 11, 50, t. XXXIII, col. 815. Ils se rangent du côté des hérétiques et des schismatiques. *Serm.*, LXXI, 19, 32, t. XXXVIII, col. 462, 463.

Conclusion. — Nous avons suivi pas à pas la tradition chrétienne des quatre premiers siècles du christianisme. A côté des affirmations nettes et précises de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit, nous avons constaté aussi les tâtonnements, les imprécisions de langage, les essais timides des Pères et des écrivains qui travaillaient à expliquer la vie divine et le caractère personnel du Saint-Esprit. Mais ces lacunes, qui sont inévitables dans le travail de la pensée humaine, n'enlèvent rien à l'énonciation simple et authentique du dogme de la consubstantialité et de la personnalité divines du Saint-Esprit, dogme qui a été transmis par le canal de la tradition. Cette tradition a été constante, ininterrompue du Ier au IVe siècle. Il n'est pas nécessaire de consulter les témoins qui sont venus dans les âges suivants. Au IVe siècle, la tradition chrétienne a trouvé les formules et les termes qui expriment sa croyance, et la théologie trinitaire a atteint son plein épanouissement. Avec Athanase en Orient et Augustin en Occident, elle est à même de résister à tous les assauts; elle a des armes pour abattre toutes les hérésies, des lumières pour dissiper toutes les ténèbres d'erreur, des réponses pour résoudre toutes les objections. Les pneumatomaques perdent du terrain. L'éloquence, la logique, l'érudition scripturaire des Pères leur ferme la bouche, et lorsque le concile de Constantinople, en 381, les aura anathématisés, la tradition catholique n'aura plus rien à redouter. Les Pères du IVe siècle l'avaient mise en pleine lumière. Ils avaient exprimé la théologie du Saint-Esprit en des formules précises, et ces formules, ratifiées par les conciles, commentées par les théologiens, rappelleront de tout temps aux fidèles qu'on cesse d'être chrétien si on n'adore pas le Saint-Esprit comme Dieu et comme troisième personne distincte du Père et du Fils.

La doctrine des Pères de l'Église sur le Saint-Esprit a été exposée avec beaucoup d'érudition théologique par le P. Petau, *De Trinitate*, préface, l. I, III, IV, *Dogmata theologica*, t. II, p. 253-278, 501-685; t. III, p. 1-168; le P. Thomassin, *Tractatus de Trinitate*, *Dogmata theologica*, t. V, p. 288-628; le cardinal Franzelin, *De Deo trino*, p. 106-186; le P. de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, t. III; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1885, t. IV, p. 250-309; Scheeben, *La dogmatique*, trad. franç., Paris, 1880, t. II, p. 554-579; Nösgen, *Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste*, Gutersloh, 1899, p. 4-95.

Des données générales sur la théologie trinitaire, et, par conséquent, sur le Saint-Esprit, sont contenues dans les ouvrages suivants : Ziegler, *Geschichtsentwickelung des Dogma vom heiligen Geiste*, Gœttingue, 1791; Baur, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Tubingue, 1841; Meyer, *Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung*, Hambourg, 1844; Dorner, *Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, in den ersten vier Jahrhunderten*, Stuttgart, 1845; Hilgenfeld, *Die apostolischen Väter : Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihren Namen erhaltenen Schriften*, Halle, 1853; Stöckl, *Die Lehre der vornicänischen Kirchenväter von der göttlichen Trinität*, Eichstädt, 1861; Snegirev, *Utchenie o ïitzie Iisusa Khristovv trekh pervykh viekakh khristianstva* (*La doctrine sur la personne de Jésus-Christ pendant les trois premiers siècles du christianisme*), Kazan, 1871; Donaldson, *The apostolical Fathers : a critical account of their genuine writings and of their doctrines*, Londres, 1874; Sprinzl, *Die Theologie der apostolischen Väter*, Vienne, 1880; Duchesne, *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, Amiens, 1883; Seitz, *Die Apologie des Christentums bei den Griechen des* IV *und* V *Jahrhunderts*, Wurzbourg, 1895; Weinel, *Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*, Fribourg, 1899; Schermann, *Die Gottheit des hl. Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts*, Fribourg, 1901; Völter, *Die apostolischen Väter neu untersucht*, Leyde, 1904.

Des données plus spéciales se rencontrent dans les ouvrages suivants : 1° *Pères apostoliques.* — Courtois, *L'Épître de Clément de Rome*, Montauban, 1894; Gregg, *St. Clément, bishop of Rome*, Londres, 1899; Heurtier, *Le dogme de la Trinité dans l'Épître de saint Clément de Rome et le Pasteur d'Hermas*, Lyon, 1900; Dorsch, *Die Gottheit Jesu Christi bei Clemens von Rom*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1902, t. XXVI, p. 701-728; Groot, *De leer van den h. Clemens Romanus over der Alterheiligste Drievuldigheid en de verlossing*, *Studien*, 1905, t. LXV, p. 259-262, 329-352; Montagne, *La doctrine de saint Clément de Rome sur la personne et l'œuvre du Christ*, dans la *Revue thomiste*, 1906, t. XIV, p. 145-166; Priselkov, *Obozrienie poslanii Sv. Klimenta k. korinthianam* (*Aperçu sur la lettre de saint Clément aux Corinthiens*), Saint-Pétersbourg, 1888, p. 120-128; Zahn, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873; Dreher, *Sancti Ignatii episcopi Antiocheni de Christo Deo doctrina*, Sigmaringen, 1877; Nirschl, *Die Theologie des hl. Ignatius aus seinen Briefen dargestellt*, Mayence, 1880; Von der Goltz, *Ignatius von Antiochien, als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894; Bruston, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris, 1897; A. D., *Podlinnost poslanii, sv. Ignatiia Bogonostza i ulchenie ego o litzie Iisusa Khrista* (*L'authenticité des épîtres de saint Ignace et sa doctrine sur la personne de Jésus-Christ*), dans *Lectures de la société des amateurs du progrès spirituel*, 1873, t. I, p. 753-775; Kikûm, *Glaubenslehre und Orthodoxie des Pastor Hermæ*, Clèves, 1863; Lipsius, *Der Hirte des Hermas und der Montanismus in Rom*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1865, t. VIII, p. 266-308; 1866, t. IX, p. 27-81, 182-218; Rambouillet, *L'orthodoxie du livre du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1880; Link, *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas*, Marbourg, 1886; Ribagnac, *La christologie du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1887; Scherer, *Zur Christologie des Hermas*, dans *Der Katholik*, 1905, t. XXXII, p. 321-331; Adam, *Die Lehre von dem hl. Geiste bei Hermas und Tertullian*, dans *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1906, t. LXXXVIII, p. 36-61; Gusev, *Sv. Hermas i egv kniga Pastyr* (*Saint Hermas et son livre le Pasteur*), *Pravoslavnyi Sobésiednik*, 1896, t. I, p. 76-142; Braunsberger, *Der Apostel Barnabas, sein Leben und der ihm beigelegte Briefe*, Mayence, 1876; *L'épître de Barnabé*, Louvain, 1900; Taylor, *An essay on the theology of the Didache*, Cambridge, 1889; Jacquier, *La doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Paris, 1891; Biesenthal, *Die urchristliche Kirche in Lehre und Leben nach der* Διδαχὴ τῶν δώδεκα Ἀποστόλων, Insterburg, 1893.

2° *Apologistes.* — Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischer Darstellung*, Mayence, 1890; Zahn, *Die apologetischen Grundgedanken in der Litteratur der ersten drei Jahrhunderte systematisch dargestellt*, Wurzbourg, 1890; Duncker, *Die Logoslehre Justins des Märtyrers*, Gœttingue, 1848; Waubert de Puiseau, *Die Christologie van Justinus Martyr*, Leyde, 1864; Weizsäcker, *Die Theologie des Märtyrers Justinus*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1867, t. XII, p. 60-119; Paul, *Ueber die Logoslehre bei Justinus Martyr*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1886, t. XII, p. 661-690; 1890, t. XVI, p. 550-578; 1891, t. XVII, p. 124-148; Cramer, *Wat leert Justinus aangaande het persoonlijk bestaan van den heiligen Geest*, dans *Theologische Studien*, 1893, p. 17-35; Leblanc, *Le logos de saint Justin*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1904, t. CXLVIII, p. 191-197; Logothétes, Ἡ Θεολογία τοῦ Ἀθηναγόρου, Leipzig, 1893; Pfättisch, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Märtyrers*, Paderborn, 1910; Barner, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit*, Leipzig, 1903; Karavanghéles, Ἡ περὶ Θεοῦ διδασκαλία Θεοφίλου τοῦ Ἀντιοχέως, Leipzig, 1891; Gross, *Die Gotteslehre des Theophilus von Antiochia*, Chemnitz, 1896; Clausen, *Die Theologie des Theophilus von Antiochien*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1902, t. XLV, p. 81-141, 195-213; Pommrich, *Des Apologeten Theophilus von Antiochia Gottes und Logoslehre dargestellt unter Berücksichtigung des Athenagoras von Athen*, Erlangen, 1904; Steuer, *Die Gottes und Logoslehre des Tatian mit ihren Beruhrungen in der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1893.

3° *Pères du* III*e et du* IV*e siècle.* — Duncker, *Des hl. Irenäus Christologie, im Zusammenhange mit dessen theologischen und anthropologischen Grundlehren dargestellt*, Gœttingue, 1843; Courdaveaux, *Saint Irénée*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, 1890, t. XXI, p. 149-175; Kunze, *Die Gotteslehre des Irenäus*, Leipzig, 1891; Gusev, *Dogmaticheskaia sistema sv. Ireneia Lionskogo s svazi s gnosti-*

cheskimi utcheniami II vieka (*Le système dogmatique de saint Irénée de Lyon dans ses relations avec les doctrines gnostiques du IIe siècle*), *Pravoslavny Sobésiednik*, 1874, t. II, p. 181-235; t. III, p. 3-55; Nikolsky, *Sv. Irinei Lionskii v borbie s gnostitzizmom* (*Saint Irénée de Lyon et sa lutte avec le gnosticisme*), *Khristianskoe Tchtenie*, 1880, t. I, p. 254-310; 1881, t. I, p. 53-101, 232-253, 509-538; A. Dufourcq, *Saint Irénée*, Paris, 1905; Læmmer, *Clementis Alexandrini de λόγῳ doctrina*, Leipzig, 1855; Gass, *De Dei indole et attributis Origenes quid docuerit inquiritur*, Breslau, 1838; Fischer, *Commentatio de Origenis theologia*, Halle, 1846; Harrer, *Die Trinitätslehre des Kirchenlehrers Origenes*, Ratisbonne, 1858; Schultz, *Die Christologie des Origenes*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, 1875, t. I, p. 193-247, 369-424; Eleonsky, *Utchenie Origena o bojestwie Syna bojia i Dukha Sv. i ob otnochenii ikh k Bogu Ottzu* (*La doctrine d'Origène sur la divinité du Fils de Dieu et du Saint-Esprit, et sur leurs relations avec Dieu le Père*), Saint-Pétersbourg, 1879; Bolotov, *Utchénie Origena o sv. Troitzie* (*La doctrine d'Origène sur la sainte Trinité*), Saint-Pétersbourg, 1880; F. Prat, *Origène, le théologien et l'exégète*, Paris, 1907, p. 29-67, 169-173; Döllinger, *Hippolytus und Kallistus*, Ratisbonne, 1853, p. 338-358; Sjöhlm, *Hippolytus och modalismen*, Lund, 1899; Dräseke, *Noetos und Noetianer in des Hippolytos Refutatio*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1903, t. XLVI, p. 213-232; Ryssel, *Gregorius Thaumaturgus : sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880; Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien*, Fribourg, 1867; Vinogradov, *Bogoslovskaia dieiatelnost sv. Dionisiia Aleksandriiskago* (*L'œuvre théologique de Denys d'Alexandrie*), *Khristianskoe Tchtenie*, 1884, t. I, p. 8-54; Drujinine, *Jizn i trudy sv. Dionisiia Velikago, episkopa Aleksandriiskago* (*La vie et les écrits de saint Denys le Grand, évêque d'Alexandrie*), Kazan, 1890; Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Fribourg, 1864, p. 142-275, 432-453; Stier, *Die Gottes und Logos-Lehre Tertullians*, Gœttingue, 1899; Macholz, *Spuren trinitarischer Denkweise im Abendlande seit Tertullian*, Iéna, 1902; Warfield, *Tertullian and the beginnings of the doctrine of the Trinity*, dans *The princeton theological review*, 1906, t. IV, p. 1-36, 145-167; Popov, *Tertullian, ego teoriia khristianskago znaniia, i osnovnyia natchala ego bogosloviia* (*Tertullien, sa théorie de la connaissance chrétienne et les principes fondamentaux de sa théologie*), Kiev, 1880; Chternov, *Tertullian, presviter karthagenskii : otcherk utcheno-literaturnoi dieiatelnosti ego* (*Tertullien, prêtre de Carthage : essai sur son œuvre scientifique et littéraire*), Kursk, 1889; J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1905, p. 224 sq.; Goetz, *Das Christentum Cyprians*, Giessen, 1896; Overlach, *Die Theologie des Laktantius*, Schwerin, 1858; Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien, oder die kirchliche Dogmatik des vierten Jahrhunderts*, Brême, 1861; Vernet, *Essai sur la doctrine christologique d'Athanase le Grand*, Genève, 1879; Lauchert, *Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen*, Leipzig, 1895; Hoss, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Fribourg, 1899; Cavallera, *Saint Athanase*, Paris, 1908; Cyrille Lopatine, *Utchenie sv. Athanasiia Velikago o sviatoi Troitzie sravnitelno s utcheniem o tom je predmetie v tri pervye vieka* (*La doctrine de saint Athanase le Grand sur la sainte Trinité comparée avec la doctrine des trois premiers siècles sur le même sujet*), Kazan, 1894; Blagorazumov, *Sv. Athanasii Aleksandriisky : ego jizn, utcheno-literaturnaia i polemiko-dogmatitcheskaia dieiatelnost* (*Saint Athanase d'Alexandrie, sa vie, son œuvre scientifique et littéraire, polémique et dogmatique*), Kichinev, 1895; Marquardt, *S. Cyrilli Hierosolymitani de contentionibus et placitis arianorum sententia*, Braunsberg, 1881; Mader, *Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften*, Einsiedeln, 1891; Klose, *Basilius der Grosse nach seinem Leben und seiner Lehre*, Stralsund, 1835; Scholl, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Fribourg, 1881; Allard, *Saint Basile*, Paris, 1899; Spassky, *Komu prinadlejat tchetvertaia i piataia knigi sv. Basiliia velikago protiv Evnomiia* (*A qui appartiennent le quatrième et le cinquième livres de saint Basile le Grand contre Eunomius*), *Bogoslovskii Viestnik*, 1900, t. III, p. 79-106; Lebedev, *Sv. Vasilii Velikii : otcherk jizni i trudov ego* (*Saint Basile le Grand : essai sur sa vie et ses écrits*), Saint-Pétersbourg, 1902; Hergenröther, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem heiligen Gregor von Nazianz, dem Theologen*, Ratisbonne, 1850; Popescu, *Invățături sf. Grigore de Nazianz, despre Trinitate*, dans *Biserica ortodoxa româna*, 1904, p. 1145-1156; 1905, p. 893-899; Draeseke, *Neuplatonisches in der Gregorios von Nazianz Trinitätslehre*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, 1906, t. XV, p. 141-160; Vinogradov, *Dogmatitcheskoe utchenie sv. Grigoriia Bogoslova* (*La doctrine dogmatique de saint Grégoire le Théologien*), Kasan, 1877; Diekamp, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Munster, 1896; Nesmiélov, *Dogmatitcheskaia sistema sv. Grigoriia Nisskago* (*Le système dogmatique de saint Grégoire de Nysse*), Kasan-1887; Förster, *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule*, Gotha, 1889; Leipoldt, *Didymus der Blinde von Alexandrien*, Leipzig, 1905; Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910; Lamy, *Saint Éphrem*, dans *L'université catholique*, 1890, t. III, p. 321-349; t. IV, p. 161, 190; Eirainer, *Der hl. Ephräm der Syrer. Eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten, 1889; Schwen, *Afrahat, seine Person und sein Verständniss des Christentums*, Berlin, 1907; Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903; Orlov, *Trinitarnyia vozzrieniia sv. Ilariia Piktaviiskago* (*Les théories trinitaires de saint Hilaire de Poitiers*), Sergiev Posad, 1908; Pruner, *Die Theologie des hl. Ambrosius*, Eichstädt, 1862; Adamov, *Utchenie o Troitzie sv. Amvrosii Mediolanskago* (*La doctrine sur la Trinité de saint Ambroise de Milan*), *Bogoslovsky Viestnik*, 1910, t. II, p. 462-481; t. III, p. 266-281; J. Turmel, *Saint Jérôme*, Paris, 1906, p. 161 sq.; Dorner, *Augustinus. Sein theologisches System und seine religions-philosophische Anschauung*, Berlin, 1873; Gangauf, *Des hl. Augustinus spekulative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsbourg, 1865; Ostrooumov, *Analogii i ikh znatchenie pri vyiasnenii utcheniia o sv. Troitzie po sudu blaj. Avgustina* (*L'analogie et sa valeur dans l'éclaircissement du dogme de la sainte Trinité, d'après saint Augustin*), Kasan, 1904.

III. D'APRÈS LES CONCILES. — Les conciles n'ont rien innové au sujet de la croyance catholique au dogme trinitaire. Ils ont pris, pour ainsi dire, le matériel informe de cette croyance, l'ont élaboré avec l'assistance du Saint-Esprit, l'ont fixé dans des formules précises qui ne laissent pas d'échappatoires aux fausses conclusions des hérétiques. Ces formules, ces termes précis ne se trouvent pas, sans doute, dans la révélation écrite ou dans la tradition orale. Mais il ne faut pas blâmer la pensée chrétienne de s'être formé un langage qui a donné à la théologie un caractère scientifique. Les conciles, comme il a été dit au concile de Chalcédoine, n'ont pas eu le but de présenter un nouvel aliment à la piété chrétienne, mais de chercher des remèdes salutaires contre ceux qui ont innové dans le trésor des dogmes. Mansi, *Concil.*, t. VII, col. 456, 457. Il n'est donc pas étonnant de constater, dans les définitions de conciles, un progrès relativement à l'énonciation claire et explicite de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit. Ce progrès est intimement lié à la naissance et au développement des hérésies antitrinitaires, parce que, dit saint Grégoire le Grand, *sancta Ecclesia subtilius in sua semper eruditione instruitur, dum hæreticorum quæstionibus impugnatur. Epist.*, VIII, 2, *P. L.*, t. LXXVII, col. 906. Lorsque ces hérésies s'attaquaient à la personne du Verbe, les conciles ont travaillé au développement de la doctrine christologique. Mais, lorsque les eunomiens et les macédoniens tournèrent leurs armes contre la divinité du Saint-Esprit, la théologie du Saint-Esprit attira, nécessairement, l'attention des conciles. Le symbole de Nicée se borne à professer la simple croyance catholique au Saint-Esprit : Πιστεύομεν... εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα. Il ne fait que répéter la formule insérée dans l'ancienne profession de foi de l'Église romaine. Les Pères du concile ne voulurent pas adopter la formule plus étendue proposée par Eusèbe de Césarée : « Nous croyons que chacun des trois est et subsiste : le Père vraiment comme Père, le Fils vraiment comme Fils, le Saint-Esprit vraiment comme Saint-Esprit. » Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 437.

Il suffira de mentionner les anathèmes dont le

Ier concile de Sirmium (351-352) frappa les sabelliens et les photiniens. Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 859, 860. Ce concile, comme on sait, était composé de semi-ariens. Mais, en 362, saint Athanase réunit à Alexandrie un synode de 21 évêques. Ce synode eut à s'occuper du Saint-Esprit contre les ariens et les macédoniens, qui le rabaissaient au rang des créatures. Dans leur épître synodale, les membres de ce concile déclarent qu'il ne faut pas diviser la sainte Trinité, ni admettre rien de créé en elle. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 348. L'Esprit-Saint est de même substance et divinité que le Père et le Fils, et dans la Trinité, il n'y a absolument rien de créé, rien de plus puissant ou de moins puissant. Rufin, *H. E.*, I, 29, *P. L.*, t. XXI, col. 499. On doit détester ceux qui affublent le Saint-Esprit d'une nature créée. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 356. Le Saint-Esprit n'est pas étranger à la nature divine. *Ibid.*, col. 349; Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 965.

Le concile d'Illyrie, tenu en 375, exprima nettement sa foi à la consubstantialité divine de la sainte Trinité. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 385. Le Saint-Esprit est inséparable du Père et du Fils quant à la divinité : ceux qui rejettent sa divine consubstantialité, l'Église les frappe d'anathème. *Ibid.*, col. 385. Les ariens sont hérétiques, parce qu'ils nient que le Fils et le Saint-Esprit dérivent de la substance du Père. La même gloire doit être rendue au Père, au Fils et au Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 385.

Plusieurs conciles tenus à Rome, sous le pontificat de saint Damase (366-384), déterminent avec plus de précision la doctrine catholique sur le Saint-Esprit. Le Ier de ces conciles, tenu probablement en 369, proclama que le Père, le Fils et le Saint-Esprit participaient à la même substance divine. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 443; Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 980. Un autre concile tenu en 374, sur les instances des évêques orientaux, anathématisa les erreurs d'Apollinaire de Laodicée et d'Eustathe de Sébaste. Ses anathèmes frappent ceux qui rangent le Saint-Esprit au nombre des créatures; qui refusent d'admettre qu'il voit et connaît tout, qu'il a pris part à la création de l'univers, qu'il participe avec le Père et le Fils à la même divinité, puissance, majesté, gloire, domination, volonté, et au même royaume; qu'il doit être adoré par toute créature. On renonce au christianisme pour s'inscrire au nombre des Juifs si on croit à un Dieu unique de manière à supprimer la distinction des personnes divines. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 477; Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 981. Le concile établit en ces termes la foi catholique touchant le Saint-Esprit : *Hæc est salus christianorum ut credentes Trinitati, id est, Patri et Filio et Spiritui Sancto, in eam veram, solam, unam divinitatem, et potentiam, et substantiam ejusdem hæc sine dubio credamus.* Mansi, *Concil.*, t. III, col. 484. Le Saint-Esprit n'est pas un Dieu inengendré ou engendré; il n'a pas été fait ou créé; il est l'Esprit du Père et du Fils, coéternel au Père et au Fils. *Ibid.*, col. 484. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit constituent la Trinité sainte, la plénitude entière de la nature divine. Le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu. Ces trois sont un seul Dieu : une seule puissance en trois *formæ*. *Ibid.*, col. 485. La condamnation, prononcée par ce concile contre les pneumatomaques, fut renouvelée par un IIIe concile, tenu en 376. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 485; Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 984. Un IVe concile tenu en 380, prononça une série d'anathèmes contre les sabelliens, les ariens, les macédoniens, les photiniens, les marcelliens, les apollinaristes. Il proclama que le Saint-Esprit n'est pas une créature. Il a toujours subsisté avec le Père et le Fils; il est *vere ac proprie sicut et Filius de divina subsistentia.* Mansi, *Concil.*, t. III, col. 486, 487; Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 989.

Le concile d'Iconium, tenu en 376, déclare, dans sa lettre synodale, que le concile de Nicée n'a pas touché à la question du Saint-Esprit, mais qu'il a bien laissé voir ce qu'il en pensait. Ce que nous croyons du Père, nous devons le croire aussi du Fils et du Saint-Esprit. La nature de la Trinité est divine. Il n'y a pas en elle mélange de la nature créée. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 506. Les personnes divines sont réellement distinctes, mais leur nature n'est pas divisée. Si nous séparons le Saint-Esprit de la nature divine, nous le rabaissons au rang des créatures. Et dans ce cas, ne serait-il pas absurde de le mentionner dans la formule du baptême? Nous ne prêchons pas trois principes, dit le concile, ni trois dieux : nous ne prêchons pas trois natures différentes. Nous reconnaissons, sans doute, le Père comme cause efficiente de toutes les créatures, mais nous ne nions aucune des hypostases. *Ibid.*, col. 507. Dans nos prières liturgiques, nous rendons la même gloire au Père, au Fils et au Saint-Esprit. *Ibid.*, col. 507; Hefele, *op. cit.*, t. I, p. 983.

Dans la *Regula fidei*, attribuée au concile qui aurait été tenu à Tolède en 447, mais qui est l'œuvre privée de Pastor, évêque de Galice, voir Künstle, *Antipriscilliana*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 30-35, on établit nettement contre les priscillianistes la personnalité divine du Saint-Esprit. On y prononça l'anathème contre ceux qui croient que le Paraclet est identique au Père ou au Fils. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1002, 1161; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 485. La profession de foi attribuée au XIe concile de Tolède (675), mais qui, pour Künstle, serait une *Expositio fidei* d'un théologien espagnol du Ve siècle, *Antipriscilliana*, p. 74, déclare que le Saint-Esprit participe à la même substance, nature, majesté et puissance du Père et du Fils, Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 132; qu'il est envoyé par le Père et le Fils, mais qu'il ne leur est pas inférieur, *ibid.*, col. 133; qu'il y a trois personnes en Dieu, mais une seule nature commune à toutes les trois : qu'il y a un Père, un Fils et un Saint-Esprit, mais non trois Dieux : *Non enim ipse est Pater qui Filius; nec ipse Filius qui Pater; nec Spiritus Sanctus ipse, qui est vel Pater; vel Filius; cum tamen ipsum sit Pater quod Filius; ipsum Filius quod Pater; ipsum Pater et Filius quod Spiritus Sanctus, id est, natura unus Deus... Pater et Filius et Spiritus Sanctus substantia unum sunt : personas enim distinguimus, non deitatem separamus. Ibid.*, col. 134. Cette profession de foi a été renouvelée au concile de Tolède de 688, Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 11-12, et avec plus d'ampleur au concile de 693 : « Nous confessons la divinité et la toute-puissance du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Mais nous ne croyons pas en trois Dieux ou en trois tout-puissants. Appuyés sur la vérité inébranlable de la foi, nous croyons en un seul Dieu de même nature, essence, toute-puissance et majesté. » Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 65. Le Père n'a jamais été sans le Saint-Esprit, Il n'y a rien ni de plus grand, ni de plus petit dans la sainte Trinité. Le Père est parfait, le Fils est parfait, le Saint-Esprit est parfait. Le Père est immuable, le Fils est immuable, le Saint-Esprit est immuable. *Ibid.*, col. 65. Nous devons croire en un seul Dieu, en un seul Père inséparable du Fils et du Saint-Esprit. La volonté du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une et identique. Au point de vue des relations, le Père, qui a relation avec le Fils, n'est pas le Fils, et le Saint-Esprit n'est ni le Père ni le Fils. *Ibid.*, col. 67; Hefele, *op. cit.*, t. II, p. 582-586.

D'autres conciles du XIe et du XIIe siècle ont appuyé sur la divinité du Saint-Esprit contre les aberrations du nominalisme ou d'un trithéisme déguisé. Le concile de Soissons de 1092 condamnait les erreurs de Roscelin de Compiègne, qui réduisait l'essence divine

à une simple abstraction et considérait les trois personnes divines comme trois choses (*tres res*) distinctes. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Mayence, 1864, t. I, p. 138, 139; Hefele, *op. cit.*, t. V, p. 353-354. Le concile de Soissons de 1121 et le concile de Sens de 1140 condamnèrent Abélard, qui faisait du Saint-Esprit un simple attribut de la divinité, la bonté divine. Voir t. I, col. 44, 46; Stöckl, *op. cit.*, t. I, p. 235-239; Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, Fribourg, 1882, p. 156-157; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. V, p. 358-363; Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 265, 559-563. Le concile de Reims en 1148 proclama la divinité et la personnalité du Saint-Esprit contre Gilbert de la Porrée, pour lequel chacune des trois personnes en Dieu ne représentait pas la totalité absolue de l'essence divine : il fallait les trois ensemble pour avoir l'être divin. Stöckl, *op. cit.*, t. I, p. 285; Hefele, *op. cit.*, t. V, p. 519-525. *Cum de tribus personis loquimur*, dit le concile, *Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur. Et e converso cum de uno Deo, uno divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam divinam substantiam esse tres personas confitemur.* Mansi, *Concil.*, t. XXI, col. 713.

Le IV^e^ concile du Latran (XII^e^ œcuménique), tenu en 1215, condamna les théories trinitaires de l'abbé Joachim de Flore, qui, partant du principe : *Essentia genuit essentiam*, aboutissait au trithéisme. Stöckl, *loc. cit.*, p. 289; Schwane, *loc. cit.*, p. 161, 162. Avec une rigoureuse précision de termes, le concile affirme la consubstantialité divine du Saint-Esprit : *Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, æternus et immensus... Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus : tres quidem personæ, sed una essentia, substantia, seu natura simplex omnino.* Mansi, *Concil.*, t. XXII, col. 981, 982. La prolixe profession de foi de ce concile contient l'exposé le plus précis de la théologie du Saint-Esprit. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 428.

IV. D'APRÈS LES THÉOLOGIENS. — La preuve théologique de la divinité et de la personnalité du Saint-Esprit est intimement liée à la preuve théologique de la Trinité divine, et exige, au préalable, une étude sérieuse des processions et des relations divines. Nous ne pouvons donc que l'effleurer, et nous nous bornons aux remarques suivantes :

1° *La théologie naturelle ne donne aucune preuve, ni directe ni indirecte, ni immédiate ni médiate de la divinité et de la personnalité distincte du Saint-Esprit.* — Les théologiens qui se sont flattés de déduire la subsistance du Saint-Esprit en Dieu par des raisons nécessaires (*rationes necessariæ, probationes necessariæ*), cf. S. Anselme, *Monologium*, LXIV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 213, n'ont abouti qu'à mettre en pleine lumière l'impuissance radicale de la raison à démontrer le mystère de la Trinité. L'assertion d'Abélard, que par le νοῦς du monde Platon entendait le Saint-Esprit, est simplement fantaisiste. En effet, pour connaître la subsistance du Saint-Esprit en Dieu, nous devrions connaître les mystères de la vie intime de Dieu, nous devrions pénétrer l'essence divine, saisir l'infini dans sa réalité objective, mesurer l'immensité de Dieu avec notre intelligence créée. Cette hypothèse est absurde. La théologie naturelle enseigne que nous n'avons pas l'intuition immédiate de Dieu. Nous nous élevons à la connaissance naturelle de Dieu par les créatures. Mais les créatures révèlent Dieu en tant qu'il est le principe de l'ordre naturel; elles révèlent les attributs qui appartiennent à l'essence divine; elles révèlent Dieu en tant qu'il est créateur, immense, infini, tout-puissant. « Les hommes, dit saint Thomas, ne parviennent à la connaissance de Dieu que par la connaissance des créatures. Car les créatures conduisent à la connaissance de Dieu, comme l'effet conduit à la connaissance de la cause. Ce que la raison naturelle peut connaître de Dieu, c'est uniquement ce qui lui appartient nécessairement, comme au principe des êtres, comme au créateur. Mais la puissance créatrice est commune à toute la Trinité. Elle appartient à l'unité de l'essence divine, et non à la pluralité des personnes. La raison naturelle peut donc seulement connaître en Dieu ce qui a rapport à l'unité de nature, et non ce qui a rapport à la distinction des personnes. » *Sum. theol.*, I^a^, q. XXXII, a. 1. La raison ne nous montre donc pas Dieu comme principe de ses opérations *ad intra*. L'essence divine est impénétrable à nos regards. *Ibid.*, I^a^, q. XII, a. 4; Franzelin, *De Deo uno*, Rome, 1876, p. 181-182. Si donc nous ne pouvons avoir la connaissance naturelle de la vie intime de Dieu, si le mystère de la Trinité touche aux profondeurs les plus intimes de l'être divin, nous devons affirmer que la théologie naturelle, laissée à ses propres forces, ne peut pas prouver la subsistance du Saint-Esprit en Dieu. « Personne ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler. » Matth., XI, 27. La connaissance des personnes divines ne nous est donnée que par la révélation. Voir Ruiz, *Commentaria de Trinitate*, disp. XLI, sect. II, Lyon, 1625, p. 373. *De mysterio Trinitatis*, dit saint Jérôme, *recta confessio est ignoratio scientiæ. In Is.*, XVIII, *P. L.*, t. XXIV, col. 627. Les anges et les hommes, déclare saint Cyrille, ignorent le mystère de la Trinité. *Cat.*, VI, 6, *P. G.*, t. XXXIII, col. 548. La compréhension de la Trinité, d'après saint Basile, dépasse la portée de toute nature intelligente créée. *Adversus Eunomium*, I, 14, *P. G.*, t. XXIX, col. 544; Piccirelli, *De Deo uno et trino*, Naples, 1902, p. 1124-1139.

2° *Après que la révélation a révélé le mystère de la Trinité, la raison peut expliquer en quelque manière comment la subsistance personnelle du Saint-Esprit en Dieu est nécessaire.* — Elle peut l'expliquer uniquement par voie d'analogies et de comparaisons. « Le chrétien, dit saint Anselme, qui garde sans hésitation la foi, croyant ce qu'elle dit, l'aimant, la pratiquant, peut, avec humilité, chercher, la raison de ce qu'il croit. » *De fide Trinitatis*, 2, *P. L.*, t. CLVIII, col. 263.

« Pour construire une théorie de la Trinité, on est tenu de commencer par affirmer tout ce que l'Église enseigne. On doit, en outre, chercher dans la révélation même les données qui dirigent les concepts. Mais on reste libre de choisir parmi ces données ce qu'on veut admettre à la base de son œuvre, et d'adopter pour l'édifice telle forme de philosophie que l'on préférera. » De Régnon, *op. cit.*, t. II, p. 123.

3° *Le principe dont il faut procéder par voie d'analogie pour démontrer qu'il y a, au point de vue naturel, des raisons de convenance qui portent à admettre en Dieu le Saint-Esprit comme troisième terme consubstantiel de la Trinité, est le principe de la fécondité de la vie divine.* — La théologie naturelle prouve que Dieu est vivant. Celui qui donne la vie aux êtres créés ne peut manquer d'une perfection qui découle de lui comme de sa source. Dieu n'est pas seulement vivant. Il est la vie même. S'il est la vie, cette vie doit être féconde, agissante. Cette fécondité divine se révèle dans les êtres créés, dans l'univers visible. Mais ces témoignages visibles de la vie divine ne suffisent pas à la perfection infinie de Dieu. Nous ne pouvons concevoir la vie divine comme bornée aux seules opérations *ad extra*, de même que nous ne saurions concevoir notre vie humaine réduite à l'exercice, au mouvement de nos membres. Il y a dans l'homme, qui est l'image de Dieu, une vie intérieure, la vie de l'intelligence et de la volonté, et des opérations immanentes qui découlent de ces deux puissances.

Or, pourrions-nous ne pas admettre en Dieu cette vie intérieure qu'il a donnée à l'homme, ne pas admettre que l'essence divine est à la fois intelligence et volonté? Et si Dieu est intelligence et volonté, ne sommes-nous pas forcés d'admettre que cette intelligence et cette volonté, qui s'identifient avec l'unique essence divine, sont toujours en acte, c'est-à-dire ne passent jamais de la puissance à l'acte?

Si Dieu est intelligence, cette intelligence divine connaît non seulement ce qui est hors de la vie intime de Dieu, mais aussi ce qui est en Dieu de toute éternité, c'est-à-dire Dieu se connaît lui-même. Si Dieu est volonté, cette volonté n'aime pas seulement les créatures où brille un rayon de la bonté infinie, mais aussi la bonté infinie de l'être divin, c'est-à-dire Dieu s'aime lui-même. Nous sommes donc amenés à penser que l'essence divine, sous des relations différentes, est à la fois le principe de l'intellection divine et le terme de cette intellection; de même, elle est le principe de la volition divine et le terme de cette volition; nous pouvons donc conclure que toute l'évolution de la vie divine repose sur ces deux actes : *connaître* et *aimer*.

Les deux termes de l'intellection et de la volition divine ne diffèrent pas de l'essence divine. S'ils en différaient, Dieu ne serait plus l'être d'une simplicité absolue. Pour les produire, Dieu passerait de la puissance à l'acte, c'est-à-dire il ne serait plus l'acte très pur. « Aimer et comprendre en Dieu, dit saint Thomas, c'est Dieu lui-même. Dieu ne s'aime pas lui-même par quelque chose qui survient à son essence, mais selon son essence. Puisque donc il s'aime lui-même parce qu'il est en lui-même comme l'objet aimé dans celui qui aime, Dieu aimé n'est pas en Dieu aimant d'une manière accidentelle, comme les choses aimées sont en nous qui les aimons. Mais Dieu est en lui-même comme l'être aimé dans l'être aimant substantiellement. Le Saint-Esprit n'est donc pas un accident dans la nature divine : il subsiste dans l'essence divine comme le Père et le Fils. » *Compendium theologiæ*, XLVIII.

Mais la volonté ne peut rien aimer qui n'ait été auparavant conçu et connu par l'intelligence. Il s'ensuit que l'acte de l'intelligence a une priorité logique en Dieu sur l'acte de la volonté; c'est-à-dire le terme de l'intelligence divine, que l'Écriture appelle le Verbe de Dieu, a une priorité logique sur le terme de la volonté divine, que la même Écriture nomme le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est donc réellement le troisième dans ordre des relations divines. Et, puisqu'il y a une distinction entre les actes de vouloir et de connaître, parce qu'on ne peut dire que Dieu veut par son intelligence, ni qu'il connaît par sa volonté, les termes de l'intelligence et de la volonté divine ne peuvent pas se confondre, le Saint-Esprit se distingue du Verbe; l'Esprit et le Verbe à la fois se distinguent du principe de l'intellection et de la volition divine. De Régnon, *op. cit.*, t. II, p. 196-197. Cette théorie rationnelle de la Trinité a été développée par saint Augustin, saint Anselme et saint Thomas d'Aquin. Elle nous aide, sans doute, comme dit saint Augustin, à voir par l'intelligence ce que nous croyons : *Desideravi intellectu videre quod credidi*, *De Trinitate*, XV, 28, 51, *P. L.*, t. XLII, col. 1098, mais elle n'ouvre pas le mystère à notre raison, ni ne montre pourquoi les termes des opérations *ad intra* de la Trinité doivent être personnels. Si donc la révélation n'était pas venue dissiper la nuit de notre intelligence, nous n'aurions jamais su que le Saint-Esprit subsiste en Dieu comme troisième personne divine.

Scheeben, *La dogmatique*, t. II, p. 624-668; Id., *Die Mysterien des Christentums*, Fribourg, 1898, p. 19-134; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, t. IV, p. 454-558; Franzelin, *De Deo trino*, p. 235-411; de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, 2e série (consacrée exclusivement à l'étude des théories scolastiques de la sainte Trinité); Piccirelli, *De Deo uno et trino*, p. 1120-1142, 1257-1262.

II. LA PROCESSION DU SAINT-ESPRIT DU PÈRE ET DU FILS. — Il n'est pas nécessaire de prouver que le Saint-Esprit procède du Père. Cette vérité de foi est contenue de la manière la plus explicite dans l'Écriture sainte. Le Saint-Esprit παρὰ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται. Joa., XV, 26. Si le Père est le principe, la source de la divinité, source *primordiale*, si le Saint-Esprit est une personne distincte du Père, une personne qui participe à l'essence du Père, il est évident que le Père communique son essence au Saint-Esprit, c'est-à-dire que le Saint-Esprit procède du Père. Mais procède-t-il en même temps du Fils? A ce sujet, de longues discussions théologiques se sont produites et les Églises orthodoxes se sont séparées de la communion de l'Église romaine. L'Église romaine croit que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. Cette vérité de foi n'est pas admise par les Églises d'Orient. Nous n'aborderons pas ici l'histoire de la controverse théologique entre les grecs et les latins au sujet du mot *Filioque*. Nous ne montrerons pas non plus la légitimité de l'insertion du *Filioque* au symbole de Nicée. Voir FILIOQUE. Nous nous proposons seulement de mettre en relief la vérité de l'enseignement dogmatique de l'Église romaine touchant la procession du Saint-Esprit du Fils, en prouvant qu'elle est appuyée : 1° sur l'Écriture sainte; 2° sur la tradition des Pères; 3° sur les conciles; 4° sur la spéculation théologique. Il en ressortira qu'elle appartient au trésor des dogmes de l'Église catholique.

I. D'APRÈS L'ÉCRITURE SAINTE. — 1° L'Écriture déclare que le Saint-Esprit est l'Esprit du Père, Matth., X, 20, et qu'il est en même temps l'Esprit du Fils, Gal., IV, 6; l'Esprit du Christ, Rom., VIII, 9; l'Esprit de Jésus-Christ, Phil., I, 19. Ces textes affirment donc que les rapports du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils ne diffèrent pas des rapports vis-à-vis du Père. Le Saint-Esprit est distinct à la fois du Père et du Fils, puisqu'il est l'Esprit du Père et du Fils. Cette distinction ne découle pas de l'essence divine qui est commune aux trois personnes divines. Elle repose donc sur l'opposition des relations divines. Si le Saint-Esprit est l'Esprit du Père, parce qu'il procède du Père, il est aussi l'Esprit du Fils, parce qu'il procède du Fils. Si l'on n'admettait pas que le Saint-Esprit procède du Fils, la dénomination d'Esprit du Fils donnée au Saint-Esprit serait fausse; bien plus, le Saint-Esprit s'identifierait avec le Fils. Les personnes divines, en effet, ne se distinguent que par leur origine. Ratramne de Corbie explique ainsi les textes précédemment cités : « L'apôtre n'a pas dit : *Dieu a envoyé son Esprit*. Même s'il avait dit cela, il n'aurait pas exclu le Fils, parce que le Fils aussi est Dieu, de même que le Père est Dieu, et l'un et l'autre ne sont pas deux dieux, mais un seul Dieu, car la substance joint ce que la personne sépare. Mais, pour écarter toute objection, saint Paul insiste sur la personne du Fils. *Dieu a envoyé dans nos cœurs l'Esprit du Fils*. Est-ce que l'Esprit du Fils est autre que l'Esprit du Père? Si l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils ne sont qu'un seul et même Esprit, il est évident que l'Esprit-Saint procède à la fois du Père et du Fils. On ne dit pas que l'Esprit du Fils soit appelé ainsi, parce qu'il est inférieur au Fils. Il s'ensuit donc que le Saint-Esprit est dit l'Esprit du Fils, parce qu'il procède du Fils, de même qu'on dit l'Esprit du Père, parce qu'il procède du Père... Il est dit l'Esprit du Christ, parce qu'il procède du Christ. S'il ne procédait pas du Christ, il ne serait pas l'Esprit du Christ

Il procède donc du Christ, non pas en ce sens qu'il soit soumis au Christ, détaché du Christ comme une portion de son être, mais en ce sens qu'il dérive substantiellement de la substance du Fils. » *Contra græcorum opposita*, I, 4, 7, *P. L.*, t. CXXI, col. 232, 238. Et plus loin : « Le Saint-Esprit est l'Esprit du Père, parce qu'il procède du Père. Il est donc l'Esprit du Fils, parce qu'il procède du Fils. Car nous n'avons pas deux esprits, mais un seul esprit. L'Esprit du Père n'est pas autre que l Esprit du Fils, mais il est le même pour le Père et le Fils. Il procède donc du Père et du Fils. » *Ibid.*, II, 4, col. 254.

Cette interprétation est confirmée par le témoignage des Pères qui, de ces dénominations du Saint-Esprit, concluent à sa procession du Fils, d'autant que le mot Esprit, lorsqu'il se rapporte au Père et au Fils, a un sens passif et signifie le terme de la spiration du Père et du Fils, *spiratum*. Scheeben, *La dogmatique*, t. II, n 1016, p. 684, 685; Franzelin, *De Deo trino*, p. 365, 419. « Le Saint-Esprit, remarque le cardinal Bessarion, est un nom relatif. Il se rapporte à celui qui est principe de spiration : il est l'esprit de celui duquel il dérive par voie de spiration. Personne n'ignore, en effet, que les noms des personnes divines sont des noms relatifs. Le nom hypostatique de l'Esprit de Dieu est donc celui d'Esprit, de même que les noms de Père et Fils sont hypostatiques par rapport au Père et au Fils. Il n'exprime pas l'essence, mais la personne. De même donc que nous n'osons pas dire le Fils de l'Esprit, parce que le Fils est un nom relatif qui se rapporte au Père, et nous ne le disons pas, de crainte qu'on ne croie que l'Esprit soit le Père du Fils, ainsi le nom d'Esprit, qui est relatif et qui se rapporte au principe de spiration, est le terme de la spiration de celui dont il est dit l'Esprit. » *Oratio dogmatica*, 6, *P. G.*, t. CLXI, col. 570. Cf. Georges de Trébizonde, *De processione Sancti Spiritus ad Creenses*, 3, 4, *ibid.*, col. 832, 833; Constantin Méliténiot, *Orat.*, I, *De process. Spiritus Sancti*, 37, *P. G.*, t. CXLI, col. 1121-1124; Démétrius Cydonius, *De processione Sancti Spiritus*, 10, *P. G.*, t. CLIV, col. 913; Id., *Epist. ad Barlaamum*, *P. G.*, t. CLI, col. 1285, 1286; Calécas, *Contra græcos*, I, *P. G.*, t. CLII, col. 56, 57; Hugues Etherianus, *De hæresibus quas græci in latinos devolvunt*, II, 19, *P. L.*, t. CCII, col. 329, 330.

Les Pères reconnaissent que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils, parce qu'il est le terme de la spiration du Fils. « L'Esprit, dit saint Athanase, est le souffle et la bonne odeur du Fils. » *Epist. ad Serapionem*, I, 23; III, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 584, 585, 628, 629.

L'Esprit n'est pas engendré par le Fils, parce qu'il n'est pas son Verbe. Mais nous savons par l'Écriture qu'il est le terme de la spiration du Fils de Dieu et que le Fils est la source du Saint-Esprit. *De Trinitate et Spiritu Sancto*, 19, *ibid.*, col. 1212, 1213. L'Esprit est propre au Fils selon la substance. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 25, *ibid.*, col. 588, 589. L'auteur du V^e^ livre contre Eunomius, attribué à saint Basile, dit : « L'apôtre manifeste que le Saint-Esprit rayonne par le Fils, parce qu'il l'appelle l'Esprit du Fils au même titre que l'Esprit de Dieu. » *Adversus Eunomium*, l. V, *P. G.*, t. XXIX, col. 733. Jésus-Christ appelle le Saint-Esprit, Esprit de vérité, c'est-à-dire l'Esprit qui est à lui. En effet, le Saint-Esprit n'est pas étranger à la substance du Fils, *mais procède physiquement d'elle*. Il est le Fils même au point de vue de l'identité de nature, bien qu'il subsiste personnellement. *In Joa.*, X, 16, *P. G.*, t. LXXIV, col. 444. Le Saint-Esprit est l'Esprit propre du Fils, parce qu'il existe dans le Fils et procède par le Fils. *Ibid.*, col. 444. Notre foi, dit saint Augustin, nous oblige à croire au Père, au Fils et au Saint-Esprit, un seul Dieu. Nous ne pouvons pas appeler Père celui qui est Fils, ni Fils celui qui est Père, et ni Père ni Fils, celui qui est l'Esprit du Père et du Fils. Par ces dénominations, on entend que les personnes divines ont des relations mutuelles; mais on ne désigne pas par elles la substance qui est une. Parce que, si on dit Père, il y a un Fils dont il est Père; si on dit Fils, il y a un Père dont il est Fils; s'il y a un Esprit, il y a aussi celui qui le produit (*spirans*). *Epist.*, CCXXXVIII, 14, 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1043. Par conséquent, nous ne pouvons pas dire que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. Car ce n'est pas en vain qu'il est appelé l'Esprit du Père et du Fils. *De Trinitate*, IV, 20, 29, *P. L.*, t. XLII, col. 908. Voir aussi *ibid.*, V, 11, 12; XV, 26, 47, col. 919, 1094; *Contra Maximinum*, II, 14, 1, *ibid.*, col. 771.

Dans sa *Mystagogie*, Photius s'acharne à montrer que la théologie latine se trompe, en tirant des textes cités un argument en faveur de la procession du Saint-Esprit *ex Filio*. L'Esprit-Saint est nommé l'Esprit du Fils, parce qu'il est consubstantiel au Fils, parce qu'il partage avec le Fils la même nature, gloire, dignité et majesté. *Mystagogia*, 51, *P. G.*, t. CII, col. 329. L'Esprit, dit Macaire Boulgakov, métropolite de Moscou, est appelé l'Esprit du Père, parce qu'il est consubstantiel au Père et qu'il en est inséparable, soit aussi peut-être parce qu'il procède de lui. Mais il est appelé l'Esprit du Fils uniquement parce que, consubstantiel avec lui et toujours inséparable de lui, il demeure constamment avec lui, et la parole de Dieu ne nous autorise point à croire qu'il soit aussi désigné comme procédant aussi du Fils. *Théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1895, t. I, p. 281. Il cite, à l'appui de son interprétation, plusieurs textes, en particulier, un texte de saint Cyrille d'Alexandrie, où l'on affirme que le Saint-Esprit est l'Esprit du Christ parce qu'il y a identité de nature et de gloire entre le Christ et le Saint-Esprit. *De Trinitate*, dial. VII, *P. G.*, t. LXXV, col. 1121. Voir Malinovsky, *Théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), Charkov, 1895, t. I, p. 326.

Nous croyons avoir déjà répondu à l'objection de Macaire. Le mot Esprit a un sens passif, *spiratum*, et s'il est appliqué en ce sens au Père, nous devons lui attacher le même sens, lorsqu'il est attribué au Fils. Car l'Écriture ne spécifie pas que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils d'une manière différente de celle dont il est l'Esprit du Père. Le Saint-Esprit est, sans doute, consubstantiel au Père, mais puisqu'il procède du Père, il est appelé l'Esprit du Père. Le Saint-Esprit est aussi consubstantiel au Fils, mais puisqu'il est l'Esprit du Fils, il s'ensuit qu'il procède du Fils. S'il n'en procédait pas, il n'y aurait plus, entre le Fils et le Saint-Esprit, cette opposition de relation d'origine qui distingue le Fils du Saint-Esprit; en d'autres termes, le Saint-Esprit serait identique avec le Fils. Les Pères de l'Église admettent bien la consubstantialité divine du Père, du Fils et du Saint-Esprit, mais ils déclarent que la substance du Saint-Esprit est donnée au Saint-Esprit par le Fils : *Neque alia substantia est Spiritus Sancti præter id quod datur ei a Filio*. Didyme, *Liber de Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1065, 1066; Georges Pachymère, *De processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. CXLIV, col. 928; Franzelin, *Examen doctrinæ Makarii*, Prato, 1894, p. 60; Id., *De Deo trino*, p. 419-421. De même que Père et Fils, remarque Georges de Trébizonde, sont des noms qui désignent la subsistance hypostatique, ainsi Saint-Esprit est un nom hypostatique, qui désigne la subsistance personnelle de la troisième personne divine. Le Saint-Esprit, qui est l'Esprit du Père et du Fils, procède donc du Père et du Fils. *Op. cit.*, c. II, *P. G.*, t. CLXI, col. 833.

Les théologiens orthodoxes affirment que, dans le texte de saint Paul aux Galates, il n'est pas question du Saint-Esprit comme hypostase divine, mais des

dons de la grâce qu'il répand dans les cœurs des fidèles. Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 281, 282. Les Pères de l'Église ont bien déclaré, et cela suffit pour renverser l'argument de Macaire, qu'il est toujours question du Saint-Esprit, toutes les fois que l'Écriture dit l'*Esprit du Père*, l'*Esprit du Fils*. Ces dénominations désignent le Saint-Esprit comme personne divine. S. Athanase, *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 536, 537. Saint Basile déclare que l'Esprit du Christ est inséparable du Christ : s'il en est inséparable, il n'est pas un don. *Epist.*, XXXVIII, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 329. Cf. Maxime, *Quæstiones ad Thalassium*, 63, *P. G.*, t. XC, col. 672; Franzelin, *De Deo trino*, p. 424, 425; Kölling, *Pneumatologie*, Gutersloh, 1894, p. 320-323; Swete, *The Holy Spirit in the New Tes ament*, p. 204-206; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, t. IV, p. 243-244.

2° L'Évangile de saint Jean renferme un autre texte décisif pour la question qui nous occupe. Le voici : « Le Saint-Esprit ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera les choses à venir. Celui-ci me glorifiera, *parce qu'il recevra de ce qui est à moi*, et il vous l'annoncera. *Tout ce que le Père a, est à moi.* C'est pour cela que j'ai dit qu'il recevra de ce qui est à moi et qu'il vous l'annoncera. » XVI, 13-15. Le sens de ce texte est si clair, son affirmation de la procession du Saint-Esprit du Fils est si évidente que, pour en amoindrir la portée, Photius a eu recours à la chicane et à une exégèse bizarre. Le Père donne au Fils et le Fils communique à l'Esprit, explique saint Cyrille de Jérusalem. En effet, ce n'est pas moi, c'est Jésus lui-même qui a dit du Saint-Esprit : *Il recevra de moi Cat.*, XVI, 24, *P. G.*, t XXXIII, col. 952

Le Saint-Esprit ne parle pas de lui-même, c'est-à-dire la sagesse qu'il possède n'est pas une sagesse principielle, mais une sagesse communiquée. Quelle est la nature de cette sagesse? Devons-nous dire que réellement le Saint-Esprit est plongé dans l'ignorance et qu'il doit être éclairé par le Fils? Si nous répondions affirmativement, le Saint-Esprit ne serait plus Dieu. Nous devons donc reconnaître que le Fils transmet au Saint-Esprit la sagesse divine, que cette sagesse est identique avec l'essence divine; en d'autres termes, que le Fils transmet au Saint-Esprit la divinité qu'il reçoit du Père. Car on dit aussi du Christ qu'il révèle au monde ce qu'il a entendu du Père. Joa., VIII, 26; ce que le Père lui a enseigné, *ibid.*, 28, que sa doctrine n'est pas à lui, *ibid.*, VII, 16; que c'est le Père qui a révélé ce qu'il doit dire et enseigner. *Ibid.*, XII, 49. Puisque ces textes montrent que le Fils reçoit du Père la sagesse divine, identique avec l'essence divine, le texte semblable qui se rapporte au Saint-Esprit affirme que le Saint-Esprit reçoit du Fils la sagesse divine, identique avec l'essence divine. Franzelin, *De Deo trino*, p. 413. Saint Fulgence donne un beau commentaire de ce texte pour prouver que le Saint-Esprit procède *ab utroque : De Filio ergo accepit, et omnia quæ habet Pater, Filii sunt quæ Spiritus Sanctus accepit, quia non de solo Patre, nec de solo Filio, sed simul de utroque procedit. In illa natura ubi est summa et vera simplicitas, in eo Filius videt quod Pater facit, et Spiritus Sanctus audit quod cum Patre Filius dicit, quia communione naturalis essentiæ et Filius de Patre natus existit, et Spiritus Sanctus de Patre Filioque procedit. Hoc est igitur Spiritui Sancto audire, quod est de natura Patris Filiique procedere. Contra Fabianum*, XXV, *P. L.*, t. LXV, col. 781.

Les Pères sont unanimes à tirer de ce texte la preuve de la procession du Saint-Esprit du Fils. Il recevra de moi, dit Tertullien, comme lui-même il reçoit de ce qui est au Père. *Adversus Praxeam*, 25, *P. L.*, t. II, col. 211. Ce qu'il a reçu par l'unité de nature, par la même unité, le Saint Esprit le reçoit de lui. S. Ambroise, *De Spiritu Sancto*, II, 134, *P. L.*, t. XVI, col. 803. Il reçoit du Fils, dit saint Hilaire, celui qui est envoyé par le Fils et procède du Père. Que s'il n'y a pas de différence entre recevoir du Fils et procéder du Père, ce serait la même chose que recevoir du Fils et recevoir du Père. Car le Seigneur lui-même nous dit : Il reçoit de moi. Ce qu'il recevra, que ce soit la puissance ou la vertu, ou la doctrine, le Fils déclare qu'il le recevra de lui. *De Trinitate*, VIII, 20, *P. L.*, t. X col. 251 La même doctrine est enseignée par les Pères grecs. Voir S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XVI, 24, *P. G.*, t. XXXIII, col. 952; S. Épiphane, *Ancoratus*, 67, 73, *P. G.*, t. XLIII, col. 137, 153; Id., *Hær.*, LXXIV, 4, *P. G.*, t. XLII, col. 430; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joa.*, XII, 15, 26, *P. G.*, t. LXXIV, col. 427.

Photius a consacré les § 20-30 de sa *Mystagogie* à torturer le sens si clair de ce texte pour en tirer une conclusion qui, remarque justement le P. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 253, rompt avec toute l'ancienne exégèse. *P. G.*, t. CII, col. 297-312. Il affirme que, dans le texte ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήψεται, on sous-entend le mot Πατρός. Le sens du texte serait alors : *Il recevra de mon Père*, *P. G.*, t. CII. col. 312. Cette interprétation est acceptée même de nos jours par les théologiens orthodoxes. Il n'a pas été difficile à la théologie catholique de montrer combien elle est fausse. Saint Jean Chrysostome explique le sens du παρ' ἐμοῦ. *Il recevra de ma science. In Joa.*, homil. LXXVIII, 2, *P. G.*, t. LIX, col. 423. Le Saint-Esprit reçoit donc du Fils la science qui est au Fils. Manuel Calécas, *Adversus Græcos*, I, *P. G.*, t. CLII, col. 59, a bien mis en relief qu'au point de vue grammatical, l'adjectif possessif ἐμοῦ ne peut pas être du genre masculin. Il est du neutre, et, par conséquent, il ne se rapporte pas au Père. Si le Saint-Esprit reçoit du Fils, si tout ce qui est au Père est commun aussi au Fils, il est évident que le Fils est un seul Dieu avec le Père et que le Saint-Esprit dérive, vrai Dieu, de l'essence du Père et du Fils. Ce texte donc : *Il recevra de moi*, ou ne signifie rien, ou ne signifie pas ce qu'on voudrait qu'il signifie. *Ibid.*, I, col. 159. Cf. Hugues Etherianus, *op. cit.*, II, 18, *P. L.*, t. CII, col. 325-328; Bessarion, *De processione Spiritus Sancti ad Lascarin*, *P. G.*, t. CLXI col. 381; Petau, *De Trinitate*, VII 9, 11, t. III, p. 330, 331; Swete, *op. cit.*, p. 163-164.

Les théologiens orthodoxes chicanent sur le temps futur du verbe recevoir. « Si l'expression : Il recevra de ce qui est à moi, signifie : C'est de moi qu'il tient l'éternité d'existence, de moi qu'il procède, pourquoi le verbe recevra est-il au futur, ainsi que celui qui le précède immédiatement, *glorifiera* ? » Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 279. L'objection a été déjà réfutée par saint Augustin : *Nec moveat quod verbum futuri temporis positum est... Illa quippe audientia sempiterna est, quia sempiterna scien ia. In eo autem quod sempiternum est sine initio et sine fine, cujuslibet temporis verbum ponatur, sive præteriti, sive præsentis, sive futuri, non mendaciter ponitur. In Joa.*, tr. XCIX, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1888; Id., *Contra sermonem arianorum*, 24, *P. L.*, t. XLII, col. 700; Georges de Trébizonde, *op. cit.*, 4, *P. G.*, t. CLI, col. 833. Les opérations immanentes de la divinité sont éternelles en elles-mêmes, dans la vie intime de Dieu, mais elles peuvent avoir une relation à un terme extérieur. Si on le considère en lui-même, l'acte immanent par lequel le Saint-Esprit reçoit du Père et du Fils l'essence divine est éternel. Mais, si on considère cet acte en tant qu'il se rapporte à un effet temporaire et extérieur, il n'est pas étonnant qu'on parle de lui au passé ou au futur. L'acte de la création est éternel de la part de Dieu, parce que Dieu est toujours en acte; mais il est temporaire par rapport au terme extérieur qui est créé dans le temps. De même,

la communication de l'essence divine au Saint-Esprit par le Fils est éternelle; mais le rôle que, par cette communication, le Saint-Esprit exerce dans l'œuvre de la rédemption est temporaire. Franzelin, *De Deo trino*, p. 418, 419.

Nous pouvons donc résumer l'argument qui nous est fourni par le texte : *Il recevra de moi*, en ce syllogisme : Tout ce qui est au Père, excepté la paternité, est au Fils. Mais la propriété de produire le Saint-Esprit n'est pas la paternité, c'est-à-dire n'est pas la propriété hypostatique du Père. Donc, si le Père a la propriété de produire le Saint-Esprit, le Fils l'a aussi. En d'autres termes, si le Saint-Esprit reçoit du Père, il reçoit aussi du Fils. S. Athanase, *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 20, *P. G.*, t. XXVI, col. 580. La théologie orthodoxe accepte la majeure du syllogisme, Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 280; mais elle refuse d'en accepter la conclusion. On oublie que, par rapport au Fils, la propriété personnelle du Père est celle d'engendrer; que, par rapport au Père, la propriété personnelle du Fils est celle d'être engendré. Il y a une réelle opposition entre la paternité et la filiation, et le Fils, en tant que Fils, ne peut pas avoir ce qui est au Père en tant que Père. Mais la spiration du Saint-Esprit ne s'oppose ni à la paternité ni à la filiation. Elle est donc commune au Père et au Fils.

3° Il y a dans l'Évangile de saint Jean plusieurs textes qui se rapportent à la mission du Saint-Esprit par le Fils. « Je prierai le Père, et il vous donnera un autre consolateur, » XIV, 16. Je vous enverrai le consolateur d'auprès du Père. » XV, 26. « Si je m'en vais, je vous enverrai le consolateur, » XVI. 7. Cf. Luc., XXIV, 49; Act., II, 33; Tit., III, 6. Ces textes prouvent qu'il y a une mission du Saint-Esprit et que le principe de cette mission est le Fils. La théologie orthodoxe n'hésite pas à le reconnaître. Mais est-ce que cette mission comporte la dépendance de celui qui est envoyé vis-à-vis de celui qui envoie? La théologie orthodoxe, de même que la théologie catholique, répond négativement à cette question. La parfaite égalité des personnes divines ne comporte pas qu'il y ait une différence de pouvoir, une supériorité et une infériorité de nature entre celle qui envoie et celle qui est envoyée.

Mais cette mission divine, faut-il l'entendre d'une mission temporelle, c'est-à-dire d'une mission qui n'implique pas une priorité d'origine de la part de celui qui envoie, ou même est-elle un corollaire, une conséquence nécessaire de la procession d'origine, de telle manière que, celle-ci exclue, la mission ne soit plus possible? La réponse que la théologie catholique donne à cette question diffère de la réponse que lui donne la théologie orthodoxe.

La théologie catholique soutient que la procession éternelle est le fondement nécessaire de la mission du Saint-Esprit, que le concept de procession n'est pas inséparable du concept de mission, mais que le concept de mission présuppose nécessairement une procession divine, sans laquelle il n'y aurait plus d'égalité parfaite entre les personnes divines. Toute mission, en effet, emporte une distinction réelle entre celui qui envoie et celui qui est envoyé. Le Fils, qui envoie le Saint-Esprit, se distingue donc réellement du Saint-Esprit, qu'il envoie et qu'il répand sur les apôtres. Or la mission, de la part de celui qui envoie, suppose une supériorité morale ou une priorité d'origine. Il serait impie de parler d'une supériorité morale du Fils par rapport au Saint-Esprit, car, alors, le Saint-Esprit serait inférieur en perfection au Fils, et, partant, n'aurait pas la nature divine du Fils. La mission du Saint-Esprit par le Fils implique donc, dans le Fils, une priorité d'origine, la procession divine de celui qui envoie.

Le Saint-Esprit, argumente Georges de Trébizonde, est envoyé par le Père et le Fils. Il s'ensuit que l'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, parce que l'Esprit-Saint procède de ceux qui l'envoient. Ceux qui mettent en Dieu des progressions temporelles tombent dans l'erreur. Ils expriment ce qui est éternel par ce qui est temporaire. Mais, dans la sainte Trinité, il y a seulement l'ordre d'origine. On ne peut pas concevoir qu'une personne divine soit supérieure en dignité et une autre inférieure. A cause de l'ordre d'origine, nous lisons dans l'Écriture sainte que le Père n'est pas envoyé par le Fils et que le Fils n'est pas envoyé par le Saint-Esprit, excepté le cas où il est question de l'humanité sainte du Fils. *Op. cit.*, *P. G.*, t. CLXI, col. 832. Ratramne de Corbie remarque justement que la théorie grecque des missions conduit en dernière analyse à l'arianisme, à la différence de nature entre les personnes divines : *Aut ergo missionem hanc confitemini missionem, aut, quod est impium, obsequium. Op. cit.*, I, 3, *P. L.*, t. CXXI, col. 229. Cf. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XLIII, a. 1; *Contra gentiles*, l. IV c. XXIV; *Contra errores græcorum*, II, 2; Georges Métochite, *Contra Manuelem Cretensem*, 9, *P. G.*, t. CXLI, col. 1333-1337; Heinrich, *op. cit.*, t. IV, p. 244-246; Franzelin, *De Deo trino*, p. 432-438; Kölling, *op. cit.*, p. 311-316.

Photius et les théologiens orthodoxes s'efforcent d'amoindrir la valeur démonstrative des textes où il est question de l'envoi du Saint-Esprit par le Fils. *Amphiloch.*, q. CLXXXVIII, 2, *P. G.*, t. CI. col. 909-912. « Cette idée, dit Macaire, que, dans le mystère de la sainte Trinité, l'envoi d'une personne par une autre suppose nécessairement que la seconde procède de la première, cette idée-là, loin d'avoir le moindre fondement dans la sainte Écriture, est tout à fait en opposition avec elle, car l'Écriture dit que même le Fils est envoyé par le Saint-Esprit et non point par le Père, dans Is., XLVIII, 16; LXI, 1; Luc., IV, 18. *Op. cit.*, t. I, p. 273, 274. Cf. Innocent, *Théologie polémique* (en russe), Kazan, 1859, t. II, p. 31-34; Malinovsky, *op. cit.*, p. 324, 325; Androutzos, Δοκίμιον συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Athènes, 1901, p. 132; Rhosi, Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας, Athènes, 1903, p. 255; Procopovitch, *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1772 p. 15, 16.

L'objection orthodoxe n'est pas difficile à résoudre. La mission du Fils ne présente pas les mêmes caractères que la mission du Saint-Esprit. Cette différence dépend de ce que le Saint-Esprit a l'unique nature divine, tandis que la personne divine du Fils incarné a la double nature divine et humaine. Ces deux natures ne se confondent pas et, partant, elles autorisent, à l'égard du Fils, l'emploi réciproque de dénominations qui se rapportent à la nature divine ou à la nature humaine. Eu égard à sa double nature, nous pouvons considérer le Fils, ou comme Verbe de Dieu que le Père engendre de toute éternité, ou comme Verbe revêtu de notre chair. S. Augustin, *De Trinitate*, IV, 20, 27, *P. L.*, t. XLII, col. 906. Dans le premier cas, il est évident que le Fils ne peut pas être envoyé par le Saint-Esprit : *ab illo mittitur de quo natum est. Ibid.*, col. 907. Cette mission du Verbe qui se prépare à l'œuvre de la rédemption, mais qui ne s'est pas encore incarné, ne suppose pas une supériorité morale de la première personne sur la seconde, parce qu'il y a la plus parfaite égalité entre les personnes divines. Le Saint-Esprit est donc envoyé par le Père uniquement parce qu'il y a, de la part du Père, une priorité logique d'origine. Mais le Verbe de Dieu s'est fait chair, et par rapport à sa nature humaine, il est devenu obéissant jusqu'à la mort : le Christ est soumis au vouloir de Dieu. Par son humanité, le Verbe incarné est envoyé

par le Père et le Saint-Esprit, non pas en vertu de la priorité d'origine du Père, mais en vertu de cette autorité suprême que la nature divine exerce sur la nature humaine. Quant à son humanité, le Verbe fait chair est inférieur, non seulement à la première et à la troisième personnes, mais en quelque sorte à lui-même, en tant qu'il est une hypostase divine. Il s'ensuit donc que le Père et le Saint-Esprit envoient le Fils, en tant que celui-ci s'est revêtu de la nature humaine et que, par cette nature humaine, il diffère du Père et du Saint-Esprit. Dans un sens moins rigoureux, on pourrait dire aussi qu'il est envoyé par lui-même, car la nature humaine qu'il a adoptée est soumise à la nature divine. Bref, par sa participation à l'unité de la nature divine, le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils, parce qu'il procède éternellement du Père et du Fils. Mais le Fils peut être considéré ou comme Verbe de Dieu qui participe à la nature divine communiquée par le Père de toute éternité, ou comme Verbe fait chair. Dans le premier cas, la mission du Verbe est réservée exclusivement au Père, et le fondement de cette mission est la génération éternelle. Dans le second cas, la mission du Verbe appartient aux trois personnes divines, au Père et au Saint-Esprit dans un sens rigoureux, au Fils dans un sens moins rigoureux. Lorsque la théologie orthodoxe objecte que l'Esprit-Saint envoie le Fils, nous répondons qu'il l'envoie en tant que le Fils s'est fait homme.

Le texte d'Isaïe : *Le Seigneur Jéhovah m'envoie avec son Esprit*, XLVIII, 16, de l'aveu des exégètes orthodoxes, se rapporte à Isaïe lui-même. *Commentaire sur le livre d'Isaïe* (en russe), *Khristianskoe Tchtenie*, 1893, t. I, p. 765, 766. Voir Knabenbauer, *Commentarius in Isaiam prophetam*, Paris, 1887, t. II, p. 223-225. Isaïe est le type du Messie, en tant que le Messie descend sur la terre pour remplir sa mission divine, c'est-à-dire le type du Verbe fait chair. Il ne répugne donc pas d'admettre que, d'après ce texte, le Verbe fait chair soit envoyé par le Saint-Esprit. Franzelin *Examen Macarii*, p. 30. De même, le texte d'Isaïe : L'Esprit du Seigneur est sur moi : il m'a oint pour porter la bonne nouvelle aux malheureux, LXI, 1; cf. Luc., IV, 18, se rapporte, d'après les Pères, à la nature humaine du Christ. C'est l'onction de l'humanité sainte du Sauveur, dit saint Grégoire de Nazianze. *Orat.*, XXX, 21, *P. G.*, t. XXXVI, col. 132. Elle s'accomplit dans la nature humaine que le Verbe a adoptée pour nous racheter. S. Cyrille d'Alexandrie, *De recta fide ad reginas*, 13, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1220; S. Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, IV, 6, *P. G.*, t. XCIV, col. 1112; Schanz, *Commentar über das Evangelium des hl. Lukas*, Tubingue, 1883, p. 185; Knabenbauer, *Commentarium in Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 185; Palmieri, *La missione delle divine persone e la processione dello Spirito Santo*, Rome, 1900, p. 24-29.

Nous pouvons donc conclure par les belles paroles de saint Fulgence : « Le Fils est envoyé par le Père, mais le Père n'est pas envoyé par le Fils, parce que le Fils est né du Père, non pas le Père du Fils. Pareillement, nous lisons dans l'Écriture sainte que le Saint-Esprit est envoyé par le Père et le Fils, parce qu'il procède du Père et du Fils. Mais, puisque l'Écriture sainte donne plusieurs sens au mot *mission*, dans le mystère de l'incarnation, le Fils est présenté comme envoyé non seulement par le Père, mais aussi par le Saint-Esprit, parce que le médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ, homme lui-même, est le produit de l'opération divine de toute la Trinité. Il y a une différence entre la manière dont le Saint-Esprit, qui procède *naturaliter* du Père et du Fils, est envoyé par le Père et le Fils, et la manière dont le Fils est envoyé par le Père et le Saint-Esprit. » *Contra Fabianum*, XXIX, *P. L.*, t. LXV, col. 797.

4° Après sa résurrection, Jésus-Christ se manifesta à ses apôtres, souffla sur eux et leur dit : « Recevez l'Esprit-Saint. » Joa., XX, 22. Ce texte est cité par les théologiens catholiques à l'appui de la doctrine catholique du *Filioque*. Heinrich, *op. cit.*, t. IV, p. 246. Le métropolite Macaire affirme que les Pères de l'Église n'y ont jamais trouvé l'idée de la procession éternelle du Saint-Esprit. *Op. cit.*, t. I, p. 283. On pourrait, à la rigueur, considérer ce texte comme n'exprimant pas clairement la procession du Saint-Esprit du Fils; mais il est absolument faux que les Pères ne lui aient pas attaché le sens que la théologie catholique lui donne. « Pourquoi ne croyons-nous pas, dit saint Augustin, que le Saint-Esprit procède du Fils, étant donné que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils? Si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, avant sa résurrection, Jésus-Christ, en se montrant à ses disciples, n'aurait pas soufflé sur eux et ne leur aurait pas dit : « Recevez le Saint-Esprit. » L'action de souffler ne signifie pas autre chose que la procession du Saint-Esprit du Fils. » *In Joa.*, tr. XCIX, 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 1889. Par conséquent, ce texte *est demonstratio per congruam significationem, non tantum a Patre, sed et a Filio procedere Spiritum Sanctum. De Trinitate*, IV, 20, 29, *P. L.*, t. XLII, col. 908; XV, 26, 45, col. 1093; *Contra Maximinum*, II, 14, 1, *ibid.*, col. 770. Cf. S. Fulgence, *De fide ad Petrum*, XI, 52, *P. L.*, t. LXV, col. 696; S. Athanase, *De incarnatione et contra arianos*, 9, *P. G.*, t. XXVI, col. 997; Franzelin, *Examen Macarii*, p. 62-66.

5° On lit dans l'Évangile de saint Jean : « L'Esprit de vérité qui procède du Père, » XV, 26. Ce texte est cité par Photius comme un *dard acéré et inévitable* contre les latins. *Mystagogia*, 2, *P. G.*, t. CII, col. 280. Le Saint-Esprit procède du Père, objectent les théologiens orthodoxes; donc il ne procède pas du Fils. Et bien souvent, ils ne se bornent pas à cette fausse déduction. L'Évangile de saint Jean déclare que le Saint-Esprit procède du Père. La théologie orthodoxe n'hésite pas à ajouter au texte un mot qui tranche nettement la question en sa faveur. Au lieu de lire : Ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, elle lit : ἐκ τοῦ πατρὸς μόνου. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1901, t. I, p. 120; Σύντομος ἀπαρίθμησις καὶ ἀνατροπὴ τῶν καινοτομιῶν τῆς παπικῆς Ἐκκλησίας, Constantinople, 1900, p. 5. Les controversistes latins ont maintes fois reproché aux grecs leur acharnement contre l'insertion du *Filioque* dans le symbole de Nicée, tandis qu'ils ne se faisaient pas scrupule, pour les besoins de leur cause, d'altérer le texte de saint Jean. Pierre Chrysolan, *Oratio de Spiritu Sancto*, I, 6, *P. G.*, t. CXXVII, col. 915; Allatius, Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Rome, 1658, p. 16.

Tout d'abord, la théologie orthodoxe se livre à de longs commentaires sur ce texte pour prouver que le Saint-Esprit procède du Père. Cette démonstration est de tout point inutile, puisque la théologie latine est absolument du même avis. Mais est-il vrai que ce texte exclut aussi la procession divine du Saint-Esprit du Fils? La théologie orthodoxe répond affirmativement, parce que la spiration est une propriété personnelle exclusive du Père. « Quand on dit que le Père engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit, on parle proprement du Père comme ayant un attribut personnel qui le distingue du Fils et du Saint-Esprit. Par conséquent aussi, lorsqu'il est dit que le Saint-Esprit procède du Père, sous le nom du Père, on ne saurait comprendre en même temps le Fils, qui est un avec le Père par essence et non point en personnalité. » Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 271. Cf.

Malinovsky, *op. cit.*, t. I, p. 326; Prokopovitch, *op. cit.*, p. 27-29; Innocent, *op. cit.*, t. II, p. 36-37. On voit bien que la théologie orthodoxe confond ici deux notions différentes des attributs personnels divins. La paternité est, sans doute, un attribut personnel qui distingue le Père du Fils; la spiration est aussi un attribut personnel qui distingue le Père du Saint-Esprit. Sur ces deux points, il y a parfait accord entre théologiens catholiques et théologiens orthodoxes. Mais est-ce que la spiration active, l'attribut personnel qui distingue le Père du Saint-Esprit est commune, en même temps, au Fils, et distingue-t-elle le Fils du Saint-Esprit? C'est ici qu'il y a divergence de doctrine entre le catholicisme et l'orthodoxie. Par la spiration active, le Père n'a aucune relation d'origine à l'égard du Fils, c'est-à-dire que, par la spiration, il ne se distingue pas du Fils. Or, tout est commun entre les personnes divines, hors les relations d'origine. Si le Fils n'est donc pas opposé au Père par la spiration active, cette spiration, qui est dans le Père comme dans sa source primordiale, est commune aussi au Fils. De même que le Père et le Fils, qui se distinguent entre eux par les seules relations de paternité et de filiation, participent à la même essence et aux mêmes attributs divins, ils participent aussi à la même spiration active du Saint-Esprit, à une spiration qui n'établit pas entre eux l'opposition des relations d'origine. Franzelin, *Examen Macarii*, p. 14-18.

« Si l'on admet, insistent les théologiens orthodoxes, que l'expression : *procède du Père* suppose, loin de l'exclure, l'idée que le Saint-Esprit procède également du Fils, le Fils étant un par essence avec le Père, on devra pareillement admettre que ces paroles : *engendré par le Père*, n'excluent point, mais supposent que le Fils est aussi engendré par le Saint-Esprit, l'Esprit n'étant un qu'avec le Père. » Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 271, 272. Cf. Procopovitch, *op. cit.*, p. 33. L'hypothèse est absurde, même en vertu des principes de la théologie orthodoxe. En effet, la théologie orthodoxe, aussi bien que la théologie catholique, admet qu'il y a un ordre d'origine entre les trois personnes divines. La troisième personne ne peut être mentionnée au rang de la seconde, ni la seconde au rang de la troisième. Cet ordre nécessaire n'est pas attesté seulement par l'Écriture dans la formule du baptême, ou par la tradition des Pères. La raison éclairée par la foi montre qu'il est nécessaire. Le Père est la première personne, parce qu'il est la source primordiale de la divinité; le Fils est la seconde personne, parce qu'il est le terme consubstantiel de l'intellection divine, qui, en Dieu, a une priorité logique sur l'acte de la volonté. Le Saint-Esprit est le troisième, parce qu'il est le terme de l'acte de la volonté. Cet ordre est nécessaire. Si l'on suppose, en effet, que le Saint-Esprit pourrait prendre le rang de la seconde personne, il faudrait aussi supposer que l'acte de la volonté qui tend vers le bien précède l'acte de l'intelligence qui connaît le bien, c'est-à-dire, puisqu'il est question de Dieu, que la volonté divine agit sans sagesse. Nous pouvons donc dire que le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit, parce qu'ils précèdent le Saint-Esprit en vertu d'une priorité logique de l'acte de l'intelligence divine sur la volonté divine. Mais nous ne pouvons pas dire que le Père et le Saint-Esprit engendrent le Verbe, parce que le Saint-Esprit, qui est nécessairement troisième dans l'ordre des relations divines, ne peut pas devenir le second. Franzelin, *Examen Macarii*, p. 20, 21.

Le texte de saint Jean : *a Patre procedit*, contient donc une preuve implicite de la procession du Saint-Esprit du Fils. Tout d'abord, il n'exclut pas le Fils de la spiration du Saint-Esprit par cela même qu'il attribue cette spiration au Père. Ensuite, il doit être expliqué à la lumière d'autres textes qui déclarent que le Père et le Fils sont un, Joa., x, 30; que tout ce que le Père a, est au Fils. Joa., XVI, 15; XVII, 10; Matth., XI, 17. Le Père a donc donné au Fils tout ce qui est à lui, hors la paternité. Tout est commun entre le Père et le Fils, déclare saint Athanase, excepté que le Père n'est pas le Fils et le Fils n'est pas le Père. *Orat.*, III, *contra arianos*, 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 328. La même doctrine est énoncée par saint Cyrille d'Alexandrie. *Thesaurus*, XIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 244; *Apologeticus pro duodecim capitibus*, IX, t. LXXVI, col. 357. Cf. Costanzi, *Opuscula ad revocandos ad sanctam matrem catholicam Ecclesiam dissidentes græcos*, Rome, 1807, t. I, p. 10-12.

On pourrait, à la rigueur, se demander pourquoi Jésus-Christ, « après avoir parlé si clairement de lui-même et attribué à lui-même ainsi qu'au Père l'envoi du Saint-Esprit, n'a pas dit également de la procession : Le Saint-Esprit procède de nous. » Macaire, *op. cit.*, p. 272. Marc d'Éphèse posait cette question aux Pères du concile de Florence. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 848. Il est inutile de remarquer qu'un théologien n'a pas le droit de demander à Dieu compte des expressions qu'il emploie pour révéler les mystères de la vie divine. Si la question, posée par les théologiens orthodoxes, était légitime, ne pourrions-nous pas aussi demander pourquoi l'Écriture sainte n'a pas employé le mot consubstantiel, qui aurait épargné à l'Église toutes les calamités de l'arianisme? Dieu est le maître absolu de ses actes et de sa science, et nous n'avons aucun droit de lui faire des remontrances, de ce qu'il n'a pas dissipé tous les brouillards de notre raison par un enseignement plus explicite des vérités révélées. Mais, s'il y a dans l'Écriture des textes qui concluent nécessairement à la procession *ab utroque*, le silence d'un autre texte n'autorise pas à rejeter cette conclusion. S. Anselme, *De processione Spiritus Sancti*, XX, *P. L.*, t. CLVIII, col. 314.

D'ailleurs, saint Augustin a prévenu et réfuté l'objection photienne. « Le Fils, en parlant du Saint-Esprit, dit qu'il procède du Père, parce que le Père est l'auteur (*la source primordiale*) de cette procession. Il a engendré un fils, et en engendrant, il a fait en sorte que le Saint-Esprit procède même du Fils. » *Contra Maximinum*, II, 14, 1, *P. L.*, t. XLII, col. 770. Si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, pourquoi le Fils a-t-il dit : Il procède du Père? Il l'a fait, parce qu'il a coutume de rapporter au Père ce qui est à lui, parce qu'il est lui-même du Père. Celui qui donne au Fils l'être divin, lui donne aussi d'être le principe de la spiration du Saint-Esprit. *In Joa.*, tr. XCIX, 8, *P. L.*, t. XXXV, col. 1889, 1890. Le Saint-Esprit est mentionné comme procédant du Père sans qu'on mentionne le Fils, parce que le Père *principaliter* est l'auteur de cette procession; mais cela n'implique pas que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils. *De Trinitate*, XV, 17, 29, *P. L.*, t. XLII, col 1081. Même, si on disait que le Saint-Esprit procède du Père seul, le Fils ne serait pas exclu de cette procession. Car, pour ce qui concerne la production du Saint-Esprit, le Père et le Fils ne s'opposent pas. Ils s'opposent seulement en tant que l'un est Père et l'autre est Fils. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XXXVI, a. 2, ad 1um; Pierre Chrysolan, *op. cit.*, 1, 6, 8, *P. G.*, t. CXXVII, col. 912, 915-919; Georges Métochite, *op. cit.*, 19, *P. G.*, t. CXLI, col. 1368-1372; Blemmydes, *De processione Spiritus Sancti*. orat. I, 19-21, *P. G.*, t. CXLII, col. 553-556; Hugues Etherianus, *op. cit.*, II, 15, *P. L.*, t. CCII, col. 315-319; Franzelin, *Examen Macarii*, p. 22-24; Costanzi, *op. cit.*, p. 12-14; Heinrich, *op. cit.*, t. IV, p. 241-243.

Conclusion. — Ce que nous avons dit jusqu'ici met en relief la fausseté de l'assertion suivante du métro-

polite Macaire : « La sainte Écriture enseigne bien clairement et même littéralement que le Saint-Esprit procède du Père, mais elle n'enseigne point, ni selon la lettre, ni même selon l esprit, qu'il procède également du Fils. » *Op. cit.*, p. 283. Les textes que nous avons cités plus haut montrent, au contraire, que la procession du Saint-Esprit du Fils est une conséquence logique de la doctrine révélée sur la sainte Trinité. Si on admet cette doctrine, on ne peut pas ne pas admettre les conséquences légitimes qui en découlent; en d'autres termes, si le Saint-Esprit ne procédait pas du Fils, il n'aurait pas tout ce qu'a le Père, hors la paternité; il serait et ne serait pas la seconde personne; il ne se distinguerait pas du Fils. Il n'est donc pas étonnant que Mgr Sylvestre Malévansky, un des meilleurs théologiens russes modernes, ait préféré ne pas attaquer le dogme latin sur le terrain scripturaire, jugeant qu'il était inutile de commenter les textes qui attestent la procession du Saint-Esprit du Père. *Essai de théologie dogmatique orthodoxe* (en russe), Kiev, 1892, t. II, p. 437.

II. D'APRÈS LES PÈRES. — 1° *Anténicéens.* — Il y a des théologiens latins qui, dans les écrits des Pères apostoliques, découvrent les traces du *Filioque*, la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit du Fils. Ruiz, *op. cit.*, diss. LXVII, sect. VI, 1, p. 574. Sans doute, ces Pères mentionnent le Saint-Esprit comme troisième personne de la Trinité; ils l'appellent l'Esprit du Christ; ils déclarent que le Saint-Esprit provient de Dieu. De telles assertions, remarque Sprinzl, insinuent la doctrine catholique du *Filioque*, *Die Theologie der apostolischen Väter*, Vienne, 1880, p. 288, mais elles ne l'énoncent pas d'une manière précise, décisive.

Cela ne doit pas nous étonner, car la doctrine officielle de l'Église catholique, développée par le travail de la pensée chrétienne, est beaucoup plus claire et plus explicite que la théologie de l'âge apostolique. Les Pères apostoliques énoncent les *elementa fidei* : l'Église médite sur ces premiers principes et en tire les conséquences. Sprinzl, *op. cit.*, p. 287. Le silence des Pères apostoliques sur la procession du Saint-Esprit du Fils, aussi bien que sur la procession du Saint-Esprit du Père, n'implique donc pas la négation ou l'ignorance d'un dogme qui découle de ce que l'Écriture affirme des relations mutuelles entre les trois personnes divines.

D'ailleurs, il est inutile d'en appeler à ces Pères pour réfuter les théologiens orthodoxes. Ceux-ci, en effet, reconnaissent aujourd'hui que leurs écrits ne renferment aucun témoignage contre la prétendue fausseté de la doctrine catholique du *Filioque*. Kokhomsky, *La doctrine de l'ancienne Église sur la procession du Saint-Esprit* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1875, p. 3. Nous disons aujourd'hui, parce que le fameux Zoernikav citait parmi les adversaires du *Filioque* saint Marc l'évangéliste et les apôtres saint Jacques et saint André. Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Saint-Pétersbourg, 1797, t. I, p. 2-7.

Quant aux Pères et écrivains ecclésiastiques du IIe et du IIIe siècle, ils se bornent, *en général*, à des allusions imprécises touchant la procession du Saint-Esprit du Fils. La raison de cette réserve, nous l'avons indiquée plus haut. La théologie anténicéenne visait presque exclusivement à la défense du Verbe et laissait dans l'ombre la personne du Saint-Esprit. Quant à cette troisième personne, elle se bornait à la simple énonciation de la foi catholique, telle qu'elle est exprimée par l'Écriture. Franzelin, *De Deo trino*, p. 444. Les Pères du IVe siècle sont unanimes à admettre qu'avant le concile de Nicée, les hérétiques ne s'étaient pas attaqués à la personne du Saint-Esprit, ce qui explique le peu de place qu'il occupe dans la théologie anténicéenne. S. Basile, *Epist.*, CXXV, 3; CXL, 2; CLIX, 2, *P. G.*, t. XXXII, col. 549, 589, 620; S. Grégoire de Nazianze, *Epist.*, II, *ad Cledonium* (CII), *P. G.*, t. XXXVII, col. 193.

Les Pères et écrivains du IIe et du IIIe siècle glorifient le Saint-Esprit avec le Père et le Fils, déclarent que le Saint-Esprit procède du Père et reçoit du Fils, qu'il est envoyé par le Père et le Fils. Ces affirmations insinuent, en quelque sorte, que le Saint-Esprit procède du Fils, mais elles n'ont pas la valeur d'un témoignage péremptoire en faveur de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Ce dogme de l'Église catholique a suivi, à travers les siècles, les lois du progrès dogmatique, telles qu'elles sont formulées par saint Vincent de Lérins : *Ut quod antea simpliciter credebatur, hoc idem postea diligentius crederetur; quod antea lentius prædicabatur, hoc idem postea instantius prædicaretur; quod antea securius colebatur, hoc idem postea sollicitius excoleretur. Commonitorium*, XXIII, *P. L.*, t. L, col. 669.

A l'appui de la doctrine catholique du *Filioque*, quelques théologiens catholiques invoquent l'autorité de saint Justin, qui mentionne le Saint-Esprit comme l'Esprit du Christ, *Dial. cum Tryphone*, 87, *P. G.*, t. VI, col. 684; Costanzi, *op. cit.*, t. I, p. 44; et Athénagore, dont on cite les deux textes suivants : « Le Père est dans le Fils, et le Fils dans le Père, *par l'unité et la vertu du Saint-Esprit.* » *Legat. pro christianis*, X, *P. G.*, t. VI, col. 909. Le Saint-Esprit jaillit de Dieu (ἀπόρροια) comme la lumière de la flamme. *Ibid.*, XXIV, col. 945; Costanzi, *op. cit.*, p. 44-45. Il est évident que ces passages n'autorisent pas à en tirer un argument en faveur du dogme catholique, de même que les passages de Justin et d'Athénagore, cités par Zoernikav, *op. cit.*, p. 7-9, ne disent absolument rien contre le *Filioque*.

Origène est le premier parmi les écrivains ecclésiastiques grecs qui, avec une suffisante clarté, énonce la procession divine du Saint-Esprit du Fils. Dans son commentaire de ce texte de saint Jean : *Tout par lui a été fait*, I, 3, il se pose la question suivante : « Est-ce que le Saint-Esprit aussi a été l'œuvre du Fils? Ceux qui ne reculent pas devant cette conclusion sont forcés d'admettre que le Verbe est plus ancien que le Saint-Esprit. Mais ceux qui croient à la vérité de l'Évangile reconnaissent que le Saint-Esprit n'a pas été fait ni engendré. Pour ce qui nous concerne, déclare Origène, nous croyons à l'existence de trois personnes divines, le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Nous sommes persuadés que le Père seul n'a pas été engendré. Le Saint-Esprit n'est pas dit le Fils de Dieu, parce que le seul Fils unique, dès le commencement, est fils par nature. Le Saint-Esprit paraît avoir besoin du Fils, parce que le Fils communique à l'hypostase du Saint-Esprit, non seulement l'être, mais aussi la sagesse, l'intelligence, la justice. » *In Joa.*, II, 6, *P. G.*, t. XIV, col. 128, 129. Le Saint-Esprit doit donc au Fils ce qu'il est, c'est-à-dire son être et ses attributs divins. Cette communication de l'être divin par le Fils au Saint-Esprit n'est autre que la spiration active du Saint-Esprit de la part du Fils, spiration qui implique la procession divine du Saint-Esprit du Fils. Voir Franzelin, *De Deo trino*, p. 446, 447.

La même doctrine est formulée par Origène dans son commentaire sur l'Épître aux Romains. Le Saint-Esprit est l'Esprit du Christ, parce que l'Évangile affirme qu'il procède du Père et qu'il reçoit du Fils. Si le Saint-Esprit reçoit du Fils, si ce qui est au Fils est en même temps au Père, si le Père et le Fils sont très étroitement unis, l'Esprit de Dieu et l'Esprit du Christ ne forment, en réalité, qu'un seul et même Esprit. *In Epist. ad Rom.*, VI, 13, *P. G.*, t. XIV, col. 1098.

Pour Origène donc, le Saint-Esprit est l'Esprit du Père, parce qu'il procède du Père, et il est l'Esprit du Fils, parce qu'il reçoit du Fils; en d'autres termes, la locution *a Patre procedit* est l'équivalent de la locution *de meo accipiet*. Le Saint-Esprit est l'Esprit du Père, parce que l'être divin du Saint-Esprit procède du Père, et il est l'Esprit du Fils, parce qu'il reçoit du Fils le même être divin que le Père lui communique. Les dénominations d'Esprit du Père et d'Esprit du Fils, Origène les attribue donc à la même cause, à la communication de l'être divin au Saint-Esprit par Dieu le Père et Dieu le Fils. Vincenzi, *De processione Spiritus Sancti ex Patre Filioque*, Rome, 1878, p. 9, 10.

Les écrivains orthodoxes eux-mêmes ne peuvent pas ne pas reconnaître que la doctrine d'Origène est conforme de tout point à la doctrine catholique. « D'après Origène, remarque Eléonsky, la dépendance du Saint-Esprit du Fils n'est pas semblable à celle des créatures. Le Saint-Esprit serait soumis au Fils au même titre que les créatures dans le seul cas où il serait une créature. Mais Origène repousse énergiquement cette hypothèse. La dépendance du Saint-Esprit à l'égard du Père et du Fils est donc de même nature que la dépendance du Fils à l'égard du Père. La dépendance du Saint-Esprit par rapport au Fils, aussi bien que par rapport au Père, est uniquement une dépendance qui concerne l'existence (l'origine). » *Op. cit.*, p. 167. « Origène déclare que le Saint-Esprit, en tant qu'il est la troisième personne de la Trinité, doit se distinguer de la seconde personne par le mode de son origine du Père. Cette distinction n'est autre que la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils, parce que, si l'on disait que le Saint-Esprit procède immédiatement du Père, il s'ensuivrait qu'il ne se distinguerait plus du Fils, parce que le Fils procède immédiatement de l'essence du Père. » *Ibid.*, p. 165. Le théologien russe ajoute que la doctrine d'Origène sur ce point ne diffère pas de la doctrine enseignée par saint Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, I, *P. G.*, t. XLV, col. 336; saint Épiphane, *Ancoratus*, 8, *P. G.*, t. XLIII, col. 29, 32; et saint Augustin, *De Trinitate*, XV, 27, *P. L.*, t. XLII, col. 1080. Il aurait pu ajouter encore qu'elle s'accorde parfaitement avec la doctrine de la théologie catholique, qui contient que le Saint-Esprit ne se distinguerait plus réellement du Fils, s'il ne procédait pas du Fils, ou, selon la formule grecque équivalente, s'il ne procédait pas du Père par le Fils. Le témoignage d'Origène en faveur du *Filioque* est donc si évident que Kokhomsky arrive à dire qu'il a été le premier à fausser l'enseignement de l'Évangile sur la procession du Saint-Esprit, à inventer la formule tout à fait nouvelle de la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils, et qu'il a obligé l'Église universelle à définir avec la plus grande clarté la procession du Saint-Esprit du Père seul. *Op. cit.*, p. 4.

Nous croyons inutile de prendre en considération les textes d'Origène apportés par Zoernikav, *op. cit.*, p. 10-12, comme contraires à la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Ces textes déclarent que le Père est la source d'où naît le Fils et procède le Saint-Esprit. Or, la théologie catholique ne nie pas que le Père soit la source primordiale des seconde et troisième personnes divines. Mais la question qui nous occupe consiste à savoir si, par rapport au Saint-Esprit, le Fils est avec le Père le principe, la source de la procession divine du Saint-Esprit, et les passages cités plus haut montrent clairement qu'Origène attribue au Père et au Fils la production du Saint-Esprit.

La doctrine d'Origène sur la procession du Saint-Esprit est affirmée aussi par ses disciples, Denys d'Alexandrie et Grégoire le Thaumaturge. Le premier déclare que le Saint-Esprit est dans les mains du Père et du Fils, qu'il est inséparable du Père qui l'envoie et du Fils qui le porte. S. Athanase, *De sententia Dionysii*, 17, *P. G.*, t. XXV, col. 505. On pourra objecter que l'expression employée par saint Denys n'est pas assez théologique; mais elle met bien en relief la dépendance du Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils. Cette dépendance, exprimée d'une manière énergique par les mots ἐν χέρσιν, ne peut se rapporter qu'à la seule relation d'origine. Toute autre interprétation aurait comme conséquence nécessaire, la négation de la divinité du Saint-Esprit.

Saint Grégoire le Thaumaturge qualifie le Christ comme μόνος ἐκ μόνου, *solus ex solo Deo*, d'après la version de Rufin. Hahn, *Bibliothek der Symbole*, p. 254. Le Saint-Esprit est présenté par lui comme tenant sa substance de Dieu, comme ayant apparu par le Fils : δι' Υἱοῦ πεφηνός, *ibid.*, p. 254-255; comme n'ayant jamais manqué ni au Père ni au Fils. *Ibid.*, p. 255; *P. G.*, t. X, col. 988. Le cardinal Franzelin met bien en relief la force théologique du verbe grec φαίνεσθαι, que Zoernikav, *op. cit.*, t. I, p. 13, entend dans le sens de la simple mission temporelle. Dans le langage des Pères, ce verbe, attribué au Fils, signifie sa génération éternelle de la part du Père, c'est-à-dire une opération immanente de la divinité. Il a donc la même signification lorsqu'il est attribué au Saint-Esprit. Du reste, même si ce verbe exprimait la seule mission extérieure et temporelle du Saint-Esprit, qui, par le Fils, selon saint Grégoire le Thaumaturge, se serait manifesté aux hommes, il prouverait toujours en faveur du *Filioque*. La mission temporelle, en effet, présuppose nécessairement la mission éternelle, et le Fils ne pourrait pas envoyer le Saint-Esprit dans le temps, s'il n'était pas avec le Père le principe éternel de la procession du Saint-Esprit. Voir Franzelin, *De Deo trino*, p. 448, 449.

Parmi les écrivains latins, Tertullien déclare nettement que le Saint-Esprit dérive du Père par le Fils : *Spiritum non aliunde puto quam a Patre per Filium. Adversus Praxeam*, IV, *P. L.*, t. II, col. 159. Le troisième dans la Trinité est l'Esprit qui procède de Dieu et du Fils, comme le troisième par rapport à la racine est le fruit qui sort de l'arbre. *Ibid.*, VIII, col. 163. La connexion du Père dans le Fils et du Fils dans le Père forme trois personnes inséparables, procédant l'une de l'autre de manière que ces trois sont une seule et même chose, mais non pas un seul. *Ibid.*, XXV, col. 188. Tertullien affirme donc que l'Esprit procède du Père, qui est la source de la divinité, et du Fils : ou, ce qui a la même signification, qu'il procède du Père par le Fils. Fre pel, *Tertullien*, t. II, p. 318. Pour ce qui concerne la formule exprimant la procession du Saint-Esprit, Tertullien se rapproche des grecs, et en particulier d'Origène. D'Alès, *La théologie de Tertullien*, p. 96.

Les quelques témoignages que nous avons glanés dans la théologie anténicéenne attestent donc que le dogme exprimé par le *Filioque*, loin d'être rejeté ou tout à fait ignoré par la tradition chrétienne du IIe et du IIIe siècle, commence à s'y dessiner avec une certaine clarté.

2° *Les Pères grecs du IVe siècle.* — C'est surtout aux Pères du IVe siècle que nous devons demander ce qu'il faut croire touchant la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, car le IVe siècle a été l'âge d'or de la théologie du Saint-Esprit. L'autorité de ces Pères est invoquée, tout particulièrement, par les adversaires du *Filioque*. Zoernikav leur consacre une bonne partie de son indigeste compilation sur la procession du Saint-Esprit, *op. cit.*, p. 16-76, et les théologiens orthodoxes qui l'ont suivi, tels que Prokopovitch, Macaire, Sylvestre, Malinovsky, marchent fidèlement sur ses traces. Il est bien regrettable que, dans cette polémique à coup de témoignages et de textes

Zoernikav et ses continuateurs n'aient pas hésité à enfreindre bien souvent les règles les plus élémentaires de la loyauté, à tronquer ou modifier, pour les besoins de leur cause, les textes gênants des Pères. Voir Læmmer, *Scriptorum Græciæ orthodoxæ bibliotheca selecta*, Fribourg, 1864, t. I, p. 17-76. Mais ces moyens de combat ne sont plus à la mode et, d'ailleurs, les nombreuses éditions critiques des Pères que nous possédons aujourd'hui n'en permettent plus l'usage.

Les théologiens orthodoxes rangent en plusieurs classes les passages des Pères qui touchent à la procession du Saint-Esprit. Mais nous n'avons pas besoin de les suivre dans leurs classifications, de recueillir, à leur exemple, les textes qui prouvent la procession du Saint-Esprit du Père, ou la mission, éternelle ou temporelle, peu importe, du Saint-Esprit par le Fils. Nous nous proposons seulement de consulter la tradition chrétienne du IVe siècle, de lui demander si réellement elle ignore le dogme exprimé par le *Filioque*, si elle l'anathématise comme une nouveauté hérétique, si elle se prononce ouvertement, les théologiens orthodoxes l'affirment, en faveur de la procession du Saint-Esprit du Père seul. Nous laisserons autant que possible les Pères eux-mêmes expliquer leur pensée.

1. Saint Athanase n'a pas passé sous silence la controverse du mode d'origine du Saint-Esprit. Sa doctrine sur ce point est d'une importance extrême, parce qu'elle est le *substratum* de la théologie trinitaire du IVe siècle. Nous pouvons la résumer en quelques points principaux. *a*) Saint Athanase établit d'abord un parallélisme entre les rapports du Père et du Fils d'une part, et du Fils et du Saint-Esprit d'autre part. « Le Saint-Esprit, dit-il, est en même relation d'ordre et de nature avec le Fils, que le Fils avec le Père. » *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 21, *P. G.*, t. XXVI, col. 580. Contre les pneumatomaques, il prouve que le Saint-Esprit est Dieu parce qu'il est dans le Verbe comme dans son principe, de même que le Verbe est dans le Père comme dans sa cause : « Telle nous avons connu la propriété du Fils par rapport au Père, telle nous trouverons la propriété de l'Esprit par rapport au Fils. » *Epist.*, III, *ad Serapionem*, 1, col. 625. Or, quelle est la propriété par laquelle le Fils se rapporte au Père? Nous ne pouvons supposer que ce soit l'identité de la substance divine, commune au Père et au Fils, parce que le Père et le Fils sont un quant à l'essence et qu'on ne peut pas, à ce point de vue, parler d'une propriété par laquelle le Fils se rapporte au Père. Il reste donc que la propriété à laquelle fait allusion saint Athanase est la relation d'origine qui intervient entre le Père et le Fils, relation qui distingue la personne du Père, en tant qu'elle engendre, de la personne du Fils en tant qu'elle est engendrée. Si la relation d'origine est la propriété par laquelle le Père se distingue du Fils et le Fils se rapporte au Père, en vertu du parallélisme établi par le saint docteur, nous pouvons dire aussi que la propriété par laquelle le Saint-Esprit se rapporte au Fils et se distingue du Fils est une relation d'origine qui consiste en ce que le Fils est avec le Père le principe de la production du Saint-Esprit et le Saint-Esprit le terme de cette production. *b*) Saint Athanase déclare maintes fois que le Saint-Esprit, en tant qu'il est l'Esprit du Christ, *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 2, col. 557, est la propre de la substance du Fils, de même que le Fils est le propre de la substance du Père. *Ibid.*, 21, col. 580. « Si le Fils, parce qu'il est du Père, est le propre de sa substance, c'est une nécessité que l'Esprit, qui est dit être de Dieu, soit aussi en substance le propre du Fils. » *Ibid.*, 25, col. 588, 589. « Partout, dans l'Écriture sainte, nous trouvons que le Saint-Esprit, qui est appelé l'Esprit du Fils, s'appelle aussi l'Esprit de Dieu. Si donc le Fils, à cause de ce qu'il a en propre par rapport au Père, et parce qu'il est le propre fruit de la substance du Père, n'est pas une créature, mais s'il est consubstantiel au Père, de même l'Esprit-Saint n'est pas une créature (il serait impie de le dire), à cause de ce qu'il a en propre par rapport au Fils, parce qu'il est donné à tous par le Fils et que ce qu'il possède lui vient du Fils. » *Epist.*, III, *ad Serapionem*, 1, col. 625, 628. Et la raison pour laquelle le Saint-Esprit est le propre du Fils, ou n'est pas en dehors de la nature du Fils, *ibid.*, 4, col. 461, est que le Fils a reçu du Père tout ce que le Père possède, excepté le caractère personnel du Père. Dans l'Esprit, nous trouvons donc tous les biens du Père par le Fils, de telle manière que l'Esprit appartient aussi au Fils. *Epist.*, III, 1; IV, 3, *ad Serapionem*, col. 628, 641. Le Saint-Esprit est donc le propre du Fils, ἴδιον τοῦ Υἱοῦ, c'est-à-dire qu'il est dans l'être intime du Fils, il est dans une dépendance étroite vis-à-vis du Fils. Voir Tixeront, *op. cit.*, t. II, p. 74. Cette théorie de saint Athanase, qui a été reprise et développée par saint Basile et saint Cyrille d'Alexandrie, de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 146-149, établit donc entre le Fils et le Saint-Esprit cette union spéciale, cette relation réciproque que nous constatons entre le Père et le Fils. Or, le Fils est uni sans doute au Père par l'identité de substance, mais la raison pour laquelle il est le propre du Père n'est pas cette identité, qui fait des trois personnes divines un seul Dieu. Le Fils est donc le propre du Père, parce qu'il dépend étroitement du Père quant à la communication de la substance divine qu'il reçoit du Père, parce qu'il est par rapport au Père le terme d'une génération divine. De même, le Saint-Esprit est donc le propre du Fils, parce qu'il dépend étroitement du Fils quant à la communication de la substance divine, qu'il reçoit du Fils, parce qu'il est le terme d'une procession divine, dont le principe est à la fois le Père (*primordialiter*) et le Fils. Remarquons que cette théorie de saint Athanase fait le Saint-Esprit plus proche du Fils que du Père. « En faisant rentrer le Saint-Esprit dans la substance du Fils, saint Athanase prétend par là même le faire aussi rentrer dans la substance du Père et établir que, pour trouver la source originaire du Saint-Esprit, il ne faut pas s'arrêter au Fils, mais remonter jusqu'au Père lui-même. » De Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 13. *c*). Le Saint-Esprit est uni au Père. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 31, col. 601. Cette union spéciale rend le Saint-Esprit inséparable du Fils. « Puisqu'il y a dans la sainte Trinité, l'union et l'unité, qui pourrait jamais séparer le Fils du Père, et l'Esprit du Fils, ou même du Père? » *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 20, col. 577. Il y a donc entre le Fils et le Saint-Esprit une union spéciale correspondant à l'union spéciale du Fils avec le Père. Le Fils est inséparable du Père, parce que la propriété personnelle du Père suppose nécessairement la propriété personnelle de Fils, c'est-à-dire le terme opposé à la paternité. Or le parallélisme, établi par saint Athanase, nous autorise à appliquer le même raisonnement au Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est inséparable du Fils, parce que, en tant que *spiratum*, il est le terme d'une spiration, dont le principe, d'après saint Athanase, est le Fils avec le Père. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ont développé sur ce point la pensée de saint Athanase. De Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 139-142. *d*) Le Saint-Esprit est l'image personnelle du Verbe. « Le Fils est dans l'Esprit comme dans sa propre image. Le Saint-Esprit est appelé, et il est réellement l'image du Fils. » *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 20, 24, col. 577, 588. Or, il est évident qu'il ne peut pas être l'image du Fils en tant qu'il participe à la même essence divine. Il est donc l'image du Fils en tant que le Fils est une personne distincte, de même que le Fils est l'image du Père en tant que le Père est une personne distincte

Le mot d'image, appliqué au Saint-Esprit, entraîne donc une certaine dépendance du Saint-Esprit par rapport au Fils. Cette dépendance, nous n'avons pas besoin de l'expliquer, ne peut être qu'une dépendance d'origine. *e*) « Le Père nous donne le Saint-Esprit par l'entremise du Fils. » *Epist.*, IV, *ad Serapionem*, 6, col. 645. Il produit la sanctification par le Fils dans l'Esprit-Saint. Car, de même que le Fils est unique, ainsi le Saint-Esprit, qui est donné et envoyé par le Fils, est unique. *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 20, col. 577, 580. Ce texte contient l'argument et la formule du *Filioque*. Le Fils envoie, donne le Saint-Esprit. Cette mission temporelle, nous l'avons démontré, présuppose a procession éternelle de celui qui est envoyé de la part de celui qui envoie. Le Saint-Esprit procède donc du Fils, ou, selon la conception grecque, du Père par le Fils. *f*) Les attributs divins, selon saint Athanase, sont communiqués au Saint-Esprit par le Fils : « Le Saint-Esprit est immuable, parce qu'il participe à l'immutabilité du Fils. Il demeure toujours immuable avec le Fils, parce qu'il est l'image du Verbe et le propre du Père. » *Epist.*, I, *ad Serapionem*, 26, col. 592. Or, les attributs divins s'identifient avec l'essence divine. Si donc le Fils communique au Saint-Esprit les attributs divins, il lui communique l'essence. Remarquons en passant que le saint docteur donne une force équivalente, une égale valeur aux expressions *image du Fils* et *propre du Père*.

2. Saint Cyrille de Jérusalem n'approfondit pas les relations entre le Fils et le Saint-Esprit. Il ne dit du Saint-Esprit que ce qui se trouve dans les Écritures. Si quelque chose ne s'y trouve pas, il ne faut pas le scruter curieusement. *Cat.*, XVI, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 920. Cependant, ses Catéchèses contiennent deux textes qui expriment clairement la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. « De même, dit-il, que le Père donne au Fils, ainsi le Fils communique au Saint-Esprit. » *Cat.*, XVI, 24, *P. G.*, t. XXXIII, col. 952. Le Saint-Esprit est vivant et subsistant. Il est toujours présent au Père et au Fils : il n'est pas prononcé comme une parole par la bouche ou les lèvres du Père ou du Fils; il n'est pas un souffle qui se disperse dans l'air, mais il est une hypostase divine. *Cat.*, XVII, 5, col. 976. Ces passages ne demandent pas de longues explications. Saint Cyrille admet que le Père communique au Fils son essence divine, que cette même essence est communiquée par le Fils au Saint-Esprit et que le Saint-Esprit, en tant que personne, se rapporte au Père et au Fils.

3. La procession du Saint-Esprit *ab utroque* résulte aussi des principes que saint Basile établit dans sa théologie trinitaire. Les textes nombreux, où le saint docteur reconnaît la dépendance d'origine du Fils vis-à-vis du Saint-Esprit, sont réunis et commentés dans l'ouvrage de Kranich, *Der hl. Basilius in seiner Stellung zum Filioque*, Braunsberg, 1882, p. 39-81. Nous nous bornons à citer les plus convaincants. *a*) « Je sais que le Saint-Esprit est avec le Fils, mais je n'ai pas appris qu'il soit appelé le Fils. Je comprends que son union avec le Père consiste en ce qu'il pr cède du Père; je comprends aussi qu'il est uni avec le Fils parce que l'Écriture sainte m'atteste que celui qui ne possède pas l'Esprit du Christ n'est pas au Christ. Rom., VIII, 9. S'il n'était pas uni au Christ, comment pourrait-il unir avec le Christ? Mais, j'entends aussi qu'il est appelé l'esprit de vérité. Or, la vérité est le Seigneur. Mais, si j'entends encore qu'il est l'esprit d'adoption, je me rappelle aussi l'unité qu'il a avec le Père et le Fils par rapport à la nature. *Homil. contra sabellianos*, 6, *P. G.*, t. XXXI, col. 642. Le saint docteur s'attache ici à défendre contre les sabelliens la divinité du Saint-Esprit. Cette divinité, il la prouve par la procession divine du Saint-Esprit du Père; mais il la déduit en même temps de sa consubstantialité avec le Fils. Il rappelle la dénomination scripturaire d'Esprit du Christ, dénomination qui ne peut s'entendre que de l'origine éternelle du Saint-Esprit du Verbe. Si l'on admettait, en effet, qu'il n'y a aucune relation d'origine entre le Fils et le Saint-Esprit et que la seule consubstantialité explique la dénomination d'Esprit du Christ, pourquoi ne pas appeler aussi le Christ l'Esprit du Saint-Esprit? Kranich, » *op. cit.*, p. 43-45.

b) La dépendance étroite du Saint-Esprit par rapport au Père et au Fils quant à l'origine est nettement formulée dans ce passage: « Celui qui pense au Père, en même temps qu'il le conçoit, embrasse le Fils dans le même concept. Celui qui pense au Fils ne sépare pas l'Esprit du Fils, mais il lui conserve son rang d'ordre et il exprime en même temps sa foi dans cette nature qui est une et la même dans les trois. Celui qui nomme l'Esprit seul embrasse dans sa confession celui dont il est l'Esprit; or, c'est l'Esprit du Christ et il procède du Père, comme dit saint Paul. C'est comme une chaîne, de sorte que celui qui en tient une extrémité tient par là même l'autre extrémité. De même, celui qui attire l'Esprit, selon le prophète, attire en même temps le Père et le Fils. Et celui qui aura embrassé réellement le Fils tiendra d'un côté le Père, de l'autre l'Esprit qui lui est propre. Car on ne peut séparer du Père celui qui est toujours dans le Père et l'on ne peut arracher à son propre esprit celui qui opère tout dans cet esprit, c'est-à-dire on ne peut concevoir le Fils sans le Père, ou le Fils séparé du Saint-Esprit. » *Epist.*, XXXVIII, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 332. Dans ce texte, le saint docteur établit un parallélisme entre les expressions τοῦ Χριστοῦ τὸ πνεῦμα et τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ. Le Saint-Esprit est l'Esprit venant de Dieu le Père, parce qu'il procède du Père, et l'expression *esprit du Christ* répond à l'expression *esprit procédant du Père*, quant aux rapports du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils. Le Saint-Esprit est donc appelé l'Esprit du Christ parce qu'il procède du Christ. Remarquons aussi que, dans ce texte, le Saint-Esprit est appelé, comme chez saint Athanase, le propre du Fils, ἴδιον, de même qu'il est l'esprit propre du Père. Or, cette désignation à l'égard du Père, dans la théologie trinitaire du IVe siècle, signifie que le Père est le principe de la spiration du Saint-Esprit. Voir Petau, *De Trinitate*, VII, 4, 8, *op. cit.*, Paris, 1865, t. III, p. 291, 292. Elle a donc la même signification à l'égard du Fils. Hergenröther, *Die Lehre der göttlichen Dreieinigkeit*, p. 234. Hergenröther remarque aussi, avec raison, que l'exemple de la chaîne, apporté par saint Basile et saint Grégoire de Nazianze, offre un argument sérieux contre les théories photiennes. Le Saint-Esprit est au bout de cette chaîne, mais, pour y parvenir, nous passons à travers le Verbe. Si le Saint-Esprit n'avait aucune relation à l'égard du Fils, la continuité de la chaîne serait brisée. *Ibid.*, p. 231; Kranich, p. 48. On a donc bien raison de déduire de ce texte une liaison essentielle entre l'ordre intime des processions divines et les relations extérieures des divines personnes. De Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 31.

c) Dans la même lettre de saint Basile, on lit un texte qui confirme admirablement la doctrine catholique du *Filioque* : « Du Père procède le Fils, par lequel sont toutes choses et avec qui, toujours, le Saint-Esprit est inséparablement connu, puisqu'on ne peut pas penser au Fils sans être illuminé par l'Esprit. Ainsi, d'une part, le Saint-Esprit, source de tous les biens distribués aux créatures, est attaché au Fils avec lequel il est conçu inséparablement; d'autre part, son être est suspendu au Père dont il procède. Par conséquent, la notion caractéristique de sa propriété personnelle est d'être manifesté après le Fils et avec lui et de subsister en procédant du Père. Quant au Fils qui manifeste par

soi-même et avec soi-même l'Esprit procédant du Père, seul il rayonne de la lumière innascible comme Fils unique : c'est là sa notion propre qui le distingue du Père et du Saint-Esprit et qui le signifie personnellement. Quant au Dieu suprême, la notion éminente de son hypostase est que seul il est Père et qu'il ne procède d'aucun principe. » *Epist.*, XXXVIII, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 329, 332. Saint Basile cherche, dans ce texte, la raison de la subsistance divine du Saint-Esprit et il la découvre en ce qu'il procède du Père et en ce que le Fils manifeste le Saint-Esprit avec soi et après soi : δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων. Le Saint-Esprit se manifeste donc par le Fils. Quel est le caractère de cette manifestation? Si cette manifestation distingue réellement le Saint-Esprit du Fils, elle est une propriété personnelle, γνωριστικὸν σημεῖον, qui distingue le Fils du Saint-Esprit, une manifestation qui a lieu dans le sein même de la divinité. Si c'était une manifestation extérieure du Saint-Esprit par le Fils, elle ne serait plus une *marque* personnelle qui distingue le Fils du Saint-Esprit. D'ailleurs, le verbe γνωριζεῖν, chez les Pères, indique une manifestation ou procession éternelle. Franzelin, *Examen Macarii*, p. 14 -142. Mais, en supposant même qu'il ne désigne ici qu'une manifestation extérieure et temporelle, celle-ci ne pourrait pas être un principe de distinction entre le Fils et le Saint-Esprit, si elle n'était pas la conséquence d'une manifestation ou procession *ad intra*. Kranich, p. 50. L'expression μεθ' ἑαυτοῦ est aussi très exacte au point de vue théologique. Le Saint-Esprit se manifeste après le Fils. Bien des fois, saint Basile fait allusion à un ordre de rang dans les personnes divines : ἀκολουθία κατὰ τάξιν. Cet ordre nous a été révélé dans la formule du baptême. *Liber de Spiritu Sancto*, XVIII, 47, *P. G.*, t. XXXII, col. 153. Le Saint-Esprit est troisième dans cet ordre d'origine, et c'est pour cela que saint Basile déclare qu'il se manifeste après le Fils. La mention de l'ordre éternel d'origine du Saint-Esprit, après la formule δι' ἑαυτοῦ, laisse bien voir que cette formule se rapporte à la procession éternelle du Saint-Esprit du Fils et non pas à une mission temporelle.

Ces explications données, on ne saurait que s'étonner de voir ce texte rangé par Zoernikav, *op. cit.*, t. I, p. 27-28; Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 314; Sylvestre, *op. cit.*, t. II, p. 447, 448, au nombre des passages qui contiennent la négation implicite du *Filioque*. Ces théologiens déclarent que saint Basile y présente le Père comme la source, la cause du Saint-Esprit, ce que personne ne conteste. Mais ils ne tiennent pas compte de ce que saint Basile affirme que le Fils manifeste l'Esprit, et puisqu'il parle uniquement des processions divines, cette manifestation du Saint-Esprit par le Fils est aussi une manifestation *ad intra*, une opération immanente et éternelle.

d) Le IIe livre contre Eunomius offre, sur le sujet qui nous occupe, un texte frappant : « A qui n'apparaît-il pas évident qu'aucune opération du Fils ne doit être séparée du Père et qu'il n'y a rien absolument qui soit au Fils et demeure étranger au Père? Car il est écrit : *Omnia mea tua sunt, et tua mea.* Comment donc Eunomius rapporte-t-il au Fils seul la cause de l'Esprit et, pour calomnier la nature de celui-ci, fait-il appel à la puissance créatrice de celui-là? Si donc Eunomius, pour soutenir son système, supprime deux principes contraires l'un à l'autre, qu'il soit anathème avec Manès et Marcion. S'il reconnaît qu'il n'y a qu'une seule source des êtres, qu'il confesse que provenir du Fils importe une relation à la cause première. C'est ainsi que nous qui croyons que toutes choses ont été amenées à l'existence par le Verbe de Dieu, nous ne nions pas pour cela que la cause de toutes choses ne soit le Dieu suprême. Comment donc n'est-il pas évident qu'il y a danger à séparer de Dieu l'Esprit? L'apôtre les unit toujours, disant tantôt l'Esprit du Christ, tantôt l'Esprit de Dieu... De même, le Seigneur l'appelle l'Esprit de vérité et il enseigne qu'il procède du Père. Mais cet homme, pour avilir la gloire de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sépare du Père l'Esprit et l'attribue au Fils d'une manière différente pour rabaisser sa gloire. Sans doute par dérision. » *Adversus Eunomium*, l. II, 34, *P. G.*, t. XXIX, col. 652. La doctrine catholique du *Filioque* ressort clairement de ce texte. Il est évident tout d'abord que, dans ce passage, saint Basile a en vue la procession éternelle du Saint-Esprit, parce que son argumentation vise à en défendre, contre Eunomius, la divinité. Cet hérétique séparait le Saint-Esprit du Père et lui donnait pour unique cause le Fils. Il en faisait aussi une créature et il aboutissait à la négation de la divinité du Fils. Pour Eunomius, le Père est le principe de tous les êtres, excepté le Saint-Esprit; le Fils est le principe de celui-ci. Ce n'est pas à tort donc que saint Basile lui reproche le dualisme de Manès et de Marcion. Pour le réfuter, le saint docteur commence par rétablir l'unité et l'identité des opérations divines *ad extra* du Père et du Fils. Si le Père crée, le Fils ne demeure pas étranger à cette création, parce que tout ce que le Père possède, il le communique au Fils. Le Père et le Fils participent donc à la même essence et opération divine. A l'égard du Saint-Esprit, saint Basile applique le même raisonnement. De même que le Père seul n'est pas le principe de l'acte de la création, parce que le Fils participe à son être et, par conséquent, à son opération *ad extra*, ainsi le Fils n'est pas le seul et unique principe du Saint-Esprit, parce qu'il possède tout ce qui est au Père, excepté la paternité, le Père possède aussi tout ce qui est au Fils, excepté la *filiation*. Saint Basile renverse donc la formule latine *a Patre Filioque*, observe le P. de Régnon, pour lui substituer, quant au sens, la formule *a Filio Patreque*. L'Esprit appartient au Père et au Fils, et le saint docteur met bien en relief qu'il n'appartient pas au Fils d'une manière différente de celle dont il appartient au Père. C'est-à-dire, s'il procède du Père parce que le Père lui communique l'être divin, il procède du Fils par la même raison. Cette identité de procession est prouvée par l'équivalence des dénominations scripturaires d'Esprit du Christ et d'Esprit de Dieu.

Mais saint Basile ne se borne pas à attester l'origine divine du Saint-Esprit du Père et du Fils. Il tient aussi à déclarer que cette spiration n'est pas double. Ce qui provient du Fils implique une relation à la cause première. Le Fils n'est pas de lui-même la source du Saint-Esprit. Il y a le *Dieu de toutes choses*, le Père, qui est la source, πηγή, la racine, ῥίζα, de la divinité. *Homil. contra sabellianos*, 7, *P. G.*, t. XXXI, col. 616. C'est de cette source primordiale, de cette cause première et principielle, πρώτη αἰτία, πρωταρκτικὴ αἰτία, *De Spiritu Sancto*, XVI, 38, *P. G.*, t. XXXII, col. 136, que le Fils reçoit l'être divin et qu'il le communique au Saint-Esprit. Toutes les fois donc que saint Basile affirme que le Saint-Esprit est la source et la racine du Père et du Fils, il ne s'ensuit pas, comme le prétend Mgr Sylvestre, qu'il nie la procession du Saint-Esprit du Fils, *op. cit.*, t. II, p. 438, car le Père est d'une manière distincte la source du Fils et du Saint-Esprit. Il est la source du Fils immédiatement, δι' ἑαυτοῦ; il est la source du Saint-Esprit par le Verbe, διὰ τοῦ Λόγου. La théorie de saint Basile, que le Père est la cause suprême du Saint-Esprit διὰ τοῦ Λόγου, exprime clairement que le Père et le Fils sont un seul et même principe de la spiration du Saint-Esprit.

e) Entre le Père et le Fils d'une part, le Fils et le Saint-Esprit de l'autre, saint Basile établit le parallélisme qui revient si fréquemment dans les écrits de

saint Athanase : Le Saint-Esprit est au Fils ce qu'est le Fils au Père : ὡς ἔχει ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα, οὕτω πρὸς τὸν Υἱὸν τὸ Πνεῦμα. *De Spiritu Sancto*, XVII, 43, *P. G.*, t. XXXII, col. 148. Ce parallélisme, nous l'avons dit plus haut, est une affirmation implicite du *Filioque*. Kranich, *op. cit.*, p. 55-58.

f) A maintes reprises, le saint docteur emploie la formule : *Spiritus a Patre per Filium*. « Il y a un seul Esprit-Saint joint à un seul Père par un seul Fils, et par lui-même complétant la glorieuse et bienheureuse Trinité. » *De Spiritu Sancto*, XVIII, 45, *P. G.*, t. XXXII, col. 152. « La voie pour connaître Dieu va de l'unique Esprit par l'unique Fils vers l'unique Père. Et réciproquement, la bonté naturelle et la sanctification naturelle et la majesté royale passent du Père par le Fils vers l'Esprit. » *Ibid.*, 47, col. 153. Ces deux passages, on le voit bien, se rapportent aux processions immanentes en Dieu et montrent que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père.

g) Un texte fameux et très explicite sur le *Filioque* est contenu au commencement du l. III[e] contre Eunomius : « De même que le Fils, quant à l'ordre, est le second après le Père, parce qu'il en dérive, et aussi par dignité, parce que, en tant que Père, il est son principe et sa cause, et que c'est par lui qu'on s'ouvre la voie vers Dieu et vers le Père; mais il n'est nullement le second par nature, parce que la divinité est commune au Père et au Fils, aussi le Saint-Esprit n'est pas étranger à la nature du Fils, bien qu'il soit le second après le Fils par ordre et dignité. » *Contra Eunomium*, l. III, 1, *P. G.*, t. XXIX, col. 656. Dans les anciens manuscrits, au témoignage de Vekkos, ce texte se poursuivait ainsi : « Il est en dignité le second après le Fils, parce qu'il tient de lui l'être, et il reçoit de lui, et nous l'annonce, et dépend absolument de cette cause. » Marc d'Éphèse, au concile de Florence, rejeta avec acharnement l'authenticité de ce passage. Voir sess. XX et XXI, Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 768-818. Celle-ci cependant a été reconnue par Hugues Etherianus, *De hæresibus græcorum*, III, 13-18, *P. L.*, t. CCII, col. 406-410; Jean Vekkos, qui lui consacre une longue dissertation : *Adversus eos qui asserunt magni Basilii dictum, quo affirmatur in Filio esse Spiritum Sanctum, et repetitur in illius oratione adulteratum esse. De processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. CXLI, col. 157-212. Voir aussi *Ad Sugdeæ episcopum Theodorum*, II, 1-6, *ibid.*, col. 309-320; *De unione Ecclesiarum*, 59, *ibid.*, col. 136; *Epigraphæ*, I, *ibid.*, col. 613-616; Manuel Calécas, *Adversus græcos*, I, *P. G.*, t. CLII, col. 53-55. Bessarion en a fait l'objet d'un long commentaire, *De processione Spiritus Sancti ad Lascarin*, *P. G.*, t. CLXI, col. 329-337. L'authenticité a été admise et revendiquée par Vallée, *Dissertatio qua expenditur celebris locus S. Basilii Magni de processione Spiritus Sancti a Patre Filioque*, Paris, 1721; Maran, *Dissertatio de pluribus rebus ad doctrinam S. Basilii pertinentibus*, IV, *P. G.*, t. XXXII, col. 33-40; Donati, *De processione Spiritus Sancti contra græcum schisma*, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1833, t. VII, p. 110-111; Le Quien, *Dissertationes damascenicæ*, I, 54-55, *P. G.*, t. XCIV, col. 250-252; Petau, *De Trinitate*, VII, 3, 14, 18, t. III, p. 327, 329. Mais les éditeurs bénédictins de saint Basile en doutent et se bornent à insérer le passage dans une note (79). *P. G.*, t. XXIX, col. 655. Il va sans dire que tous les théologiens orthodoxes considèrent ce passage comme interpolé. Zoernikav, dans une longue dissertation, accuse les latins de l'avoir fabriqué. *Op. cit.*, t. I, p. 233-261. Le métropolite Macaire est du même avis et blâme le P. Perrone de s'y être appuyé. *Op. cit.*, t. I, p. 330-331. Nous n'avons pas ici à prendre part à ces débats. Mais en supposant même que ce fameux passage soit apocryphe, il y a néanmoins des textes en assez grand nombre qui ne permettent pas de douter de la doctrine de saint Basile touchant le *Filioque*.

4. La doctrine de saint Grégoire de Nysse sur la procession du Saint-Esprit *ab utroque* ne diffère point de celle de son frère saint Basile. Voici un premier texte : « D'une part, il est impossible, suivant l'apôtre, de recevoir vraiment le Seigneur sinon dans le Saint-Esprit; d'autre part, c'est par le Seigneur, qui est le principe de toutes choses, que nous trouvons le principe suréminent qui est le Dieu suprême, puisqu'il est impossible de connaître l'archétype de tout bien, autrement que lorsqu'il apparaît dans l'image de l'invisible. Si maintenant, comme dans la course double, nous revenons sur nos pas après avoir touché le but; si, partant du sommet de la divine connaissance, c'est-à-dire du Dieu suprême, nous faisons courir notre pensée par la voie continue des caractères propres, nous parvenons du Père par le Fils au Saint-Esprit : ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα ἀναχωροῦμεν. En effet, après nous être d'abord bien établis dans la considération de la lumière innascible, comme dans un point de départ, nous concevons ensuite par voie de continuité la lumière qui en jaillit, comme le rayon coexistant au soleil. » *Contra Eunomium*, I, *P. G.*, t. XLV, col. 416. En continuant ses explications sur les processions divines, saint Grégoire de Nysse considère le Père comme un soleil innascible, le Fils comme un autre soleil brillant avec le premier, identique au premier en toutes choses, le Saint-Esprit comme une lumière identique, qui n'est séparée par aucun intervalle du temps de la lumière engendrée. Cette lumière qui est le Saint-Esprit brille par la lumière engendrée qui est le Verbe : δι' αὐτοῦ μὲν ἐκλάμπον; elle tire la cause de sa subsistance de la lumière prototype et elle est nommée après le Père et le Fils et elle conduit les âmes éclairées par la grâce à la lumière qui est dans le Père et le Fils.

Cette doctrine de saint Grégoire de Nysse concorde parfaitement avec l'enseignement de saint Basile. *Contra Eunomium*, l. II, 25, *P. G.*, t. XXIX, col. 629. Nous avons d'abord la cause suprême, la cause primordiale de la substance du Fils et du Saint-Esprit. Nous avons ensuite un soleil semblable au Père, duquel il se distingue parce qu'il n'est pas innascible. L'Esprit-Saint est la lumière qui jaillit à la fois du soleil innascible et du soleil engendré. Cette lumière est nécessairement la troisième dans l'ordre des processions divines; elle est à la fois opposée au Père et au Fils, parce qu'elle conduit au Père et au Fils. Pour ce qui concerne la communication de l'essence divine, le Fils est donc l'intermédiaire entre le Père et le Saint-Esprit, et la formule du saint docteur : ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸ Πνεῦμα exprime la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Voir Vekkos, *De unione Ecclesiarum*, 20, *P. G.*, t. CXLI, col. 60, 61. Le rôle d'intermédiaire du Fils entre le Père et le Saint-Esprit explique pourquoi, d'après saint Grégoire de Nysse, le Fils est glorifié par l'Esprit et le Père est glorifié par le Fils : le Fils reçoit la glorification par le Père et il est la glorification du Saint-Esprit; et pourquoi nous devons glorifier le Fils par le moyen de l'Esprit et le Père par le moyen du Fils. *Adversus macedonianos*, 22, *P. G.*, t. XLV, col. 1329. Remarquons en dernier lieu que, dans le langage des Pères, le verbe ἐκλάμπειν, attribué aux personnes divines, signifie les processions éternelles. Vekkos, *De unione Ecclesiarum*, 32, *P. G.*, t. CXLI, col. 89, 92.

Dans un autre passage, la procession du Saint-Esprit du Fils est prouvée par les liens qui unissent le Père au Fils, par le parallélisme entre le Père et le Fils d'une part, le Fils et le Saint-Esprit d'autre part : « Comme le Fils est joint au Père et tire de lui son être, sans que son existence soit postérieure, ainsi en

est-il à son tour du Saint-Esprit, par rapport au Fils, qui précède l'hypostase de l'Esprit par la seule raison de causalité (ἐπινοίᾳ μόνῃ κατὰ τὸν τῆς αἰτίας λόγον), sans qu'il y ait place à des intervalles de temps dans cette vie éternelle. Ainsi donc, si l'on excepte la raison de causalité (τοῦ λόγου τῆς αἰτίας), il n'y a rien qui puisse distinguer (les personnes) dans la sainte Trinité. » *Contra Eunomium*, I, *P. G.*, t. XLV, col. 464. La relation d'origine distingue donc le Fils du Père et le Saint-Esprit du Père et du Fils. Il est évident que le Saint-Esprit se rapporte au Père par la raison de causalité, c'est-à-dire par la relation d'origine. Or, saint Grégoire établit la même raison de causalité entre le Fils et le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit se distingue donc du Fils par la même raison qui le distingue du Père, c'est-à-dire parce qu'il en dérive.

Un troisième texte de saint Grégoire de Nysse prouve la procession du Saint-Esprit du Fils par l'ordre d'origine. « Il n'y a aucune différence de nature dans la sainte Trinité, mais un ordre de personnes véritablement subsistantes. C'est l'ordre fourni par l'Évangile, suivant lequel la foi partant du Père aboutit par l'intermédiaire du Fils au Saint-Esprit (διὰ μέσου τοῦ Υἱοῦ). Puisque le Fils possède tout ce qui est du Père et que tout ce qui constitue la bonté du Fils est contemplé dans l'Esprit, on ne peut trouver dans la sainte Trinité aucune différence de sublimité et de gloire. Il convient donc de concevoir la puissance, partant du Père, passant par le Fils (δι' Υἱοῦ προϊοῦσαν) et retournant dans le Saint-Esprit. » *Epist. ad Heraclianum*, *P. G.*, t. XLVI, col. 1092, 1093. Le Fils est présenté de nouveau comme l'intermédiaire entre le Père et le Saint-Esprit : l'essence divine (δύναμις) est communiquée par le Père au Fils, parce que le Père communique au Fils tout ce qu'il possède, avant de le communiquer au Saint-Esprit. Le Saint-Esprit est donc le terme d'une procession qui a pour principe le Père et le Fils. Remarquons aussi que le verbe προιέναι, de même que les verbes πεφανέναι, ἐκπορεύεσθαι, πηγάζειν, προχεῖσθαι, désigne en Dieu les processions divines. Georges Métochite, *Contra Manuelem Cretensem*, 13, *P. G.*, t. CXLI, col. 1349-1357; Vekkos, *De unione Ecclesiarum*, 11, 41, *ibid.*, col. 13-17, 48-57; Petau, *De Trinitate*, VII, 18, 7-8, t. III, p. 411-413.

Saint Grégoire de Nysse ne se borne pas à attribuer au Père et au Fils la spiration du Saint-Esprit. Il marque aussi que le Père et le Fils produisent le Saint-Esprit d'une manière distincte : « La différence entre être cause et être causé est la seule chose qui distingue entre elles les personnes divines, la foi nous apprenant qu'il y a un principe et ce qui procède du principe. En outre, dans ce qui procède du principe, nous concevons une nouvelle distinction, à savoir, procéder immédiatement du principe (προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου) et procéder de celui qui procède immédiatement du principe (διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου). De cette sorte, le nom de Fils unique demeure sans ambiguïté au Fils, et cependant sans conteste l'Esprit procède du Père, la mitoyenneté du Fils (ἡ τοῦ Υἱοῦ μεσιτεία) lui gardant sa propriété de Fils unique et ne privant pas l'Esprit de sa relation naturelle au Père. » *Quod non sint tres dii, ad Ablabium*, *P. G.*, t. XLV, col. 133. La même doctrine est exposée dans le *Contra Eunomium*, I, *ibid.*, col. 336. Ce texte d'une clarté frappante semble obscur et indéterminé à la théologie orthodoxe. Nesmiélov, *Le système dogmatique de saint Grégoire de Nysse*, Kazan, 1887, p. 289. L'écrivain russe que nous venons de citer est forcé d'admettre que, d'après ce texte, le Saint-Esprit ne dérive pas du Père par voie de génération : il procède du Père et se manifeste par le Fils. « Pour bien comprendre la doctrine du saint docteur, dit-il, nous devons distinguer l'être divin du Fils de sa vie divine. En ce qui concerne l'être, il est immédiatement uni au Père duquel il procède; mais ayant reçu l'être, il ne pourrait guère subsister, s'il n'avait pas des relations intérieures et vitales avec la cause suprême de sa substance, et c'est pour cela qu'il a des relations éternelles avec le Père par le moyen du Fils, » p. 293. Cette interprétation de la pensée de saint Grégoire est fantaisiste et arbitraire. Le saint docteur établit que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Or, le Fils, par rapport au Saint-Esprit, est un principe qui procède immédiatement du principe suprême. On ne peut donc pas dire que le Père soit un principe immédiat du Saint-Esprit par rapport à l'être, parce que cette communication de l'être divin au Saint-Esprit est faite par l'intermédiaire du Fils. En outre, d'après Nesmiélov, le Saint-Esprit vit par le Fils. Il dépend donc du Fils quant à sa vie. Mais la vie divine est l'être divin lui-même. Si le Saint-Esprit vit donc par le Fils, il subsiste aussi par le Fils, car sa dépendance par rapport à la vie entraîne une dépendance par rapport à l'être. Selon saint Grégoire de Nysse, le Saint-Esprit se distingue du Père et du Fils parce qu'il est produit par le Père et le Fils · par le Père, en tant que principe suprême, par le Fils, en tant que le Fils procède immédiatement du principe suprême et est un avec lui, excepté la paternité.

Que telle soit la pensée de saint Grégoire de Nysse, Holl lui-même, dont la critique négative range saint Basile parmi les adversaires du *Filioque*, le reconnaît. *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tubingue, 1904, p. 140-142, 213-215.

Les théologiens catholiques citent aussi de saint Grégoire de Nysse un fragment d'un sermon *in orationem dominicam*, qui exprime nettement la procession *ab utroque*. Ce fragment, inséré par Le Quien dans ses *Dissertationes damascenicæ*, I, 47, *P. G.*, t. XCIV, col 240-241; t. XLVI, col. 1109, a été publié intégralement par le cardinal Mai. *Nova veterum Patrum bibliotheca*, Rome, 1847, t. IV, p. 40-43. La notion de la sainte Trinité, lit-on dans ce fragment, est une. Elle exclut la confusion des propriétés personnelles et leur changement. On doit affirmer la communauté de nature entre les personnes divines et en même temps conserver intacte la distinction incommunicable des personnes. De même que n'avoir pas de cause est le propre du Père, qui n'appartient ni au Fils, ni au Saint-Esprit, ainsi en avoir une est la propriété distinctive du Fils et du Saint-Esprit, et celle-ci ne doit pas être attribuée au Père. Car le Fils engendré provient du Père, d'après le témoignage de l'Écriture sainte, mais le Saint-Esprit est dit provenir du Père et il est déclaré être du Fils : καὶ ἐκ τοῦ Πατρὸς λέγεται καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ εἶναι προσμαρτυρεῖται. » Les écrivains orthodoxes ne reconnaissent pas l'authenticité de ce texte. Zoernikav, p. 265-267. Vekkos le cite, *De processione Spiritus Sancti*, 7, *P. G.*, t. CXLI, col. 213-224. Manuel Calécas affirme que la préposition ἐκ se trouvait dans les manuscrits les plus anciens et que des mains audacieuses l'avaient supprimée. *Adversus græcos*, II, *P. G.*, t. CLII, col. 70. Voir Donati, *op. cit.*, IV, 13-14, p. 157-158; Franzelin, *De Deo trino*, p. 479-480, et surtout Mai, *De sancti Gregorii Nysseni fragmento in ejus editionibus desiderato, deque particula dogmatica ἐκ contra schismaticos corruptores in ejusdem textum restituta*, *Nova veterum Patrum bibliotheca*, t. IV, p. 40-51; Laemmer, *op. cit.*, t. I, p. 38-45. Ce passage serait interpolé, d'après Le Quien, *Dissertationes damascenicæ*, I, 47, *P. G.*, t. XCIV, col. 240; Petau, *De Trinitate*, VII, 3, 12-13, t. III, p. 281, 282, et Holl, qui accuse les latins de l'avoir falsifié. *Op. cit.* p. 215. Mais, quoi qu'il en soit de l'authenticité de ce

texte, la pensée du saint docteur est clairement exprimée dans les passages cités plus haut.

On donne comme contraires à la procession du Saint-Esprit *ab utroque* deux passages de saint Grégoire de Nysse. Dans le premier, il est dit que c'est une seule et même personne qui engendre le Fils et fait procéder le Saint-Esprit. *De communibus notionibus*, *P. G.*, t. XLV, col. 179-180; Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 315; Sylvestre, *op. cit.*, t. II, p. 439. Mais ce texte n'a rien de contraire à la doctrine catholique, car le Père demeure toujours la cause primordiale du Fils et du Saint-Esprit par le Fils. Franzelin, *Examen Macarii*, p. 145. Dans le second, il est dit que le Saint-Esprit, par sa propriété personnelle (ἐν τῷ ἰδιάζοντι), procède du Père autrement que le Fils et qu'il est manifesté par le Fils : δι'αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ πεφηνέναι. *Contra Eunomium*, I, *P. G.*, t. XLV, col. 336. Mais il est évident que ce texte affirme explicitement la procession *ab utroque*. En effet, le Saint-Esprit a un caractère personnel (ἰδιάζον) qui le distingue du Père et du Fils. Il le distingue du Père, parce que le propre du Saint-Esprit à l'égard au Père est de ne pas procéder du Père par voie de génération comme le Fils; il le distingue du Fils, parce que le propre du Saint-Esprit par rapport au Fils est d'être manifesté par le Fils. Cette manifestation, comme l'indique le verbe πεφηνέναι, est une manifestation éternelle, qui correspond à la procession éternelle du Saint-Esprit du Fils. Vekkos, *Ad Theodorum Sugdeæ*, I, 7, *P. G.*, t. CXLI, col. 301.

5. Saint Grégoire de Nazianze demeure fidèle aux principes de saint Athanase et de saint Basile, principes qui aboutissent à la conséquence logique de la procession *ab utroque*. Il distingue ainsi les propriétés personnelles des trois hypostases divines : le Père est ἄναρχος, le Fils ἀρχή, le Saint-Esprit μετὰ τῆς ἀρχῆς. *Orat.*, XLII, 15, *P. G.*, t. XXXVI, col. 476. Tout ce qui est au Père, le Fils le possède; tout ce qui est au Fils, l'Esprit l'a aussi. *Orat.*, XXXIV, 10; XLI, 9, *P. G.*, t. XXXVI, col. 252, 441. Tout ce qu'a le Père est du Fils. Tout ce qui est au Fils est de l'Esprit, excepté la filiation et l'incarnation. *Orat.*, XXXIV, 10, col. 252. La formule de saint Grégoire de Nazianze est : Un seul Dieu par le Fils engendré aboutissant à un seul Esprit. *Exhort. ad virgines*, *Carmina*, I, 3, *P. G.*, t. XXXVII, col. 632, Voir aussi *Orat.*, XXXI, 4; XXXIII, 17; XL, 42; XLI, 9, col. 137, 236, 420, 441. Il fait cette belle comparaison, pour expliquer les processions divines : « Une source, une fontaine et un fleuve, voilà peut-être ce qui peut représenter le Père, le Fils et le Saint-Esprit. En effet, ces trois choses ne sont pas séparées dans le temps; elles forment ensemble un même contenu, bien qu'on puisse les distinguer par leurs caractères. » *Orat.*, XXXI, 31, 32, *P. G.*, t. XXXVI, col. 109. Saint Grégoire de Nazianze établit donc une relation de continuité entre les personnes divines. Le Père est la source, ὀφθαλμός, qui verse l'eau dans la fontaine, πηγή, d'où sort le fleuve, ποταμός. L'être divin de la source passe à la fontaine, et de la fontaine au fleuve. D'après la théorie photienne, nous n'avons pas de fontaine : nous avons deux fleuves qui jaillissent de la même source, suivent deux voies divergentes et ne se rencontrent pas.

La même conclusion favorable au *Filioque* découle d'un autre texte du saint docteur : Le Père est le soleil, le Fils le rayon, le Saint-Esprit la lumière. La théorie photienne supprime le rayon. Le Fils et le Saint-Esprit sont deux lumières identiques. En quoi se distinguent-elles, puisqu'elles procèdent du même soleil? La théologie orthodoxe esquive toujours la réponse à cette question, parce qu'elle aboutit logiquement à l'identification du Fils avec le Saint-Esprit.

Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 314-315, et Sylvestre, *op. cii.*, t. II, p. 441, 442, citent de saint Grégoire, comme contraires au *Filioque*, deux textes où il affirme que le propre du Fils et du Saint-Esprit est de procéder, *Orat.*, XXV, 16, *P. G.*, t. XXXV, col. 1221, et que ce qui est au Fils est au Saint-Esprit, sauf la qualité du Fils. *Orat.*, XXXIV, 10, *P. G.*, t. XXXVI, col. 252. Le premier texte, il est inutile de le faire remarquer, ne contient aucune allusion aux personnes qui sont le principe de la spiration du Saint-Esprit. Le second, au contraire, est favorable au *Filioque*. Saint Grégoire déclare qu'au Fils appartient tout ce qu'a le Père, excepté être cause, πλὴν τῆς αἰτίας. Le mot αἰτία du saint docteur répond à la προκαταρκτικὴ αἰτία de saint Basile. Il indique simplement que le Père est une cause et un principe sans principe, mais il ne nie pas que le Fils soit avec le Père le principe d'une spiration divine. Franzelin, *Examen Macarii*, p. 159, 160. Quant aux nombreux textes de saint Grégoire que Zoernikav amoncelle contre le *Filioque*, *op. cit.*, t. I, p. 40-50, ou ils traitent de la distinction entre les trois personnes divines, ou même ils déclarent que le Saint-Esprit provient du Père comme de la cause primordiale. Il n'y a rien, dans ces passages, qui contredise à la procession du Saint-Esprit *ab utroque*.

6. Saint Épiphane ne se borne pas à témoigner en faveur de la procession du Saint-Esprit du Père par le Fils. Il adopte aussi la formule qui est l'équivalent de la formule latine : *a Patre Filioque*. Il établit que le Saint-Esprit procède du Père et reçoit du Fils, scrute les profondeurs de Dieu et annonce celles du Fils. *Ancoratus*, 7, *P. G.*, t. XLIII, col. 23; *Hær.*, hær. LXIX, 59; LXXIV, 10, *P. G.*, t. XLII, col. 301, 493. Il est l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, non par composition comme en nous l'âme et le corps, mais il est au milieu du Père et du Fils, sortant du Père et du Fils, ἐν μέσῳ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ. *Ancoratus*, 8, 71, col. 29, 148. Le Saint-Esprit est éternel, non engendré, non créé. Il n'est ni frère, ni oncle, ni aïeul, ni neveu, mais de la substance identique du Père et du Fils, ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας Πατρὸς καὶ Υἱοῦ. *Hær.*, hær. LXXIV, 12, *P. G.*, t. XLII, col. 497. « Il faut croire du Christ qu'il provient du Père, Dieu provenant de Dieu, et de l'Esprit qu'il provient du Christ, ou mieux de tous les deux, car le Christ a dit : *Qui a Patre procedit*, et ailleurs, *De meo accipiet.* » *Ancoratus*, 67, col. 137. Dieu nomme Fils celui qui tire de lui son origine et Saint-Esprit celui qui procède des deux : τὸ παρ' ἀμφοτέρων. Le Saint-Esprit est l'Esprit de vérité, la troisième lumière du Père et du Fils : φῶς τρίτον παρὰ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ. *Ancoratus*, 71, col. 148; Schermann, p. 240-242. La même doctrine est formulée à la fin de l'*Ancoratus*. Le Saint-Esprit y est mentionné comme procédant du Père et recevant du Fils : ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ λαμβανόμενον. Hahn, *op. cit.*, p. 136; *P. G.*, t. XLIII, col. 236.

Après ces témoignages si explicites au double point de vue de la pensée et de l'expression, il est bien étrange que les théologiens orthodoxes fassent de saint Épiphane un adversaire du *Filioque*. Zoernikav, *op. cit.*, t. I, p. 50-59, cite un grand nombre de textes d'Épiphane où il est dit que le Saint-Esprit procède du Père. Dans une note sur les élucubrations de Zoernikav, *ibid.*, p. 59-60, Eugène Bulgaris amoncelle les passages où le saint docteur proclame que le Saint-Esprit procède du Père et reçoit du Fils, pour en conclure qu'il procède du Père seul, parce que *de meo accipiet* se rapporte à la mission temporelle. Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 315, cite d'abord un texte de l'*Ancoratus*, où les mots μόνον τὸ μόνον Πνεῦμα sont traduits comme s'il y avait μόνον ἐκ μόνου Πνεῦμα. Franzelin, *Examen Macarii*, p. 151, 152. Remar-

quons cependant que les éditeurs latins des écrits de saint Épiphane tiennent comme probable cette leçon du texte. *Ancoratus*, 2, col. 20. L'autre texte mentionne le Saint-Esprit comme procédant du Père. *Hær.*, hær. LXXVI, 8, *P. G.*, t. XLII, col. 566. S'ensuit-il qu'il ne procède pas du Fils? Saint Épiphane lui-même répond maintes fois, en déclarant que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, τὸ ἅγιον Πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων. *Hær.*, hær. LXXIV, 7, *P. G.*, t. LII, col. 488.

7. Les écrits théologiques de Didyme d'Alexandrie contiennent quelques textes en faveur du *Filioque*. Didyme commence par établir que le Père est la racine de la divinité, que le Fils est engendré et que l'Esprit-Saint procède. *De Trinitate*, I, 36, *P. G.*, t. XXXIX, col. 441. Après avoir cité le texte : *Non loquetur a semetipso*, il en donne le commentaire suivant : *Hoc est, non sine me, et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris voluntate, quia non ex se est, sed ex Patre et me est, hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, a Patre et me illi est. De Spiritu Sancto*, 34, *ibid.*, col. 1063, 1064. Ce texte est d'une clarté frappante. L'Esprit doit sa subsistance au Père et au Fils. On pourrait objecter que le texte latin que nous citons ne reproduit pas peut-être la véritable ensée de Didyme. Mais les violentes récriminations de saint Jérôme, le traducteur du *De Spiritu Sancto*, contre Rufin qui s'était plu, dans ses versions des écrits d'Origène, à en corriger les sentences erronées, écartent de lui tout soupçon d'avoir interpolé le traité de Didyme pour l'adapter aux conceptions théologiques latines, d'autant plus qu'il n'y avait alors aucune raison d'agir ainsi.

Dans le *Liber de Spiritu Sancto*, Didyme reconnaît formellement que la personne divine qui reçoit d'une autre ne reçoit que la substance divine; la personne qui reçoit subsiste par la personne qui lui donne : *Neque enim quid aliud est Filius, exceptis his quæ et dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti, præter id quod datur ei a Filio*, 37, col. 1065, 1066. Et plus loin : *Licet a Patre procedat Spiritus veritatis et det illi Deus Spiritum Sanctum petentibus se, tamen quia omnia quæ habet Pater, mea sunt, et ipse Spiritus Patris meus est, et de meo accipiet. Ibid.*, 38, col. 1066. Dans le même traité, nous avons un texte très explicite : « Il n'est pas possible que le Saint-Esprit, qui est l'Esprit de vérité et l'Esprit de sagesse, entende, lorsque le Fils parle, des choses qu'il ignore, puisqu'il est lui-même ce qui est proféré par le Fils, c'est-à-dire procédant de la vérité, consolateur de consolateur, Dieu de Dieu, esprit de vérité par procession. » *Ibid.*, 36, col. 1064, 1065; *De Trinitate*, II, 19, col. 549. C'est l'Église qui affirme que le Saint-Esprit est du Père et du Fils : τὸ ἅγιον Πνεῦμα Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τυγχάνειν. *Fragmenta in Actus apostolorum*, *P. G.*, t. XXXIX, col. 1660.

La comparaison vulgaire même dont il se sert, pour décrire les relations réciproques entre les personnes divines, insinue la doctrine du *Filioque*. Le Fils est appelé la main droite, le bras du Père : le Saint-Esprit est nommé le doigt de Dieu, à cause de sa conjonction naturelle avec le Père et le Fils. *De Spiritu Sancto*, 21, col. 1051. C'est donc par le Verbe, la main, que le Saint-Esprit, le doigt, est conjoint au Père dans l'unité de nature. Schermann, *op. cit.*, p. 218-223; Bardy, *Didyme l'Aveugle*, p. 98.

Zoernikav cite quelques textes de Didyme comme contraires au *Filioque*. *Op. cit.*, t. I, p. 23-24. Mais ces passages affirment simplement la procession du Saint-Esprit du Père, sans nier, pour cela, la procession du Saint-Esprit du Fils.

8. Saint Cyrille d'Alexandrie est considéré à bon droit comme le défenseur le plus éloquent et le plus autorisé du *Filioque* au IVe siècle. Les polémistes catholiques qui ont réfuté avec le plus d'érudition les théories photiennes, le citent souvent et lui empruntent beaucoup de textes favorables à la doctrine romaine. Vekkos, *De processione Spiritus Sancti*, XII, 1-12, *P. G.*, t. CXLII, col. 249-261. Allatius lui consacre une bonne partie de son ouvrage : *Vindiciæ synodi Ephesinæ et S. Cyrilli de processione ex Patre et Filio Spiritus Sancti*, Rome, 1661. Le saint docteur avait à combattre le nestorianisme, qui faisait du Christ un homme sanctifié par la descente du Saint-Esprit sur lui, par l'effusion de la grâce du Saint-Esprit dans son âme. Pour réfuter Nestorius, saint Cyrille s'attache à mettre en lumière les relations réciproques entre le Fils et le Saint-Esprit, à prouver que, suivant ces relations, ce n'est pas le Fils qui dépend du Saint-Esprit, mais le Saint-Esprit du Fils. Il développe avec ampleur la théologie de ses devanciers du IVe siècle, en particulier de saint Athanase et de saint Basile, et il aboutit à cette conclusion, que le Saint-Esprit procède du Fils quant à son origine.

a) Tout d'abord, il affirme maintes fois que le Saint-Esprit est le propre du Fils : ἴδιον τοῦ Υἱοῦ. « Le Saint-Esprit est la puissance du Fils. » *Adversus Nestorium*, IV, 1, *P. G.*, t. LXXVI, col. 176. Le Christ possède le Saint-Esprit non par participation, mais comme son bien propre dont il peut disposer, parce que son Esprit est de chez lui, et par lui. C'est pour cela que, projetant l'Esprit de sa propre plénitude comme le Père lui-même, il le donne sans mesure à ceux qui sont dignes de le recevoir. *Ibid.*, col. 173. Saint Jean l'évangéliste atteste partout, dans son Évangile, que l'Esprit est le propre du Fils et qu'il jaillit du Fils quant à sa nature; il n'est donc pas possible de concevoir le Logos sans son propre Esprit. *In Joa.*, II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 209. En parlant de l'Esprit, Jésus l'appelle sien. *Ibid.*, X, col. 421. Le Saint-Esprit est l'Esprit propre du Fils, et comme tel il est en lui, et *provient de lui*. *In Joel.*, II, 35, *P. G.*, t. LXXI, col. 377. Dans son IXe *anathématisme* contre Nestorius, Cyrille appelle aussi le Saint-Esprit l'Esprit propre du Fils. *P. G.*, t. LXXVI, col. 308; Hefele-Leclercq, *op. cit.*, t. II, p. 275. Et comme Théodoret de Cyr chicanait sur cette dénomination, le saint docteur, au concile d'Éphèse, insista avec énergie sur sa légitimité : « Le Verbe unique de Dieu fait homme demeure Dieu. Il est ce qu'est le Père, excepté la seule paternité, et il a comme son propre bien le Saint-Esprit. » *Explicatio duodecim capitum*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 308. Cf. *In Joa.*, X, *P. G.*, t. LXXIV, col. 301, 444; *Thesaurus*, XXXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 600, 608; *De Trinitate*, dial. VII, *ibid.*, col. 1093, 1120.

S'il est donc l'Esprit propre du Fils, c'est au Fils à exercer son influence sur lui, et cette influence ne peut s'exercer s'il ne dérive pas du Fils.

b) Le Saint-Esprit n'est pas étranger au Fils, ou plutôt à la nature du Fils. « Bien que le Saint-Esprit soit dans sa propre hypostase, en tant qu'il est Esprit, et qu'il n'est pas le Fils, cependant, il n'est pas étranger au Fils. Car il s'appelle l'Esprit de vérité. Or, le Christ est la vérité. Il est épanché donc par le Christ aussi bien que par le Père. Et, puisqu'il est l'Esprit de celui qui est la vertu et la sagesse du Père, c'est-à-dire du Fils, l'Esprit lui-même est la sagesse et la vertu. » *Epist. Cyrilli ad Nestorium* (XIII), *P. G.*, t. LXXVII, col. 117. Remarquons qu'au lieu d'ἐκπορεύεται, le saint docteur fait usage du verbe προχεῖται pour désigner l'origine du Saint-Esprit de la part du Père et du Fils. Mais il tient lui-même à avertir que ce verbe a le même sens que le verbe ἐκπορεύεσθαι. *Epist.*, LV, *P. G.*, t. LXXVII, col. 316. Si donc le verbe προχεῖται par rapport au Père signifie que le Père est le principe d'une génération ou procession divine, le même verbe

par rapport au Fils ne peut pas ne pas avoir la même signification. Il s'ensuit que, dans le langage théologique de saint Cyrille, dire que le Saint-Esprit προχεῖται παρὰ τοῦ Υἱοῦ, c'est la même chose que déclarer : le Saint-Esprit procède du Fils.

c) Saint Cyrille emploie l'ancienne formule grecque qui fait du Fils l'intermédiaire entre le Père et le Saint-Esprit quant aux opérations divines. Contre Nestorius, qui semble séparer en Dieu les opérations des trois personnes divines, il s'écrie : « Quelle insanité. Tout a été fait par le Père au moyen du Fils dans l'Esprit. » *Adversus Nestorium*, IV, 2, *P. G.*, t. LXXVI, col. 180. Toutes choses proviennent du Père par le Fils dans l'Esprit. *Thesaurus*, XXXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 580. L'Esprit n'est pas une créature, lui en qui Dieu opère tout par le Fils. *Ibid.*, col. 617. Si le Saint-Esprit dépend donc du Fils quant aux opérations divines, il en dépend aussi quant à son origine.

d) Il désigne le Saint-Esprit comme l'image du Fils, en tant qu'il est le reflet essentiel du Fils. « Saint Paul appelle céleste Notre-Seigneur Jésus-Christ dont nous portons l'image, à savoir, l'Esprit-Saint et vérificateur qui habite en nous. » *Thesaurus*, XXXIII, col. 569, 572. Cette raison d'image, d'après saint Cyrille, est une preuve de la divinité du Saint-Esprit. « D'une part, parce que le Fils est la très exacte image du Père, celui qui reçoit le Fils possède le Père; d'autre part et par une raison analogue, celui qui reçoit l'image du Fils, c'est-à-dire l'Esprit, possède par lui complètement le Fils et le Père qui est en lui. Si donc l'Esprit est appelé l'image du Fils, il faut l'appeler Dieu et pas autrement. » *Ibid.*, col. 572. Que l'Esprit soit la véritable similitude du Fils, saint Cyrille le déduit du texte de saint Paul : *Quos præscivit et prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, hos et vocavit*, *De Trinitate*, dial. VII, *P. G.*, t. LXXV, col. 1089, et parce qu'il est la similitude du Fils, il nous rend semblables à Dieu. Le Sauveur, en introduisant le Saint-Esprit lui-même dans les âmes fidèles, les réforme par lui et en lui à l'image primitive, c'est-à-dire qu'il leur communique sa propre forme, ou, si l'on veut, leur donne sa propre ressemblance par la sanctification... Car, d'une part, l'empreinte véritable et aussi parfaite en ressemblance qu'on peut la concevoir est le Fils lui-même; d'autre part, la similitude pure et naturelle du Fils est l'Esprit, de sorte que, prenant sa forme par la sanctification, nous sommes configurés à la forme même de Dieu. *Ibid.*, col. 1089. Cf. Joseph de Méthone, *De Spiritu Sancto*, *P. G.*, t. CLIX, col. 1177. *Si Filius*, remarque Hugues Etherianus, *quia imago Patris existit, ex ipso esse habet; manifestum quod Spiritus imago Filii cum sit, ex ipso esse habet. De hæresibus græcorum*, II, 7, *P. L.*, t. CCII, col. 202, 203. Voir Bilz, *Die Trinitätslehre des hl. Johannes von Damaskus*, Paderborn, 1909, p. 129-133.

Or, de même que les Pères disent que le Fils est l'image du Père parce qu'il provient du Père, ainsi lorsqu'ils disent que le Saint-Esprit est l'image du Fils, ils signifient qu'il provient du Fils.

e) Les locutions scripturaires : *Esprit du Fils*, *Esprit de vérité* autorisent saint Cyrille à en déduire la procession du Saint-Esprit du Fils, procession essentielle, qu'il appelle physique. « Jésus-Christ dit : *Lorsque viendra l'Esprit de vérité...* Voyez comme ce discours éveille la pensée, admirez le choix des mots. Il avait dit d'abord qu'il leur enverrait le Paraclet : ici, il le nomme esprit de vérité, c'est-à-dire son propre esprit, puisque lui-même est la vérité. Pour que ses disciples apprissent qu'ils ne recevraient pas la visite d'une vertu étrangère, mais qu'il se donnerait lui-même d'une autre manière, il appelle le Paraclet Esprit de vérité, c'est-à-dire son propre Esprit. En effet, le Saint-Esprit n'est point étranger à la substance du Fils, mais il procède physiquement d'elle, il n'est rien autre chose que lui sous le rapport de l'identité de nature, bien qu'il subsiste personnellement. » *In Joa.*, X, *P. G.*, t. LXXIV, col. 444. « Jésus appelle le Paraclet : Esprit de vérité, c'est-à-dire son esprit à lui-même, et en même temps il dit qu'il procède du Père. Ainsi, de même que l'Esprit est physiquement le propre du Fils, qu'il existe en lui, qu'il provient de lui, il est de même l'esprit du Père. » *Ibid.*, X, col. 417. *Spiritus Filii est*, remarque Allatius, *quemadmodum et Patris est : Spiritus ita profunditur ac progreditur per Filium, uti effunditur et progreditur a Patre : et quia est secundum naturam Patris ex Patre suam existentiam habet, et æquali eodemque modo, cum sit naturaliter Filii, existentiam habet per Filium. Si paritas et æqualitas est Patris et Filii in effluxu Spiritus, quomodocumque illa sit, cum a Patre exeat essentialiter, et procedat in hypostasi, essentialiter etiam existit et procedit in hypostasi per Filium et ex Filio. Vindiciæ synodi Ephesinæ*, p. 196, 197.

f) La communauté de nature entre le Père et le Fils, excepté les relations d'origine, explique la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Puisque le Fils reçoit tout ce qui est au Père, hors la paternité, le Saint-Esprit est dans le Fils de la même manière qu'il est dans le Père. « Il faut croire fermement que le Fils, ayant communication substantielle des biens naturels du Père, possède l'Esprit de la même manière qu'on le conçoit dans le Père... comme chacun de nous contient en soi-même son propre souffle et le répand au dehors, du plus intime de ses entrailles. C'est pourquoi il fit une insufflation corporelle, montrant que, comme le souffle sort corporellement d'une bouche humaine, ainsi jaillit de la nature divine par un mode divin l'Esprit qui procède de lui. » *In Joa.*, IX, *P. G.*, t. LXXIV, col. 257. Voir Allatius, *Vindiciæ synodi Ephesinæ*, p. 82.

g) Il emploie la comparaison de Didyme pour montrer la dépendance d'origine du Saint-Esprit du Fils : « Le Christ appelle doigt de Dieu le Saint-Esprit, qui, en quelque sorte, bourgeonne de la nature divine et y demeure suspendu comme le doigt par rapport à la main humaine. Car les saintes Écritures appellent le Fils bras et main de Dieu. Donc, comme le bras est naturellement coadapté à tout le corps, opérant tout ce qui plaît à la pensée, et qu'il a l'habitude d'ordre en se servant pour cela du doigt, ainsi nous concevons, d'une part, le Verbe de Dieu, comme surgissant de Dieu et en Dieu, et pour ainsi dire, bourgeonnant en Dieu, et, d'autre part, l'Esprit procédant naturellement et substantiellement du Père dans le Fils, qui opère par lui toutes les onctions sanctifiantes. Par conséquent, il est évident que le Saint-Esprit n'est pas étranger à la nature divine, mais procède d'elle et demeure en elle naturellement; puisque le doigt corporel est dans la main et de même nature qu'elle et qu'à son tour, la main est dans le corps, non comme une substance étrangère, mais comme se rapportant à lui. » *Thesaurus*, XXXI, *P. G.*, t. LXXV, col. 576, 571. La vie donc, et par conséquent l'être du Saint-Esprit, ne procède pas immédiatement du corps, mais par le moyen du bras (le Verbe).

h) Enfin, il y a, dans les écrits de saint Cyrille, un grand nombre de textes où il emploie, à côté de la formule grecque : Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, *In Joa.*, *P. G.*, t. LXXIV, col. 449, 709, les formules latines : Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, des deux, ou par les deux. *De recta fide*, 21, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1408; *Thesaurus*, XXXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 585.

« Puisque, d'une part, le Saint-Esprit, venant en nous, nous rend conformes à Dieu et puisque, d'autre part, il procède du Père et du Fils, il est évident qu'il

est de la substance divine, provenant substantiellement d'elle et en elle. » *Thesaurus*, XXXIV, *P. G.*, t. LXXV, col. 585. A plusieurs reprises, le saint docteur déclare que le Saint-Esprit procède de la même façon du Père et du Fils. *In Joel.*, *P. G.*, t. LXXI, col. 377; *In Joa.*, X, *P. G.*, t. LXXIV, col. 417; *De Trinitate*, dial. VI, *P. G.*, t. LXXV, col. 1009; *Epist.*, XVII, *P. G.*, t. LXXVII, col. 117.

Et parce qu'il procède du Père et du Fils, il est envoyé par le Père et le Fils. *Adversus Nestorium*, IV, *P. G.*, t. LXXVI, col. 173. La procession divine du Saint-Esprit du Fils est la cause par laquelle le Fils envoie le Saint-Esprit. *De recta fide ad Theodosium*, 37, *P. G.*, t. LXXVI, col. 1188-1189.

La doctrine de saint Cyrille sur la procession du Saint-Esprit *ab utroque* est donc exprimée avec une telle clarté qu'il ne serait pas hasardé de dire que le saint docteur prévoit et réfute d'avance les objections photiennes, lorsqu'il soutient l'identité absolue des deux formules : *procedit ab utroque* et *procedit a Patre per Filium*. « L'Esprit est l'Esprit de Dieu, et en même temps l'Esprit du Fils, sortant substantiellement de tous les deux à la fois, c'est-à-dire épanché du Père par le Fils : τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ Πατρός, δι' Υἱοῦ προχεόμενον Πνεῦμα. *De adoratione in Spiritu et veritate*, *P. G.*, t. LXVIII, col. 148.

Ces textes d'une clarté si frappante n'empêchent pas Zoernikav de consacrer une longue dissertation à prouver que saint Cyrille *se range du côté des Orientaux*. *Op. cit.*, t. I, p. 76-91. Dans les passages qu'il cite, on déclare simplement que le Père est la source primordiale du Fils et du Saint-Esprit, ou même on affirme que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils. Les théologiens orthodoxes modernes se sont montrés à certains égards plus prudents. Macaire n'allègue contre le *Filioque* que le seul endroit où saint Cyrille compare le Saint-Esprit au doigt de la main. Mais il ne le cite pas exactement et, par surcroît, il en donne une version fausse. *Op. cit.*, t. I, p. 315; Franzelin, *Examen Macarii*, p. 154-157. Mgr Sylvestre s'abstient de citer saint Cyrille parmi les adversaires directs du *Filioque*.

Le différend entre Cyrille et Théodoret au sujet de IX^e^ *anathématisme* fournit aussi à la théologie orthodoxe un argument contre le dogme latin. Théodoret de Cyr accuse saint Cyrille d'apollinarisme pour avoir soutenu que le Saint-Esprit est le propre du Fils. *P. G.*, t. LXXVI, col. 353. « S'il dit que l'Esprit est le propre du Fils, en tant qu'il est consubstantiel et qu'il procède du Père, nous le confessons avec lui et nous tenons cette phrase pour orthodoxe. Mais s'il prétend qu'il en est ainsi, parce que l'Esprit tient son existence ou du Fils, ou par le Fils, nous rejetons cette phrase comme blasphématoire et comme impie. Car nous avons foi au Seigneur, qui a dit : *Spiritum qui a Patre procedit*, et au divin Paul qui a dit également : *Nos autem non spiritum mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est.* » S. Cyrille, *Apologeticum contra Theodoretum*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 432. Il suffit de lire sans préjugés ce passage de Théodoret pour se convaincre d'abord qu'il attribue à saint Cyrille une hérésie que celui ne s'est jamais avisé de prendre sous sa tutelle et ensuite qu'il n'a pas nié la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Théodoret reproche à Cyrille la négation de la consubstantialité des trois personnes divines, et de la procession du Saint-Esprit du Père. Cyrille lui répond que toute son œuvre théologique atteste avec combien d'énergie il a défendu les points doctrinaux qu'on lui reproche d'avoir méconnus. Il proteste ensuite contre les fausses assertions de Théodoret et déclare avec force que le Saint-Esprit est le propre du Fils aussi bien que du Père et que le Père et le Fils opèrent par le Saint-Esprit. *Apologeticus contra Theodoretum*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 433. Théodoret se vanta d'avoir poussé Cyrille à reconnaître et rétracter son erreur. *Epist. ad Johannem Antiochenum*, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 1484, 1485. Il est utile de remarquer qu'Allatius et Cotelier n'admettent pas l'authenticité de cette pièce. *Ibid.*, col. 1483, note 21. Mais il calomnie Cyrille, parce que celui-ci a toujours soutenu la doctrine énoncée dans ses anathématismes. *Explicatio duodecim capitum*, *P. G.*, t. LXXVI, col. 308, 309; *Apologeticus pro XII capitibus contra Orientales*, *P. G.*, t. LXXVII, col. 356-360. Voir Hugues Etherianus, *op. cit.*, I, 2, *P. L.*, t. CCII, col. 236; Bessarion, *Declaratio aliquorum quæ in oratione dogmatica pro unione continentur*, *P. G.*, t. CLXI, col. 611-614; Garnier, *De fide Theodoreti*, diss. III, 3-27, *P. G.*, t. LXXXIV, col. 395-401; Allatius, *Vindiciæ synodi Ephesinæ*, p. 31-51; Franzelin, *De Deo trino*, p. 476-477.

9. L'autorité de saint Maxime est bien souvent invoquée par les théologiens orthodoxes contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Il est vrai que le saint docteur ne traite qu'en passant les questions relatives au Saint-Esprit; cependant on rencontre dans ses écrits quelques textes, où le Fils est présenté comme la source du Saint-Esprit. « De même que le Saint-Esprit par sa nature et substantiellement est l'Esprit de Dieu le Père, ainsi il est l'Esprit du Fils, puisqu'il procède substantiellement du Père par le Fils engendré et cela d'une façon ineffable. » *Quæstiones ad Thalassium*, q. LXIII, *P. G.*, t. XC, col. 672. Le cardinal Bessarion compare ce texte à un passage de saint Basile qui exprime la même pensée et il démontre que la préposition διά signifie la cause intermédiaire par laquelle on agit. *Oratio dogmatica pro unione*, 6, *P. G.*, t. CLXI, col. 570, 571. Dans un autre endroit, saint Maxime se demande pourquoi on ne peut pas dire le Père de l'Esprit, ou le Christ de l'Esprit, comme, à l'égard du Père et du Fils, on dit également l'Esprit de Dieu et l'Esprit du Christ. Il répond en ces termes : « De même que l'intelligence, νοῦς, est principe du Verbe, ainsi est-elle principe de l'Esprit, mais par l'intermédiaire du Verbe : διὰ μέσου δὲ τοῦ Λόγου. » *Quæstiones et dubia*, XXXIV, *P. G.*, t. XC, col. 813.

Il y a un texte, cependant, de saint Maxime qui a donné lieu à bien des controverses et que les polémistes grecs opposent toujours aux théologiens catholiques. Dans une lettre à Marin, prêtre de Chypre, il raconte que les monothélites reprochaient aux romains leur croyance à la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils. Pour se disculper, les romains présentèrent des textes de Pères latins et du commentaire de Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile de saint Jean. Par ces témoignages, ils déclarent qu'ils ne font pas du Fils le principe du Saint-Esprit, car ils savaient que l'unique principe du Fils et de l'Esprit est le Père, de l'un par génération, et de l'autre par procession. Mais leur but était de montrer que l'Esprit provient du Père par le Fils et d'établir par là même l'unité de l'essence et l'égalité parfaite. *Epist. ad Marinum*, *P. G.*, t. XCI, col. 133, 136. En peu de mots, le cardinal Bessarion explique le sens de ce passage : « Saint Maxime a parlé de la sorte pour éviter qu'on ne voie dans le Fils le principe primordial du Saint-Esprit, comme s'il ne tenait pas du Père la vertu suivant laquelle le Saint-Esprit procède de lui. » *Oratio dogmatica*, 6, *P. G.*, t. CLX, col. 584. Voir Vekkos, *De depositione sua*, orat. II, 7, *P. G.*, t. CXLI, col. 980; Georges Métochite, *Contra Manuelem Cretensem*, *ibid.*, col. 1401; Franzelin, *De Deo trino*, p. 490-494.

10. L'autorité de saint Jean Damascène est d'une extrême importance dans la question qui nous occupe. En effet, pour ce qui concerne la théologie trinitaire, il est l'écho fidèle de la tradition patristique du IV^e^ siècle. Esprit éminemment synthétique, il ne cherche pas

à se frayer des voies nouvelles dans le domaine de la spéculation théologique, car ce domaine a été savamment exploré par les Pères. Mais ceux-ci ont dispersé les résultats de leurs spéculations dans un grand nombre d'écrits, et le mérite de saint Jean Damascène est précisément de les avoir recueillis, coordonnés dans les quatre livres *De fide orthodoxa* qui, durant des siècles, a été l'unique manuel de théologie des écoles orthodoxes.

La doctrine de saint Jean Damascène sur la procession du Saint-Esprit comprend deux séries de textes. Il y a des textes qui déclarent explicitement que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils; il y en a d'autres qui semblent insinuer que le Saint-Esprit procède du Père seul.

Examinons d'abord les textes de la première série. Saint Jean Damascène décrit les notes caractéristiques des trois personnes divines. Le Père est le νοῦς, l'abîme du Logos, le générateur du Logos, et par le Logos le producteur de l'Esprit. Le Fils est la seule puissance du Père et la vertu primordiale de toute création. Quant au Saint-Esprit, il est la puissance manifestatrice du Père manifestant le secret de la divinité, puissance procédant du Père et du Fils. Le Père est l'αἴτιον, le principe; le Fils est le terme engendré, αἰτιατὸν γεννητόν; le Saint-Esprit est le terme procédant, αἰτιατὸν ἐκπορευτόν. Le Père est la source et le principe du Fils et du Saint-Esprit, Père du Fils seul et prolateur du Saint-Esprit. Le Fils est le Logos, la sagesse, la puissance, l'image, la splendeur, le caractère du Père, tenant son origine du Père. Le Saint-Esprit n'est pas Fils du Père. Il est l'Esprit du Père, comme procédant du Père, car il n'y a aucun mouvement sans l'Esprit. Il est en même temps l'Esprit du Fils, non pas qu'il tire du Fils son origine, mais parce qu'il procède du Père par le Fils. Car, seul, le Père est le principe. *De fide orthodoxa*, I, 12, *P. G.*, t. XCIV, col. 848, 849. Le saint docteur déclare que le Père ne peut pas être ἄλογος, sans logos : il y a donc un Verbe, qui est sa sagesse et sa puissance. Or, le Verbe, la parole, n'est pas dépourvu de souffle (πνεῦμα). Le Verbe a donc un esprit. *Ibid.*, I, 6, col. 804, 848. Le Verbe n'a jamais manqué au Père, ni l'Esprit au Verbe. *Ibid.*, I, 7, col. 805. Le Fils est l'image du Père et l'Esprit du Fils, par le moyen duquel le Christ habitant dans l'homme donne à celui-ci d'être l'image de Dieu. *Ibid.*, 13, col. 656. Cf. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 155-158. Le Saint-Esprit tire son origine du Père, procédant par le Verbe, mais non par filiation. *De hymno trisagio*, *P. G.*, t. XCV, col. 60.

Mais à côté de ces textes, il y en a d'autres qui semblent exclure le Fils de la spiration du Saint-Esprit. « Nous ne disons pas que le Père tire son origine de quelqu'un. Mais nous disons qu'il est Père du Fils. Nous ne disons pas que le Fils soit principe du Père; mais nous disons qu'il tire son origine du Père et qu'il est le Fils du Père. Quant au Saint-Esprit, nous disons qu'il tire son origine du Père et nous le nommons l'Esprit du Père. *Nous ne disons pas que l'Esprit tire son origine du Fils*, mais nous le nommons l'Esprit du Fils. ...De plus, nous confessons que c'est par le Fils qu'il a été manifesté et qu'il nous est communiqué. » *De fide orthodoxa*, I, 8, *P. G.*, t. XCIV, col. 832, 833. Et ailleurs : « Le Saint-Esprit n'est pas Fils du Père. Il est l'Esprit du Père en tant qu'il procède du Père, car il n'y a aucun élan sans l'Esprit. Il est aussi l'Esprit du Fils, non pas comme d'un principe originaire, mais en tant que par lui il procède du Père. En effet, le seul principe est le Père. » *Ibid.*, I, 12, col. 849. Nous avons un seul Dieu, le Père, son Verbe et son Esprit. Le Verbe est subsistant, engendré : c'est pour cela qu'il est Fils. Le Saint-Esprit est subsistant, procédant et projeté. Son origine est le Père; il est du Fils, mais il n'a pas le Fils pour origine, puisqu'il est le souffle de la bouche du Père, manifestant le Logos. *De hymno trisagio*, *P. G.*, t. XCV, col. 60. Ces derniers textes, d'après la théologie orthodoxe, contiennent la condamnation péremptoire du dogme latin. « Dans ses lignes générales et dans ses traits particuliers, la doctrine de saint Jean Damascène sur la procession du Saint-Esprit est conforme à l'enseignement de l'Église orthodoxe, et exclut le *Filioque*. C'est une doctrine qui professe toujours la procession du Saint-Esprit du Père seul. En parlant des rapports entre le Père et le Saint-Esprit, le saint docteur déclare que ces rapports expriment un état de dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Père, considèrent le Père comme la cause de l'être du Saint-Esprit. La procession du Saint-Esprit du Fils est ouvertement niée par saint Jean Damascène, qui n'admet pas que le Saint-Esprit reçoive son être du Fils. La relation éternelle du Saint-Esprit au Fils est autre que la relation éternelle du Saint-Esprit au Père. La première n'est pas une relation de dépendance quant à l'origine, mais une relation d'unité éternelle dans l'être, ou dans la substance éternelle. En d'autres termes, le Saint-Esprit procède du Père au même moment où le Fils est engendré. » Bogorodsky, *La doctrine de saint Jean Damascène sur la procession du Saint-Esprit*, Saint-Pétersbourg, 1879, p. 158.

La manière dont le saint docteur s'exprime parut si étrange aux docteurs latins du moyen âge qu'ils n'hésitèrent pas à la considérer comme entachée d'hérésie. Saint Thomas d'Aquin reproche à saint Jean Damascène des tendances nestoriennes. Il l'excuse cependant, parce qu'il ne nie pas formellement la procession du Saint-Esprit du Fils. *Sum. theol.*, Ia, q. XXXVI, a. 2. Cette même raison est donnée par saint Bonaventure pour écarter du saint docteur le soupçon d'hérésie. *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. I, a. 1. Allatius remarque que l'ignorance de la terminologie théologique des grecs a suggéré ces critiques sévères. *Vita Georgii Cyprii*, II, 6, *P. G.*, t. CXLII, col. 117, 118. En effet, les polémistes latins, qui étaient versés dans la connaissance des Pères grecs, pouvaient dire de saint Jean Damascène ce que disait de lui, au XIIe siècle, Hugues Etherianus : *Non discordat hic sanctus a latina veritate : hoc ad consuetudinem Ecclesiæ græcorum referendo, quæ non esse Spiritum ex Filio confitetur usque in hodiernum. De hæresibus græcorum*, III, 21, *P. L.*, t. CCII, col. 394. Et au concile de Florence, le cardinal Bessarion n'hésitait pas à affirmer que les passages cités plus haut de saint Jean Damascène apportaient de nouvelles preuves en faveur de la doctrine catholique.

Pour bien saisir la véritable pensée du saint docteur, nous devons répondre à deux questions : *a*) *Est-ce que la formule* a Patre per Filium *s'oppose, pour ce qui concerne le Fils, à la formule* a Patre Filioque? *b*) *Est-ce qu'il est conforme à la saine théologie catholique d'avancer que le Père seul est la cause, le principe du Saint-Esprit?*

a) Quant à la première question, il est hors de doute que, chez les Pères grecs, la formule *Patre per Filium* est employée à côté de la formule *a Patre Filioque* (Didyme, saint Épiphane, saint Cyrille d'Alexandrie). Et si quelques polémistes grecs ont affirmé arbitrairement que saint Cyrille s'est laissé influencer, en l'employant, par les écrits de saint Augustin, cette échappatoire serait ridicule à l'égard de Didyme et de saint Épiphane. Allatius, *Vindiciæ synodi Ephesinæ*, p. 608, 609. Les théologiens orthodoxes contestent l'identité de signification des deux formules et appuient leur négation sur l'autorité de saint Jean Damascène. Bogorodsky, qui a le mieux résumé, sur ce point, l'argumentation de la théologie orthodoxe, déclare que la formule *a Patre per Filium* exprime la simultanéité de

la génération du Verbe et de la procession du Saint-Esprit par Dieu le Père. *Op. cit.*, p. 43, 44. Lorsque saint Jean Damascène affirme que le Père produit le Saint-Esprit, δι' Υἱοῦ, il nous montre qu'il produit le Saint-Esprit au même moment où il engendre le Verbe, et il le produit de telle manière que le Saint-Esprit demeure dans le Verbe engendré. *Ibid.*, p. 45, 46. Cette interprétation, dit-il, est confirmée par des textes très explicites de saint Jean Damascène. En effet, le saint docteur déclare que le Père engendre le Fils et produit le Saint-Esprit en même temps, ἅμα, *De fide orthodoxa*, I, 8, col. 824; il déclare que le Père, par la même force, vertu, produit le Fils et le Saint-Esprit. *Expositio fidei*, *P. G.*, t. XCV, col. 421, 422.

Ces textes, nous n'avons pas besoin de le dire, ne nous donnent pas la vraie signification de la formule *a Patre per Filium*. Si l'interprétation orthodoxe était vraie, il aurait suffi de dire que le Saint-Esprit procède du Père, de même que le Fils est engendré par le Père. Mais en disant que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, les Pères grecs marquent bien que le Fils n'est pas étranger à la procession du Saint-Esprit. Les latins sont d'accord avec les grecs lorsque ceux-ci déclarent que la préposition διά, *per*, n'exprime pas une priorité de temps dans l'ordre des processions divines; mais ils n'admettent pas avec eux que cette préposition exclut même une priorité logique. Supprimer cette priorité, ce serait supprimer l'ordre des processions divines, l'ακολουθία κατὰ τάξιν de saint Basile, et identifier le Père avec le Fils. Si on refusait d'admettre cette priorité logique, on ne comprendrait plus cette mitoyenneté du Fils entre le Père et le Saint-Esprit, par laquelle le Saint-Esprit procède bien du Père, mais par l'entremise du Fils.

Les théologiens orthodoxes donnent à la préposition διά le sens de *simul*. C'est là une interprétation arbitraire. La préposition διά indique la cause, l'instrument par lequel on opère. Ἐκ et διά, d'après les Pères grecs, ont la même signification. *Par Dieu* et *de Dieu* ne diffèrent pas, quant au sens, dit saint Basile. *De Spiritu Sancto*, V, *P. G.*, t. XXXII, col. 77-86. Allatius cite de nombreux textes des Pères qui affirment cette identité de signification entre les deux prépositions. *Vindiciæ synodi Ephesinæ*, p. 381-391. Voir Hugues Etherianus, *De hæresibus græcorum*, III, 20, *P. L.*, t. CCII, col. 389-393; Joseph de Méthone, *Refutatio Marci Ephesini*, *P. G.*, t. CLIX, col. 1072-1073; Id., *De Spiritu Sancto*, *ibid.*, col. 1123-1134. « Si la formule *per Filium*, argumente Allatius, ne signifiait pas *ex Filio*, il y aurait un intervalle de temps entre les processions divines. A moins d'être hérétique, personne ne nie que le Fils et le Saint-Esprit proviennent en même temps du Père. Les saints Pères ont fait usage de la formule *per Filium* non pas pour établir entre le Fils et le Saint-Esprit un intervalle de temps, mais pour exprimer la mitoyenneté essentielle du Fils dans la subsistance du Saint-Esprit par le Père. On n'offense donc pas la piété si on affirme que le Saint-Esprit procède du Père en même temps que le Fils, parce que le Fils est en même temps que le Père, bien qu'il dérive du Père. Le Fils subsiste *simul* avec le Père et procède du Père, de même l'Esprit subsiste *simul* avec le Fils et il est du Père par le Fils, sans intervalle de temps. Le Fils est *simul* avec le Père et cependant il présuppose le Père par la relation d'origine, parce qu'il provient du Père. De même le Saint-Esprit est *simul* avec le Fils en sortant du Père, et cependant il présuppose le Fils par la relation d'origine, parce que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. » *Vindiciæ synodi ephesinæ*, p. 391, 392.

Il n'y a donc pas de différence, quant au sens, entre les deux formules grecque et latine. Elles expriment le même concept, mais d'une manière diverse, plus compréhensive chez les grecs, plus imprécise chez les latins. « Les latins, remarque le cardinal Bessarion, se sont attachés de préférence à marquer l'identité de la puissance productrice du Saint-Esprit dans le Père et le Fils, en d'autres termes, l'unité de la spiration divine. Les grecs, à leur tour, ont eu à cœur de bien mettre en relief l'ordre suivant lequel le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. La préposition διά indique que, par rapport à la procession du Saint-Esprit, le Fils est le coopérateur du Père, et non réciproquement. Pour donner un exemple, toutes les créatures proviennent du Fils, ἐκ τοῦ Υἱοῦ, mais les Pères grecs n'emploient pas cette expression. Ils préfèrent la formule διὰ τοῦ Υἱοῦ. Ils visent l'ordre avant tout, et cet ordre est bien établi par la préposition διά. » *De processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. CLXI, col. 400.

Loin donc d'exclure la formule latine, la formule grecque διὰ τοῦ Υἱοῦ la complète, ainsi que le remarque Scheeben, « parce qu'elle présente le Père et le Fils comme deux principes agissant l'un dans l'autre et non à côté l'un de l'autre ou séparés. Elle fait ressortir la position spéciale qu'occupent le Père et le Fils à l'égard du Saint-Esprit. Le Fils ne paraît que comme *principium de principio*, tandis que le Père figure comme principe sans principe et produit le Saint-Esprit comme *principium principii*. Ce que la formule *ex Patre et Filio* ne contient que matériellement et ce que les latins ont dû compléter par ces mots : *tanquam ab uno principio*, et *licet pariter ab utroque*, *a Patre principaliter*, elle le dit d'elle-même. » *La dogmatique*, n. 876, t. II, p. 594. Cf. Bilz, *op. cit.*, p. 164-166, 168-171.

b) Ces explications données, nous pouvons répondre à la deuxième question et comprendre pourquoi les Pères grecs, et saint Jean Damascène en particulier, réservent exclusivement au Père les épithètes d'αἰτία, ἀρχή, πηγή. « Nous avons, dit saint Jean Damascène, un seul principe, une seule cause physique du Fils et du Saint-Esprit. » *Dialogus contra manichæos*, 4, *P. G.*, t. XCIV, col. 1512. Le Fils et le Saint-Esprit se rapportent au Père comme à leur cause. *De hymno trisagio*, 7, *P. G.*, t. XCV, col. 40. D'après les théologiens orthodoxes, ces textes prouveraient que le Fils et le Saint-Esprit dépendent du Père quant à leur origine et que l'opération immanente qui communique l'être au Saint-Esprit s'attribue au Père seul. Bogorodsky, *op. cit.*, p. 123, 124. Cette conclusion est absolument fausse et elle trouve sa meilleure réfutation dans l'emploi, fait par saint Jean Damascène, de la formule grecque *a Patre per Filium*. Les théologiens orthodoxes ne veulent pas entendre parler d'une *cause primordiale*. Mais cette expression n'est pas latine par son origine. Nous la trouvons employée par saint Basile : προκαταρκτικὴ αἰτία, de même que nous trouvons chez les Pères grecs du IVe siècle que le Père est un principe sans principe. Saint Jean Damascène donne aux mots grecs πηγή, ἀρχή, αἴτιον, le même sens qu'ils ont dans la théologie grecque du IVe siècle. Les grecs, déclare-t-il, ne disent pas que le Saint-Esprit soit du Fils, c'est-à-dire n'emploient pas cette manière de s'exprimer. Mais, ajoute-t-il, le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils, c'est-à-dire il dépend du Fils quant à son origine. En d'autres termes, il ne renonce pas à la terminologie traditionnelle grecque, mais il ne nie pas la dépendance d'origine du Saint-Esprit par rapport au Fils. Bilz, *op. cit.*, p. 158, 159.

Comme cause primordiale des processions divines, le Père est réellement le seul principe, la seule cause du Fils et du Saint-Esprit, de même qu'il est appelé la seule αἰτία de la création, bien que le Fils et le Saint-Esprit y coopèrent, comme une seule cause avec lui.

De ce que nous avons dit, il résulte que le langage théologique de saint Jean Damascène est exact et

n'implique pas la négation du *Filioque*. Nous pouvons bien dire, avec Nicéphore Blemmydes, que le Père est la seule cause, μόνος αἴτιος, de la procession du Saint-Esprit et que le Fils n'est pas la cause principielle, αἴτιον ἀρχικόν. *De processione Spiritus Sancti*, orat. I, 23, *P. G.*, t. CXLII, col. 557. Cf. Joseph de Méthone, *Refutatio Marci Ephesini*, *P. G.*, t. CLIX, col. 1085. *Pater una est causa*, dit Allatius, *tum Filio, tum Spiritui Sancto : ea ratione quod in Patre, velut in fonte, qui non est ex alio, virtus reperitur spirativa. Hæc utique una et eadem Filio etiam inest : sed a Patre communicata. Hinc Spiritus Sanctus suam habet existentiam ex Patre, tanquam ex fonte : quo eam modo non habet ex Filio. At quoniam in Filio spirativa virtus inest a Patre communicata : ideo per Filium et ex Filio Spiritus Sanctus emanare dicitur, non dicitur esse. Vita Georgii Cyprii*, diss. II, 5, *P. G.*, t. CXLII, col. 116; Id., Ἐγχειρίδιον, p. 180-184.

La raison de cause primordiale n'exclut donc pas, d'après les principes théologiques des Pères grecs, qu'il y ait un coopérateur de cette cause, principe unique avec elle du Saint-Esprit. Mais, tout en reconnaissant la participation du Fils à la spiration du Saint-Esprit de la part du Père, l'ancienne théologie grecque ne dit pas que le Fils est l'αἰτία du Saint-Esprit pour éviter qu'on pût croire que le Fils soit un principe substantiellement distinct du Père, qui est le principe primordial des processions divines. Scheeben, *op. cit.*, n. 880, p. 597. Nous pouvons donc conclure avec le cardinal Bessarion : « Si les latins, les Pères occidentaux et un bon nombre d'orientaux disent que le Saint-Esprit est ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ, ils ne prétendent pas que le Fils soit cause primordiale, mais ils affirment l'identité de vertu. Quant au Damascène, visant surtout l'ordre, il écarte la cause primordiale, en tant qu'elle est signifiée par ἐκ, et il emploie διά lorsqu'il dit que le Saint-Esprit procède διὰ τοῦ Υἱοῦ ἐκ Πατρός. Mais par cette formule qui signale l'ordre entre le Père et le Fils, il ne prétend pas nier l'égalité ou l'identité de la vertu de tous les deux. » *De processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. CLXI, col. 400. Cf. Vekkos, *De processione Spiritus Sancti*, 17, *P. G.*, t. CXLI, col. 268, 269; Id., *In Camateri animadversiones*, 134-142, *ibid.*, col. 581-597; Id., *In tomum Cyprii et novas ejusdem hæreses*, orat. I, 7-10, *ibid.*, col. 873-880; Id., *De depositione sua*, orat. II, 20, *ibid.*, col. 996-997; Constantin Méliténiot, *De processione Sancti Spiritus*, orat. II, 36, *ibid.*, col. 1244-1248; Manuel Calécas, *Adversus græcos*, l. III, *P. G.*, t. CLII, col. 159-163; Georges de Trébizonde, *De processione Spiritus Sancti*, 13, *P. G.*, t. CLXI, col. 792, 793; Allatius, *De perpetua consensione*, II, 2, 7-12, col. 492-517; Vincenzi, *op. cit.*, p. 64-71; de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 193-202; Bilz, *op. cit.*, p. 164-175.

3° *Les Pères latins.* — « Lequel de nos saints et glorieux Pères, dit Photius dans la *Mystagogie*, a jamais enseigné que le Saint-Esprit procède du Fils? » n. 5, *P. G.*, t. CII, col. 284. Il faisait allusion sans doute aux Pères grecs, lorsqu'il lançait cette audacieuse assertion. Nous avons vu qu'elle est démentie par les témoignages nombreux de la théologie trinitaire grecque du IVe et du Ve siècle. Mais Photius n'a pas été si affirmatif au sujet des Pères latins. Il a reconnu que les plus illustres docteurs de l'Église latine, tels que Jérôme, Augustin, Ambroise, n'ont pas anathématisé le *Filioque*. Mais « qui nous assure, dit-il, qu'après une si longue série de siècles, leurs écrits n'aient pas été interpolés et altérés? » *Mystagogia*, 71, 78, 81, col. 352, 360, 365. Marc d'Éphèse répétait les mêmes accusations et déclarait qu'il ne fallait pas en appeler à l'autorité des Pères latins pour résoudre la controverse du *Filioque*, parce que les écrits de ces Pères n'ont pas été traduits en grec, n'ont pas été approuvés par les conciles et enfin parce qu'ils sont apocryphes et interpolés. Grégoire Mammas, *Apologia contra Ephesii confessionem*, *P. G.*, t. CLX, col. 69. Bessarion n'hésitait pas à qualifier d'absurde et ridicule cette échappatoire des théologiens de Byzance, serrés de près par les théologiens latins. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 960. *Photius*, remarque justement Allatius, *latinorum vehemens accusator nusquam id tacuisset, si expositione vel unius codicis confirmare potuisset, romanos dicta de processione Spiritus Sancti in Augustini vel aliorum Patrum codicibus inseruisse. Et tamen per illa tempora pleraque Augustini et aliorum in Oriente prostabant tum græce, tum latine. Hottingerus fraudis et impostura manifeste convictus*, Rome, 1661, p. 308, 309. Cf. *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648, col. 886-902.

De nos jours, les théologiens orthodoxes reconnaissent que « saint Augustin, saint Fulgence et quelques autres écrivains latins au Ve et au VIe siècle ont pu croire en réalité que le Saint-Esprit procédait du Père et du Fils, mais ils n'exprimaient qu'une opinion particulière, non pas la doctrine officielle de l'Église. » Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 341. Bieliaev cite saint Paulin, évêque de Nole, et saint Léon le Grand parmi les défenseurs de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. *De l'union des Églises* (en russe), Saint-Pétersbourg, 1897, p. 74. Mgr Sylvestre avoue que cette procession a été exposée de la manière la plus explicite par saint Augustin. Le *Filioque* serait, à son avis, une théorie augustinienne. *Op. cit.*, t. II, p. 546, 547, 549. Katansky partage l'opinion de ce savant théologien russe. *La procession du Saint-Esprit*, dans *Khristianskoe Tchtenie*, 1893, t. I, p. 401-425. Il suffirait de ces aveux pour nous dispenser de citer ici, à l'appui du dogme latin, les textes des docteurs et écrivains de l'Occident. Mais il est utile de les recueillir, parce que la théologie orthodoxe recule au IVe siècle les origines du conflit doctrinal entre grecs et latins et s'efforce d'établir une opposition formelle entre les anciens docteurs de l'Église latine et ceux de l'Église grecque. Il est vrai, sans doute, que les Pères latins professent plus explicitement que les Pères grecs la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, mais la formule *ex Patre Filioque* qu'ils emploient est grecque d'origine, et on sait que, pour ce qui concerne le Saint-Esprit, les Pères grecs ont été les maîtres des Pères latins. P. de Régnon, *op. cit.*, t. III, p. 99.

1. Les témoignages de saint Hilaire touchant le *Filioque* ne sont pas très nombreux, mais ils ont le mérite d'être très explicites. Le saint docteur affirme que le Père et le Fils sont les auteurs du Saint-Esprit : *Spiritus Sanctus, Patre et Filio auctoribus, confitendus est. De Trinitate*, II, 29, *P. L.*, t. X, col. 69. Pour le prouver, il cite les textes scripturaires qui nous présentent le Saint-Esprit comme l'Esprit de Dieu et l'Esprit du Fils ou du Christ. Rom., VIII, 9, 11; Gal., IV, 6; Eph., IV, 30; I Cor., II, 12. Le Saint-Esprit est l'Esprit de celui *per quem omnia* et de celui *ex quo omnia*. *De Trinitate*, XII, 55, col. 469. L'Esprit-Saint provient du Père et est envoyé par le Fils; il provient du Père par le Fils unique. *Ibid.*, 57, col. 472. Hilaire explique pourquoi la mission suppose l'origine éternelle de la personne envoyée de la part de la personne qui envoie. *Advocatus veniet, et hunc mittet Filius a Patre, et Spiritus veritatis est qui a Patre procedit. Qui mittit potestatem suam in eo quod mittit ostendit. Ibid.*, VIII, 19, col. 250. Ce pouvoir ne peut pas s'entendre en ce sens que le Saint-Esprit dépende du Fils comme une nature inférieure dépend d'une nature supérieure. Le Saint-Esprit dépend donc du Fils uniquement par son origine du Fils.

D'après saint Hilaire, Dieu n'a pas laissé les hommes dans l'incertitude touchant la question si le

Saint-Esprit procède du Père ou du Fils. L'Écriture enseigne que l'Esprit-Saint reçoit du Fils : « Et je me demande, dit le saint docteur, si ce n'est pas la même chose, recevoir du Fils et procéder du Père. Car, si on croit qu'il y a une différence entre recevoir du Fils et procéder du Père, on sera au moins forcé de croire que même recevoir du Père et recevoir du Fils sont une seule et même chose. Ce que le Saint-Esprit recevra, que ce soit la puissance, ou la vertu, ou la doctrine, le Fils déclare que le Saint-Esprit le recevra de lui, et il déclare en même temps qu'il recevra aussi du Père. En effet, lorsqu'il affirme qu'il possède tout ce qui est au Père, il affirme qu'il recevra de ce qui est à lui, et il affirme aussi que tout ce qu'on recevra du Père, on le recevra aussi de lui, parce que tout ce qui est au Père lui appartient. Ce qui est donné par le Père est donc attribué au Fils, comme étant donné par le Fils, et ce que l'Esprit de vérité recevra du Père, le Fils déclare qu'il le recevra de lui-même. » *De Trinitate*, VIII, 20, col. 250, 252. Le dogme de la procession du Saint-Esprit *ab utroque* est contenu d'une manière explicite dans l'argument suivant : *Quidquid Spiritus Sanctus accipiet, a Filio accipiet ille mittendus, quia Filii sunt universa quæ Patris sunt. Ibid.*, col. 252. Cf. IX, 31, 73, col. 305, 340; Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers*, p. 243-246.

2. Un contemporain de saint Hilaire, Victorin l'Africain, dont la terminologie trinitaire laisse à désirer, voir de Régnon, *op. cit.*, t. I, p. 236-241, affirme à plusieurs reprises la dépendance du Saint-Esprit du Fils par rapport à l'origine. « Jésus dit : Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas sur vous. Il y a donc deux personnes, le Saint-Esprit qui provient du Fils et le Fils qui provient *conrationaliter* du Père. » *Adversus Arium*, I, 12, *P. L.*, t. VIII, col. 1046. « Nous avons d'abord la vie, et de celui qui est la vie, jaillit l'intelligence. Or le Christ est la vie, et l'Esprit l'intelligence. L'Esprit reçoit donc du Christ, le Christ du Père, et par conséquent aussi l'Esprit du Père. » *Ibid.*, 14, col. 1048. Le Saint-Esprit parle par le Fils, *a Filio loquitur*, *ibid.*, 55, col. 1082; c'est l'Esprit provenant du Christ, *a Christo Spiritus*, *ibid.*, 15, col. 1049; il reçoit tout ce qu'il a du Fils de Dieu, *a Dei Filio omnia habet*. *Ibid.*, 16, col. 1050. Ces passages ne laissent aucun doute sur la pensée de Victorin. Le Saint-Esprit ne procède pas immédiatement du Père. La vie divine, l'être divin passent en lui par l'intermédiaire du Fils.

3. Saint Ambroise explique aussi d'une manière favorable au *Filioque* le texte *de meo accipiet*. « Ce que le Fils a reçu par l'unité de nature, par la même unité le Saint-Esprit le reçoit du Fils. » *De Spiritu Sancto*, II, 12, 134, *P. L.*, t. XVI, col. 803. Voici encore un autre texte plus explicite : *Sicut Pater fons vitæ est, ita etiam Filium plerique fontem vitæ memorarunt significatum; eo quod, apud te, inquit, Deus omnipotens, Filius tuus fons vitæ sit, hoc est, fons vitæ Spiritus Sancti. Ibid.*, I, 15, 152, col. 769. Et dans le même livre : *Spiritus quoque Sanctus, cum procedit a Patre et Filio, non separatur a Patre, non separatur a Filio. Ibid.*, I, 11, 120, col. 762, 763. Il est vrai que ce dernier texte se rapporte à la mission temporelle du Saint-Esprit, mais celle-ci ne saurait se concevoir sans la procession éternelle. Remarquons que saint Ambroise emploie la même expression que saint Athanase : *Le Fils est la source de la vie du Saint-Esprit*. S'il est la source de la vie du Saint-Esprit, il est aussi la source (avec le Père) de son être.

4. Les textes de saint Augustin sur la procession du Saint-Esprit *ab utroque* sont si nombreux que, pour éviter des redites, il faut se borner à citer les plus importants. Ces textes n'exposent pas un simple axiome et ne sont pas simplement l'énonciation d'une vérité tirée de l'Écriture sainte. Ils se rattachent à tout le système trinitaire de saint Augustin, à un ensemble de spéculations qui tendent, autant qu'il est donné à nos forces intellectuelles, à éclairer le mystère de la sainte Trinité. *De Trinitate*, II, 5, 8, *P. L.*, t. XLII, col. 824, 825. Mais on se tromperait fort si de ces spéculations, qui par nécessité logique aboutissent au *Filioque*, on voulait déduire que le dogme latin est une opinion théologique de saint Augustin. Le saint docteur distingue bien, dans la contemplation de la Trinité, le domaine des recherches personnelles, où il est obligé *per quædam densa et opaca viam carpere*, *ibid.*, II, 3, 6, col. 823, et le domaine de la foi immuable, du dogme révélé. La procession du Saint-Esprit *ab utroque* n'est pas pour lui une question de libre discussion : elle appartient au trésor de la foi, et de même qu'on doit croire que le Fils est engendré par le Père, on doit croire aussi que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils.

« La doctrine de la foi catholique touchant la Trinité est que le Saint-Esprit est à la fois l'Esprit du Père et du Fils. » *Ibid.*, II, 4, 7, col. 824; *Epist.*, CCXXXVIII, II, 14, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1043. C'est sur les données révélées que la théologie fonde cette profession de foi trinitaire : *Pater principium non de principio; Filius principium de principio, sed utrumque simul, non duo, sed unum principium. Nec Spiritum Sanctum ab utroque procedentem negabo esse principium. Contra Maximinum*, XVII, 4, *P. L.*, XLII, col. 784, 785. Il faut bien se garder cependant de croire que la profession de la foi catholique sur les processions divines rende clairs les mystères de la vie intime de Dieu. Nous avons une insurmontable difficulté à comprendre les textes qui se rapportent à la procession divine du Saint-Esprit, *In Joa.*, tr. XCIX, 1, *P. L.*, t. XXXV, col. 1886; nous ne sommes pas à même de saisir la différence entre naître et procéder en Dieu, et il serait téméraire de chercher à rendre claire notre ignorance. *Ibid.*, 4, col. 1888. Maximin, évêque arien, lui posait cette objection : « Le Fils est de la substance du Père; le Saint-Esprit aussi. Pourquoi n'avons-nous donc pas un seul Fils? » Que tu comprennes ou non, lui répond saint Augustin, voici mon explication. Le Fils provient du Père et le Saint-Esprit aussi : le Fils est engendré et le Saint-Esprit procède. Par conséquent, le Fils est le Fils du Père qui l'a engendré, le Saint-Esprit est l'Esprit de l'un et de l'autre, *quoniam de utroque procedit*. Le Père est l'auteur de la procession du Saint-Esprit, parce qu'il a engendré un tel Fils, et en l'engendrant il lui a donné aussi le pouvoir de produire le Saint-Esprit : *gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus Sanctus. Contra Maximinum*, XIV, 1, *P. L.*, t. XLII, col. 770, 771; *De fide et symbolo*, IX, 19, *P. L.*, t. XL, col. 191.

Au point de vue de la spéculation théologique, saint Augustin ne cesse de répéter que le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils, de tous les deux : *Spiritus Sanctus non est unius eorum Spiritus, sed amborum. In Joa.*, tr. XCIX, 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1888; *Contra Maximinum*, XIV, 1, *P. L.*, t. XLII, col. 770; *De Trinitate*, XV, 26, 45, *ibid.*, col. 1092. Il est l'esprit des deux, parce qu'il est l'amour, la dilection mutuelle du Père et du Fils, *societas dilectionis*, *De Trinitate*, IV, 9, 12, col. 896; *unitas, sanctitas, caritas amborum*, *ibid.*, VI, 5, 7, col. 928; *communis charitas Patris et Filii*, *ibid.*, XV, 17, 27, col. 1080; *communio quædam consubstantialis Patris et Filii*, *ibid.*, 27, 50, col. 1097; *communitas Patris et Filii*, *Serm.*, LXXI, 12, 18, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 454; *a Patre bono et Filio bono effusa bonitas*, *ibid.*, col. 454; *societas Patris et Filii*. *Ibid.*, 20, 33, col. 463, 464. Saint Augustin conçoit donc le Saint-Esprit comme l'amour mutuel du Père et du Fils, il le considère comme le lien qui unit le Père et le Fils, ce qui l'amène à proclamer la dépendance d'origine du Saint-Esprit du Père et du Fils.

Cette théorie du Saint-Esprit qui procède du Père et du Fils, parce qu'il est l'amour consubstantiel du Père et du Fils, est appuyée par saint Augustin sur de nombreux passages du Nouveau Testament. Il faut croire à la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, parce que l'Écriture affirme que le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils. « Le Fils est le Fils du seul Père; le Père est le Père du seul Fils; le Saint-Esprit n'est pas l'Esprit d'un seul, mais de tous les deux. Nous devons donc croire que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. » *In Joa.*, tr. XCIX, 6, *P. L.*, t. XXXV, col. 1888, 1889. Cf. *De civitate Dei*, XI, 24, *P. L.*, t. XLI, col. 337; *Serm.*, CCXIV, 10, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1071.

Il est l'Esprit du Fils, parce qu'il ne parle pas de lui-même, mais il annonce ce qu'il entend de la part du Fils : *Ab illo audivit, audit et audiet a quo est : ab illo est a quo procedit. In Joa.*, tr. XCIX, 5, col. 1888. *Inde audit, unde procedit. Contra sermonem arianorum*, XXIII, 20, *P. L.*, t. XLII, col. 700.

Le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils, parce qu'il possède tout ce qui est au Père et par conséquent reçoit la vie du Père. « Le Saint-Esprit ne procède pas du Père dans le Fils, et du Fils dans le monde pour le sanctifier. Il procède en même temps de l'un et de l'autre : *simul de utroque procedit*, bien que le Père ait accordé au Fils que le Saint-Esprit procède de lui, comme il procède de soi-même. Car nous ne pouvons pas affirmer que le Saint-Esprit ne soit pas la vie, puisque le Père est la vie et que le Fils est la vie. Mais puisque le Père possède la vie en soi-même, il a aussi accordé au Fils d'avoir la vie en lui-même, et il est la cause qui fait que la vie du Saint-Esprit procède du Fils, comme elle procède de lui-même. » *In Joa.*, tr. XCIX, 9, col. 1890. Ce texte a été inséré dans le XV^e^ livre *De Trinitate*, 27, 48, *P. L.*, t. XLII, col. 1095. Si le Père n'avait pas donné au Fils une partie de ce qu'il possède, Jésus-Christ nous aurait trompés en disant que tout ce qu'a le Père est à lui. Le Père a donc donné au Fils d'être le principe de la vie du Saint-Esprit. *Contra Maximinum*, XIV, 7, 9, col. 774, 776. *Si quidquid habet, de Patre habet Filius, de Patre habet utique, ut et de illo procedat Spiritus Sanctus. De Trinitate*, XV, 26, 47, *P. L.*, t. XLII, col. 1094; *Contra sermonem arianorum*, XXXIV, 32, *ibid.*, col. 706; *Collatio cum Maximino*, 11, 13, *ibid.*, col. 714, 716, 717.

Le Saint-Esprit procède du Fils, parce que le Fils le donne aux apôtres : *Accipite Spiritum Sanctum.* « Pourquoi ne devrions-nous pas croire que le Saint-Esprit procède du Fils, puisqu'il est l'Esprit du Fils? S'il ne procédait pas du Fils, après sa résurrection, il n'aurait pas apparu aux apôtres et ne leur aurait pas dit, soufflant sur eux : *Recevez l'Esprit-Saint.* Joa., XX, 22. Cette action de souffler nous indique que le Saint-Esprit procède du Fils. » *In Joa.*, tr. XCIX, 7, *P. L.*, t. XXXV, col. 1889. Par ce souffle, il montrait ouvertement ce qu'il donnait par sa spiration, dans le secret de la vie divine : *aperte ostendebat flando, quod spirando dabat occulte. Contra Maximinum*, XIV, 1, *P. L.*, t. XLII, col. 770. Lorsque le Fils dit que l'Esprit procède du Père, il déclare aussi qu'il procède *de utroque.* Car il dit aussi : *Recevez le Saint-Esprit. De Trinitate*, XV, 26, 45, *ibid.*, col. 1093.

Il procède du Fils, parce qu'il est donné, envoyé par le Fils aussi bien que par le Père : *missus ab utroque. Serm.*, CCXII, 1, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1059. En tant qu'il est accordé aux apôtres comme un don de Dieu, il présuppose son origine du Père et du Fils, *De Trinitate*, V, 15, 16, col. 921, *sempiterne Spiritus donum, temporaliter autem donatum. Ibid.*, col. 922; XV, 13, 36, col. 1086.

La mission temporelle ne peut se concevoir sans la procession éternelle. « Du Père seul on lit qu'il n'est pas envoyé, parce que le Père seul n'a pas de cause, de principe qui l'ait engendré, ou de qui il procède. Par conséquent, du seul Père on dit qu'il n'est pas envoyé. » *Contra sermonem arianorum*, *P. L.*, t. XLII, col. 686. Si le Saint-Esprit est envoyé par le Fils, il se rapporte au Père et au Fils, comme l'Esprit de tous les deux, *Epist.*, CCXXXVIII, 15, *P. L.*, t. XXXIII, col. 1044; *De Trinitate*, IV, 20, 29, *P. L.*, t. XLII, col. 208, nous devons en conclure *quod a Patre procedit et Filio. Ibid.*, col. 908; *In Joa.*, tr. XCIX, 6, col. 1889.

A l'exemple des Pères grecs, tout en affirmant la procession du Saint-Esprit du Fils, saint Augustin proclame que le Père est la cause primordiale de cette procession, que le Saint-Esprit procède *principaliter* du Père. « J'ai ajouté *principalement*, dit-il, parce que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Mais le Père lui a donné cela même, non comme à quelqu'un existant déjà et ne possédant pas encore ce pouvoir, mais comme tout ce qu'il a donné au Verbe Fils unique, c'est-à-dire par l'acte même de la génération. Il l'a donc tellement engendré, que du Fils aussi procède le don commun et que le Saint-Esprit est à la fois l'Esprit de tous les deux. » *De Trinitate*, XV, 17, 29, col. 1081. *Spiritus Sanctus principaliter de illo procedit de quo natus est Filius et cum quo illi communis est idem Spiritus. Serm.*, LXXI, 16, 26, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 459.

Enfin, saint Augustin prévoit et réfute à plusieurs reprises l'objection qui, depuis Photius, est ressassée par tous les théologiens orthodoxes : *Si le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père, nous aurions deux principes distincts dans la Sainte Trinité.* « Le Père et le Fils, répond saint Augustin, ne sont pas deux principes du Saint-Esprit, mais un seul principe. De même que le Père et le Fils sont un seul Dieu et par rapport aux créatures un seul créateur et un seul Seigneur, ainsi, par rapport au Saint-Esprit, ils ne sont qu'un seul principe et, par rapport à la création, le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont qu'un seul créateur et un seul Seigneur. » *De Trinitate*, V, 13, 14, col. 920; *Enarratio in ps.* CIX, 13, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1457.

Cette riche moisson de textes, auxquels on pourrait en ajouter beaucoup d'autres, nous dispense de prendre au sérieux les objections de Zoernikav, qui range saint Augustin au nombre des adversaires du dogme latin. *Op. cit.*, p. 357-375.

5. Un fidèle disciple de saint Augustin, saint Fulgence de Ruspe, n'est pas moins explicite que son maître, touchant la procession du Saint-Esprit du Fils. Cette procession est pour lui une vérité de la foi catholique, une vérité que nous devons professer avec la plus grande fermeté : *Firmissime tene et nullatenus dubites eumdem Spiritum Sanctum, qui Patris et Filii unus Spiritus est, de Patre et Filio procedere. De fide ad Petrum*, 9, 52, *P. L.*, t. LXV, col. 696. Elle s'appuie sur les témoignages de l'Écriture : Is., XI, 4; Joa., XIV, 6; XV, 26; II Thes., II, 8; Apoc., I, 16. Elle appartient au trésor de la foi, et ce qui est contraire à ce trésor doit être évité comme la peste : *tanquam pestem fuge. Ibid.*, 44, 85, col. 705. L'Esprit-Saint procède du Père et du Fils, et ce serait une folie, *dementis est dicere*, que de nier cette vérité. *De Trinitate*, II, *ibid.*, col. 499. Le Saint-Esprit ne procède pas du Père seul, ni du Fils seul; il procède *de utroque, Contra Fabianum*, XXVII, *ibid.*, col. 783; il procède *naturellement* du Fils. *Ibid.*, XXIX, col. 797. *Totus de Patre procedit et Filio. Epist. ad Ferrandum*, 28, *ibid.*, col. 418. Il procède du Père qui engendre et du Fils engendré; il n'est pas né du Père, et il n'a pas engendré le Fils, *sed a Patre Filioque processit. De incarnatione Filii*, 3, 4, *ibid.*, col. 575. Et le Fils est l'auteur du Saint-Esprit avec le Père, parce qu'il est en tout semblable au Père, *Contra Fabianum*, XVIII, col. 770, 771; parce que le Saint-Esprit reçoit de

lui et entend de lui : *hoc est Spiritui Sancto audire, quod est de natura Patris Filiique procedere. Ibid.*, XXV, col. 780, 781; XXVII, 781-784. S'il est envoyé par le Père et le Fils, nous pouvons dire qu'il procède du Père et du Fils : *Spiritus Sanctus a Patre et Filio legitur missus, quia a Patre Filioque procedit. Ibid.*, XXIX, col. 797. Le Saint-Esprit se rapporte donc au Père et au Fils. *Epist. ad Ferrandum*, 9, col. 400. Le Père est l'auteur (cause primordiale) du Fils et du Saint-Esprit, mais le Saint-Esprit procède toujours du Père et du Fils : *de Patre Filioque procedit. Contra Fabianum*, XXXV, col. 824. Il est aisé de voir par ces passages que saint Fulgence, à la fin du Ve siècle, parlait exactement le langage théologique de l'Église romaine de nos jours. N'est-il donc pas étrange de rejeter le *Filioque* comme une *nouveauté* de la scolastique latine?

6. Saint Eucher de Lyon enseigne, au Ve siècle, que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, *velut quædam Patris Filiique concordia. Instructiones ad Salonium*, I, *P. L.*, t. L, col. 774.

7. D'après saint Léon le Grand, le Saint-Esprit est commun au Père et au Fils. *Serm.*, LXXV, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 402. Il est l'Esprit du Père et du Fils. *Serm.*, LXXVI, 2, col. 404. Dans les manuels de théologie catholique, on cite un autre passage très explicite, tiré de la lettre XVe de saint Léon *ad Turribium Asturicensem : Spiritus qui de utroque processit*, 1, *ibid.*, col. 681. Mais il est à peu près sûr aujourd'hui que cette pièce est apocryphe et qu'elle a été fabriquée en Espagne en 563. Künstle, *Antipriscilliana*, p. 117-126.

8. Dans le l. I, *De ecclesiasticis dogmatibus*, Gennade de Marseille déclare que le Saint-Esprit n'est pas le Fils, parce qu'il n'est pas engendré; qu'il n'est pas le Père, parce qu'il n'est pas inengendré; qu'il n'est pas une créature, parce qu'il n'a pas été tiré du néant. Il procède de Dieu le Père et de Dieu le Fils : *ex Deo Patre, et Deo Filio Deus procedens. P. L.*, t. LVIII, col. 981.

9. Saint Avit, évêque de Vienne en Dauphiné, a écrit un ouvrage *De divinitate Spiritus Sancti*, dont quelques fragments sont insérés dans la *P. L.* Ils se rapportent à la procession du Saint-Esprit. *Nos dicimus*, déclare le saint évêque, *Spiritum Sanctum a Filio et Patre procedere.* La foi catholique enseigne cette procession. Le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils : c'est pour cela qu'il est envoyé par le Père et le Fils. *P. L.*, t. LIX, col. 385, 386. Voir t. I, col. 2642.

10. Dans un de ses poèmes à saint Félix de Nole, saint Paulin, évêque de la même ville, affirme que Jésus-Christ répand ses dons célestes, le Saint-Esprit qui procède du Fils unique et du Père : *Spiritum ab unigena sanctum, et Patre procedentem. Carmen*, XXVII, 93, *P. L.*, t. LXI, col. 650.

11. Paschase diacre (VIe siècle) est l'auteur d'un traité sur le Saint-Esprit, où il écrit : *Spiritus Sanctus et Patris et Filii esse Spiritus declaratur, et merito procedere ex utroque dignoscitur. De Spiritu Sancto*, I, 0, *P. L.*, t. LXII, col. 21; 8, col. 17. Le Père par le Fils répand l'effusion du Saint-Esprit, qui est envoyé par le Père et le Fils et procède de la substance de tous les deux. *Ibid.*, 11, 12, col. 22, 23.

12. Dans le traité sur la Trinité de Vigile de Tapse, on affirme l'équivalence des deux passages scripturaires : *De Patre procedit*, et *De meo accipiet. De Trinitate*, I, *P. L.*, t. LXII, col. 244.

13. Dans une lettre de saint Hormisdas, pape, à l'empereur Justin, le Saint-Esprit est dit procéder du Père et du Fils *sub una substantia deitatis. Epist.*, LXXIX, *ad Justinum*, *P. L.*, t. LXIII, col. 514.

14. Dans son livre sur la Trinité, Boèce écrit : *Ita cogitemus processisse quidem ex Deo Patre Filium Deum et ex utrisque Spiritum Sanctum. De Trinitate*, V, *P. L.*, t. LXIV, col. 1254. Le Saint-Esprit est l'Esprit du Père et du Fils : le Père et le Fils ont à l'égard du Saint-Esprit la même relation. *Ibid.*, VI, col. 1255.

15. Agnel de Ravenne affirme que le Fils provient du Père et que le Saint-Esprit *ex Patre et Filio procedit;* qu'il est la vertu procédant du Père et du Fils. *De ratione fidei ad Armenium*, *P. L.*, t. LXVIII, col. 383.

16. Saint Grégoire le Grand fournit un bon nombre de textes, où il est question de la procession du Saint-Esprit du Fils. Le Saint-Esprit est l'Esprit *utrorum*, *Moral.*, XXX, 4, *P. L.*, t. LXXVI, col. 534; Jésus-Christ répand dans le cœur de ses disciples le Saint-Esprit, *qui a se procedit. Ibid.*, I, 22, *P. L.*, t. LXXV, col. 541. Le Saint-Esprit *profertur per substantiam ex Christo. Ibid.*, II, 56, 92, col. 599. Il procède du Père et reçoit du Fils. *Ibid.*, V, 36, 65, col. 715. Le saint pape définit en ces termes la mission du Saint-Esprit : *Missio Spiritus Sancti processio est qua de Patre procedit et Filio. Homil. in Evang.*, II, 26, 2, *P. L.*, t. LXXVI, col. 1198. Le l. II des Dialogues du saint docteur renferme un texte très explicite : *Paracletus Spiritus a Patre semper procedit et Filio. Dial.*, II, 38, *P. L.*, t. LXXVI, col. 204. On sait que cet ouvrage a été traduit en grec par saint Zacharie, pape. Dans la version grecque, les mots *procedit et Filio* ont été remplacés par les mots : ἐν τῷ Υἱῷ διαμένει. *Ibid.*, col. 203. Jean Diacre accuse les grecs d'avoir supprimé ce témoignage : *Astuta græcorum perversitas, in commemoratione Spiritus Sancti a Patre procedentis, nomen Filii suaptim radens abstulit. Vita S. Gregorii Magni*, IV, 75, *P. L.*, t. LXXV, col. 225; t. LXXVII, col. 145, 146.

17. La divinité, déclare Cassiodore, appartient au Père, qui, dès le commencement, avant les siècles, a engendré le Fils; elle appartient au Fils, qui a été engendré par le Père, *naturaliter*; elle appartient au Saint-Esprit, *quod a Patre et Filio procedit. Expositio in ps.* L, *P. L.*, t. LXX, col. 366, 367.

18. D'après saint Isidore de Séville, le Saint-Esprit est appelé Dieu, *quia ex Patre Filioque procedit et substantiam eorum habet. Etym.*, VII, 3, 1, *P. L.*, t. LXXXII, col. 268. Ce texte a été inséré par saint Ildefonse de Tolède dans son *Liber de cognitione baptismi*, 55, *P. L.*, t. XCVI, col. 134.

Conclusion. — Les textes que nous avons cités montrent à l'évidence que, depuis Tertullien jusqu'à la fin du VIIe siècle, la théologie latine n'a point subi de variations dans sa croyance à la procession du Saint-Esprit du Fils. Cette procession n'a pas été pour elle une opinion théologique, qui soulevait les discussions des théologiens. Ses docteurs les plus illustres en parlent comme d'une vérité de la foi catholique, la théologie trinitaire grecque du IVe siècle leur fournissait les arguments pour arriver à cette conclusion. Cette identité de doctrine entre les Pères grecs et les Pères latins nous permet d'affirmer le caractère dogmatique de la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Il faut se rappeler, dit le cardinal Bessarion, que les Pères ne professent pas des opinions discordantes. L'uniformité de doctrine est nécessaire pour le bien de l'Église, et nous ne serions plus chrétiens, nous ne pourrions plus sauvegarder les principes de la foi catholique, s'il y avait désaccord entre les Pères. Les Pères latins professent de la manière la plus claire et la plus explicite que le Saint-Esprit procède du Fils et qu'il a, comme principe unique, le Père et le Fils. Les Pères orientaux aussi bien que les occidentaux soutiennent la même doctrine, car ils professent que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, qu'il procède du Père et du Fils et de tous les deux. En disant cela, ils sont donc d'accord avec les Pères latins et ils expriment la même vérité, parce que les uns et les autres parlent sous l'inspiration d'un seul et même Esprit. *Orat. dogmatica*, IX, *P. G.*, t. CLXI, col. 606, 607.

Ce qui résulte du témoignage de ces Pères est avant tout l'ancienneté du dogme latin. Les théologiens orthodoxes paraissent l'oublier, lorsqu'ils appellent le *Filioque* une nouveauté hérétique : καινοτομία αἱρετική. Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, p. 340. Et toutefois cette *nouveauté* était commune en Orient et en Occident plusieurs siècles avant que Photius prît à cœur d'informer le monde grec que l'Église latine était déchue de la vraie foi catholique. Et il faut ajouter qu'elle n'avait pas soulevé de protestations de la théologie trinitaire grecque depuis le IVe jusqu'au VIIIe siècle. Pour la rejeter, les théologiens grecs qui vécurent avant Photius, de même que ses partisans, auraient dû renier les textes explicites des Pères, qui, d'après Nealy, sont fa orables aux Latins, *A history of the holy eastern Church*, Londres, 1850, t. II, p. 1131, et en même temps condamner les principes théologiques des Pères grecs du IVe siècle.

Il existe, nous le reconnaissons, une manière différente de s'exprimer entre les Pères grecs et latins au sujet de la procession du Saint-Esprit. Par conséquent, une étude approfondie de la controverse théologique du *Filioque* exige au préalable une connaissance exacte de la terminologie trinitaire grecque. La pensée des Pères grecs du IVe siècle gagnerait à être développée à la lumière des principes qui sont la base de leur théologie trinitaire. Mais une étude pareille n'entre pas dans le cadre d'un article du *Dictionnaire*, et d'ailleurs, elle serait plus à sa place dans un travail scientifique sur la Trinité. Nous nous sommes donc borné à suivre la méthode des adversaires du *Filioque*, et les témoignages que nous avons puisés dans les écrits des Pères suffisent largement à montrer que l'Église latine n'a point innové, en définissant que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils.

Théodulphe d'Orléans (IXe siècle) a été le premier à recueillir les textes des Pères grecs et latins favorables au dogme catholique du *Filioque*. *De Spiritu Sancto*, *P. L.*, t. CV, col. 239-276. Une riche moisson des textes des Pères grecs et de quelques Pères latins est contenue dans deux écrits du patriarche Vekkos : *Refutationes adversus Andronici Camateri super scripto traditis testimoniis de Spiritu Sancto animadversiones*, *P. G.*, t. CXLI, col. 395-612; *Epigraphæ sive præscriptiones in dicta ac sententias sanctorum Patrum a se collectas de processione Spiritus Sancti*, *ibid.*, col. 613-724. Voir Petau, *De Trinitate*, VII, 3-18, *Dogmata theologica*, Paris, 1865, t. III, p. 274-414; Thomassin, *Dogmata theologica*, *De Trinitate*, 29-31, Paris, 1868, t. V, p. 480-510; Klee, *Katholische Dogmatik*, Mayence, 1844, t. I, p. 177-185; Franzelin, *De Deo trino*, Rome, 1895, p. 444-482; Heinrich, *Dogmatische Theologie*, Mayence, 1885, t. IV, p. 339-415; de Régnon, *Études de théologie positive sur la sainte Trinité*, Paris, t. III, p. 3-283 (nous lui avons emprunté la traduction française de plusieurs textes des Pères). Pour les théologiens orthodoxes, l'arsenal des textes contraires au *Filioque* est l'ouvrage de Zoernikav, traduit en grec et annoté par Eugène Boulgaris : Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, Saint-Pétersbourg, 1797, t. I, p. 1-397. Voir aussi Prokopovitch, *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1772, p. 39-151; Macaire, *Pravoslavno-dogmatitcheskoe bogoslovie*, Saint-Pétersbourg, 1895, t. I, p. 302-343; Sylvestre, *Opyt pravoslavnago dogmatitcheskago bogosloviia*, Kiev, 1892, t. II, p. 438-489.

III. D'APRÈS LES CONCILES. — Dans sa *Mystagogie*, 5, Photius s'évertue à représenter la procession du Saint-Esprit du Fils comme une opinion hérétique anathématisée par les sept conciles œcuméniques. Le Ier et le IIe conciles, dit-il, ont défini que le Saint-Esprit procède du Père; le IIIe accepta cette définition; le IVe la confirma; le Ve la fit sienne; le VIe la publia à l'univers entier; le VIIe la sanctionna solennellement. *P. G.*, t. CII, col. 285. Les polémistes grecs, qui partagèrent sa haine contre les latins, en appelèrent, comme lui, aux conciles œcuméniques pour combattre le dogme latin. Michel Glycas déclare que les conciles œcuméniques ont été unanimes à affirmer que le Saint-Esprit procède du Père seul. *De processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. CLVIII, col. 957. Nil Damylas, Michel Balsamon, Joseph Bryennios sont du même avis. Allatius, *De perpetua consensione*, col. 917-919. Et les théologiens gréco-russes de nos jours, à quelque exception près, suivent leur exemple. « Tous les conciles œcuméniques, déclare Macaire, ont unanimement reconnu que le Saint-Esprit procède seulement du Père. » *Op. cit.*, t. I, p. 288. Cf. Chrysostome (protosyncelle), Περὶ Ἐκκλησίας, Athènes, 1896, t. II, p. 372-376. La même assertion est invariablement répétée dans les lettres encycliques des patriarches de Constantinople, toutes les fois qu'ils touchent aux *nouveautés* latines. « La doctrine que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, dit Anthime VI, est contraire à la confession universelle de l'Église catholique, selon le témoignage des sept conciles œcuméniques, qui ont établi que le Saint-Esprit procède du Père. » *Lettre encyclique de 1848*, VI, 5, dans Petit-Mansi, *Concil.*, Paris, 1909, t. XL, col. 381. Voir aussi la *Lettre encyclique* d'Anthime VII, Constantinople, 1895, p. 7.

Il n'est pas difficile de montrer que cet appel aux conciles œcuméniques, pour écarter de la théologie chrétienne la doctrine exprimée par le *Filioque*, est tout à fait arbitraire. La théologie catholique prouve en effet : 1° que les conciles œcuméniques n'ont jamais enseigné que le Saint-Esprit procède du Père seul; 2° que plusieurs conciles œcuméniques et particuliers ont enseigné que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils.

1° *Les conciles œcuméniques n'ont jamais enseigné que le Saint-Esprit procède du Père seul.* — Les théologiens orthodoxes invoquent, contre le dogme latin, l'autorité de ces conciles qui, dans leurs professions de foi, déclarent que le Saint-Esprit procède du Père. Or, aucun théologien latin ne conteste la vérité de cette procession. Mais, comme le remarquait Hugues Etherianus au XIIe siècle, il y a une différence entre *procéder du Père et procéder du Père seul*, et pour résoudre la controverse du *Filioque* en faveur des grecs, il faudrait prouver que, réellement, les conciles ont enseigné la procession du Père seul. *De hæresibus græcorum*, II, 16, *P. L.*, t. CCII, col. 321. Cette démonstration n'est guère possible, et nous sommes heureux de constater que les meilleurs théologiens russes de nos jours, Mgr Sylvestre par exemple, n'y ont pas recours.

Le Ier concile œcuménique proclame que le Fils engendré du Père est Dieu et que le Saint-Esprit, procédant ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρός, participe aussi à la nature divine. D'après les théologiens orthodoxes, l'expression ἐξ αὐτοῦ τοῦ Πατρός est équivalente à l'expression ἐκ μόνου τοῦ Πατρός. Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 288; Chrysostome, *op cit.*, t. II, p. 372. Une telle exégèse, il n'est pas besoin de le dire, est fantaisiste au plus haut point et change la signification des mots. Rappelons aussi que le concile de Nicée n'a touché aucunement aux questions théologiques concernant le Saint-Esprit, car il visait uniquement à mettre en lumière la consubstantialité divine des trois personnes en Dieu.

Ce que nous disons du concile de Nicée s'app'ique aussi au IIe et au IIIe conciles, qui confirment la profession de foi nicéenne. On a tort surtout d'en appeler au IIIe concile, qui sanctionna le triomphe décisif de la doctrine théologique de saint Cyrille d'Alexandrie, qui approuva le IXe anathématisme du même docteur, où il est dit que le Saint-Esprit est le propre du Fils. Voir Allatius, *Vindiciæ synodi Ephesinæ*, p. 644, 645; Lépicier, *De Spiritus Sancti a Filio processione*, Rome, 1898, p. 8-11.

Le IVe et le Ve conciles proclament la perpétuité et

l'inviolabilité du symbole de Nicée et de Constantinople, mais ils ne condamnent pas la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Le VI^e^ déclare que le Saint-Esprit procède du Père, et le VII^e^ professe la même croyance.

Il en résulte de la manière la plus lumineuse que les conciles œcuméniques ne donnent aucun appui aux attaques de la théologie orthodoxe contre le *Filioque*. Il est surtout remarquable que le VI^e^ et le VII^e^ conciles ne font pas la moindre allusion malveillante à une doctrine bien connue déjà et répandue dans la théologie occidentale. Ils demeurent fidèles sans doute à la formule scripturaire : *Ex Patre procedit*, mais ils n'y ajoutent rien, de peur de soulever de nouvelles dissensions, de nouvelles luttes intestines dans l'Église d'Orient, ravagée par tant de schismes et d'hérésies. Cette fidélité à la doctrine des symboles de Nicée et de Constantinople, ce respect de l'ancienne formule ne signifient pas, cependant, que la procession *ex Patre* exclut la procession *ex Filio*.

A propos du V I^e^ concile, il est utile de rappeler un détail que les théologiens orthodoxes préfèrent passer sous silence. En présence des envoyés du Saint-Siège, les Pères de ce concile lurent et approuvèrent la profession de foi de saint Taraise, patriarche de Constantinople : « Je crois au Saint-Esprit, Seigneur et vivificateur, *procédant du Père par le Fils.* » Mansi, *Concil.*, t. XII, col. 1122. On ne lit nulle part, dans les actes de ce concile, que la formule employée par le saint patriarche causât de l'étonnement ou provoquât les protestations des Pères. Et cependant cette formule exprime la doctrine contenue dans le *Filioque*. Les polémistes gréco-catholiques y ont vu un témoignage favorable à la doctrine de l'Église romaine. Voir Vekkos, *Ad Theodorum Sugdeæ*, I, 8, *P. G.*, t. CXLI, col. 304; *Epigraphæ*, I, *ibid.*, col. 628; *De depositione sua*, orat. II, 26, *ibid.*, col. 1008; Constantin Méliténiot, *De processione Spiritus Sancti*, I, 24, *P. G.*, t. CXLI, col. 1077; Calécas, *Adversus græcos*, I, *P. G.*, t. CLII, col. 26. On est donc en droit de dire que le dogme latin n'est pas une nouveauté et que les conciles œcuméniques ont affirmé la procession du Saint-Esprit du Père sans nier cependant sa procession du Fils.

On pourrait tout au plus objecter que le concile d'Éphèse défend de rien ajouter au symbole. On répondra à cette objection à l'article FILIOQUE. Pour le moment, il suffit de rappeler que l'Église est toujours une société vivante et qu'elle n'a jamais renoncé et ne renoncera pas à sa mission de garder intact le trésor de la divine révélation. Si donc elle juge utile, pour la sauvegarde de ce trésor, d'insérer dans le symbole de nouvelles explications de la foi, elle n'innove en rien, mais elle continue l'œuvre des anciens conciles et elle exerce un droit que personne ne saurait lui contester sans renier en même temps sa divinité. Voir Franzelin, *Examen Macarii*, p. 78; Palmieri, *La processione dello Spirito Sancto : l'esegesi ed i concilii*, Rome, 1901, p. 14-25.

2° *Plusieurs conciles, œcuméniques ou particuliers, ont défini comme vérité de foi catholique la procession du Saint-Esprit ex Filio.* — Ces conciles, il est vrai, n'ont pas été convoqués en Orient. Il n'en faut pas conclure qu'ils soient sans autorité. Il y a des conciles tenus en Orient et auxquels les Occidentaux n'ont pris presque aucune part, et cependant l'Église latine a accepté leurs décrets. Pourquoi donc l'Église grecque devrait-elle méconnaître l'autorité des conciles tenus en Occident, si elle n'a rien à objecter à la légitimité de leur convocation? Si la théologie orthodoxe admet que les conciles tenus à Rome sous le pape saint Damase sont légitimes, parce qu'ils affirment que le Saint-Esprit est de l'essence du Père, Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 292, il n'y a pas de raison de déclarer que d'autres conciles postérieurs, convoqués dans la même ville, ne sont pas légitimes, parce qu'ils définissent que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Pour faire rejeter notre conclusion, il faudrait démontrer que les décrets de ces derniers conciles contredisent les décrets des conciles antérieurs, ce qui est inadmissible pour le *Filioque*, car, nous l'avons dit, aucun concile grec ne l'a condamné ou anathématisé.

Au concile de Florence, les théologiens latins appuyaient le *Filioque* sur l'autorité des conciles particuliers de Tolède, mais Marc d'Éphèse répondait qu'il ignorait ces conciles et qu'il ne croyait pas à leur authenticité. Mansi, *Concil.*, t. XXXI, col. 1653. Il y a, en effet, une série de conciles tenus à Tolède, qui, ou bien proposèrent ouvertement comme vérité dogmatique la procession du Saint-Esprit du Fils, ou bien même, insérèrent le *Filioque* dans le symbole. On cite tout d'abord un concile tenu à Tolède l'an 400, sous la présidence de Patronus, archevêque de cette ville. Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. II, p. 122, 123. Dans sa profession de foi, il aurait déclaré que l'Esprit Paraclet n'est ni le Père ni le Fils, mais qu'il procède du Père et du Fils. Mansi, *Concil.*, t. III, col. 1003. Un autre concile, tenu en 633, déclare dans sa profession de foi que le Saint-Esprit n'est ni créé ni engendré, mais procède du Père et du Fils. Mansi, *Concil.*, t. X, col. 615. Une affirmation plus explicite et plus théologique de la procession du Saint-Esprit du Fils est renfermée encore dans la profession de foi du concile de Tolède de 675. La voici : *Spiritum quoque Sanctum ...credimus esse... non genitum vel creatum, sed ab utrisque procedentem, amborum Spiritum. Hic etiam Spiritus Sanctus nec ingenitus, nec genitus creditur : nec aut si ingenitum dixerimus, duos patres dicamus, aut si genitum, duos filios prædicare monstremur; qui tamen nec Patris tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. Nec enim de Patre procedit in Filium, nec de Filio procedit ad sanctificandam creaturam, sed simul ab utrisque processisse monstratur; quia caritas, sive sanctitas amborum agnoscitur.* Mansi, *Concil.*, t. XI, col. 133. D'autres conciles, tenus dans la même ville en 653, Mansi, t. X, col. 1210; en 681, *ibid.*, t. XI, col. 1027; en 683, *ibid.*, t. XI, col. 1062; en 694, *ibid.*, t. XII, col. 96, insérèrent dans le symbole l'addition du *Filioque*. Remarquons toutefois que l'autorité de ces onciles, au moins des plus anciens, a été ébranlée de nos jours, et par de bonnes raisons. Le I^er^ concile de l'an 400 n'a pas eu lieu probablement, puisque sa règle de foi aurait seulement été envoyée à saint Léon le Grand, qui fut élu pape en 440. K. Künstle, *Antipriscilliana*, p. 67-70; E. Mangenot, *L'origine espagnole du Filioque*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1906, t. XI, p. 93. De même le concile de 447, d'après dom Morin, n'aurait aucun fondement historique. *Pastor et Syagrius, deux écrivains inconnus du V^e^ siècle*, dans la *Revue bénédictine*, 1893, t. X, p. 387; Künstle, *Antipriscilliana*, p. 40-44. La profession de foi du concile de l'an 400 aurait été composée par Pastor, évêque de Galice, en 433. Il y a cependant des érudits qui attribuent cette profession au concile de Tolède de l'an 447. Merkle, *Das Filioque auf dem Toletanum 447*, dans *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1893, p. 408-429. Enfin la profession de foi du concile de Tolède tenu en 630, profession qui emprunte quelque phrases au symbole *Quicumque*, n'appartiendrait pas à ce concile, d'après Künstle, *Antipriscilliana*, p. 70, 73, mais elle reproduirait une f rmule bien ancienne, datée probablement de l'an 400. E. Mangenot, *loc. cit.*, p. 98; Leclercq, dans Hefele, *op. cit.*, t. III, p. 1259-1261. Nous n'avons pas à discuter ici les opinions émises par ces savants. Mais il est avéré que, dès le commencement du V^e^ siècle, la formule *ex Patre Filio*-

que était regardée en Espagne comme une vérité de la foi catholique et qu'elle avait sa place dans les symboles. Voir la *Fides Damasi*, dans Künstle, *Antipriscilliana*, p. 47-48; la *Fides Phœbadii*, *ibid.*, p. 55; une *Expositio fidei*, du v^e^ ou du vi^e^ siècle, *ibid.*, p. 90; la *Fides Isatis ex Judæo*, *ibid.*, p. 94-95; l'exposition de la foi du pseudo-Gennade, *ibid.*, p. 103, et celle qui est attribuée à saint Grégoire le Grand. *Ibid.*, p. 113. Et les conciles particuliers de Tolède et d'autres villes espagnoles, par exemple, de Mérida, en 666, Mansi, *Concil.*, t. xi, col. 77; et de Braga, en 675, *ibid.*, col. 154, en sanctionnant des formules composées par des docteurs particuliers, leur donnaient une valeur officielle, l'autorité d'une doctrine que l'Église reconnaît comme sienne.

D'autres conciles particuliers, tenus hors d'Espagne, se prononcent aussi nettement pour le *Filioque*. Le concile de Heathfield en Angleterre, convoqué en 680 par Théodore, archevêque de Cantorbéry, déclare reconnaître que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils d'une manière ineffable, *sicut prædicaverunt sancti apostoli et prophetæ et doctores*. Mansi, *Concil.*, t. xi, col. 77; Hefele, *op. cit.*, trad. Leclercq, t. iii, p. 476. Le concile de Frioul, tenu en 796, sous Paulin, patriarche d'Aquilée, proclame que la relation du Saint-Esprit avec le Père doit être semblable à la relation du Saint-Esprit avec le Fils et il insère le *Filioque* dans le symbole. Mansi, *Concil.*, t. xiii, col. 843; Hefele, *op. cit.*, t. iii, p. 1094. Le concile de Worms, qui réunit, en 868, les évêques allemands, traite au long contre les grecs la procession du Saint-Esprit et invoque tout particulièrement l'autorité de saint Augustin. Voici de quelle manière il exprime sa croyance au *Filioque* : *Spiritum Sanctum credimus nec genitum vel creatum, sed a Patre Filioque procedentem, amborum Spiritum. Nec enim procedit de Patre in Filium, nec de Filio tantum procedit ad sanctificandam creaturam, sed ab utrisque procedere monstratur, quia charitas sive sanctitas amborum esse agnoscitur. Et nec Patris tantum, nec Filii tantum, sed simul Patris et Filii Spiritus dicitur. In relativis vero personarum nominibus, Pater ad Filium, Filius ad Patrem, Spiritus Sanctus ad utrosque refertur.* Mansi, *Concil.*, t. xv, col. 868; Hefele, *op. cit.*, t. iv, p. 459-460. Le concile de Bari, tenu en 1097, et dont les actes ne nous sont pas parvenus, consacre de longues discussions à la controverse du *Filioque*. Saint Anselme y met en pleine lumière la vérité du dogme latin, et le concile anathématise l'erreur de Photius.

Après ces conciles particuliers, nous avons trois conciles œcuméniques qui proclament la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Le IV^e^ concile de Latran, tenu en 1215, sous Innocent III, dans le can. 1, *De fide catholica*, déclare : *Pater a nullo, Filius autem a solo Patre ac Spiritus Sanctus ab utroque pariter, absque initio semper et fine.* Mansi, *Concil.*, t. xxii, col. 981, 982; Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 428. Le II^e^ concile de Lyon, tenu en 1274 sous Grégoire X, exprime en termes énergiques la croyance de l'Église catholique au *Filioque* : *Fideli ac devota professione fatemur, quod Spiritus Sanctus æternaliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. Hoc professa est hactenus, prædicavit et docuit; hoc firmiter tenet, prædicat, profitetur et docet sacrosancta romana Ecclesia, mater omnium fidelium et magistra : hoc habet orthodoxorum Patrum atque doctorum latinorum pariter et græcorum incommutabilis et vera sententia. Sed quia nonnulli propter irrefragabilis præmissæ ignorantiam veritatis, in errores varios sunt prolapsi, nos hujusmodi erroribus viam præcludere cupientes, sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes qui negare præsumpserint æternaliter Spiritum Sanctum ex Patre et Filio procedere : sive etiam temerario ausu asserere quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio tanquam ex duobus principiis, et non tanquam ex uno procedat. Constitutio Gregorii X*, Mansi, *Concil.*, t. xxiv, col. 81; Denzinger-Bannwart, n. 460.

Le concile de Florence (1439), tenu sous Eugène IV, après de longues discussions sur le *Filioque*, amène les prélats les plus illustres de l'Église grecque à reconnaître la vérité du dogme latin. Le *Décret d'union* d'Eugène IV pour les grecs définit et propose la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils comme une vérité de foi catholique : *In nomine sanctæ Trinitatis, Patris et Filii et Spiritus Sancti, hoc sacro approbante universali Florentino concilio, diffinimus, ut hæc fidei veritas ab omnibus christianis credatur et suscipiatur sicque omnes profiteantur. Quod Spiritus Sanctus ex Patre et Filio æternaliter est, et essentiam suam suumque esse subsistens habet ex Patre, simul et Filio, et ex utroque æternaliter tanquam ab uno principio et unica spiratione procedit. Declarantes, quod id quod sancti doctores et patres dicunt, ex Patre per Filium procedere Spiritum Sanctum ad hanc intelligentiam tendit, ut per hoc significetur Filium quoque esse secundum græcos quidem causam, secundum latinos vero principium subsistentiæ Spiritus Sancti, sicut et Patrem; et quoniam omnia quæ Patris sunt, Pater ipse unigenito Filio suo gignendo dedit, præter esse Patrem : hoc ipsum, quod Spiritus Sanctus procedit ex Filio, ipse Filius a Patre æternaliter habet, a quo etiam æternaliter genitus est.* Mansi, *Concil.*, t. xxxi, col. 1030, 1031; Denzinger-Bannwart, n. 691.

A côté des conciles qui affirment que le Saint-Esprit procède du Père, il y a donc des conciles qui proclament ouvertement que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Ce que les premiers affirment d'une manière implicite, car la procession du Saint-Esprit du Père ne saurait se concevoir si le Saint-Esprit ne procédait pas en même temps du Fils, d'autres conciles le professent explicitement. La théologie orthodoxe n'oppose à l'autorité de ces conciles que le témoignage de Photius et de ses disciples. Point n'est besoin de montrer que l'autorité d'un homme fort érudit, voire même de toute une école théologique, ne saurait prévaloir contre les décisions promulguées et sanctionnées par des conciles généraux et particuliers, et, disons-le, par des conciles où les grecs ont eu le loisir d'exposer leurs principes théologiques, de défendre avec acharnement le sentiment de Photius, d'amonceler les objections les plus variées contre la doctrine catholique du *Filioque*.

La théologie orthodoxe pourrait se plaindre seulement de ceci, que la définition d'un dogme, qui découle logiquement des principes de la théologie trinitaire grecque, leur soit venue des conciles d'Occident. Mais on est heureux de constater que les Orientaux, et en particulier le cardinal Bessarion, ont puissamment contribué à cette définition. Et en supposant même que les grecs n'eussent pris aucune part à cette œuvre du magistère infaillible de l'Église catholique, les conciles latins, qui ont défini et enseigné la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, ne mériteraient que la reconnaissance du monde chrétien. « La profession de cet article, remarque justement saint Bonaventure, est venue par l'Église des latins et elle résulte d'une triple cause, savoir : vérité de la foi, nécessité du danger, autorité de l'Église. La foi dictait cet article; il était à craindre qu'on ne le niât, et les grecs étaient tombés dans cette erreur; l'Église avait l'autorité et, par conséquent, devait la définir sans retard. » *In IV Sent.*, l. I, dist. XI, a. 1, q. 1.

IV. D'APRÈS LES THÉOLOGIENS. — 1° *Arguments positifs*. — La procession du Saint-Esprit du Fils résulte aussi des considérations spéculatives que les théologiens ont faites sur le mystère de la Trinité.

Il y a, en effet, un certain nombre de principes communs à la théologie trinitaire grecque et latine, principes qu'on ne saurait répudier sans bouleverser en même temps l'économie divine de la sainte Trinité. De ces principes, par une série de déductions rigoureuses, la spéculation théologique établit que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Rejeter cette conclusion après avoir accepté les principes d'où elle a été déduite, ce serait ou renier les principes eux-mêmes, ou violer les lois immuables de la pensée, les règles les plus élémentaires de la logique.

D'après la théologie grecque et latine, le Saint-Esprit est la troisième personne de la sainte Trinité. Il procède donc du Père ayant engendré le Fils; il s'ensuit que le Fils a sur le Saint-Esprit une priorité d'origine. Cette priorité n'entraîne pas avec elle une priorité chronologique, car les processions divines s'accomplissent toutes dans le *perpetuum nunc* de l'éternité. Si le Saint-Esprit procède donc du Père ayant engendré le Fils, dans l'ordre des processions divines, il présuppose à la fois le Père et le Fils.

Mais il y a un autre principe commun à la théologie trinitaire de l'Orient et de l'Occident. Saint Athanase déclare qu'on attribue au Fils tout ce qu'on attribue au Père, excepté la paternité. *Orat.*, III, *contra arianos*, 3, 4, *P. G.*, t. XXVI, col. 328. La même doctrine est exposée par les Pères grecs du IVe siècle, en particulier par saint Basile. *De fide*, 2, *P. G.*, t. XXXI, p. 465, 468. Cette doctrine des Pères grecs est condensée dans la formule suivante : *Tout est commun aux personnes divines, excepté s'il y a opposition de relations personnelles.* Or, l'Esprit-Saint, en tant qu'il est troisième personne, présuppose le Père et le Fils, et entre le Père et le Fils tout est commun, hors les relations opposées de paternité et de filiation. Si cela est vrai, nous devons nécessairement admettre que le pouvoir de produire le Saint-Esprit appartient en même temps au Père et au Fils, parce que ce pouvoir ne s'oppose ni à la paternité ni à la filiation. Saint Thomas résume ainsi cet argument : *Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc, quod est esse principium Spiritus Sancti, non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. Sum. theol.*, Ia, q. XXXVI, a. 4. Ce qui ne sépare pas le Père et le Fils, argumente Grégoire Mammas, est commun au Père et au Fils; mais la spiration du Saint-Esprit ne sépare pas le Père et le Fils. Elle appartient donc au Père et au Fils. *Ad imperatorem Trapezuntis*, 6, *P. G.*, t. CLX, col. 213.

En d'autres termes, à la lumière de la révélation, nous posons une distinction réelle entre les relations personnelles en Dieu, nous admettons entre les personnes divines une priorité et postériorité d'origine. Sans cet ordre des processions divines, sans cette ἀκολουθία κατὰ τάξιν, nous ne pourrions plus parler d'une seconde et d'une troisième personnes en Dieu. L'unité de Dieu serait sauvegardée, mais la distinction réelle des hypostases divines s'évanouirait. Si cet ordre d'origine est donc nécessaire, le Fils, en tant qu'il est la seconde personne, ne saurait être la troisième; le Saint-Esprit, en tant qu'il est la troisième, ne saurait être la seconde. Et si le Saint-Esprit est nécessairement le troisième dans l'ordre d'origine, il est évident qu'il dépend, quant à son origine, de la seconde personne, de même que le fruit, pour donner un exemple que les Pères grecs citent communément, dépend à la fois de la racine et de la branche.

La théologie orthodoxe n'a jamais su répondre à cet argument qui se résume dans le syllogisme suivant : « D'après l'ordre d'origine, énoncé comme nécessaire dans l'Écriture sainte et la tradition, la génération du Verbe précède logiquement la procession du Saint-Esprit; mais le Fils en naissant reçoit du Père toutes ses perfections et ses énergies divines, hors la seule paternité; le Fils donc reçoit du Père la nature divine, et avec elle l'énergie spiratrice du Saint-Esprit et, par conséquent, il est avec le Père le principe du Saint-Esprit. » La force démonstrative de cet argument est telle que plusieurs théologiens russes de notre temps ont été obligés d'avouer que, au point de vue de la spéculation théologique, le *Filioque* renferme une parcelle de vérité. Kireev, *A propo de la question vieux-catholique*, dans *Bogoslovsky Viestnik*, Serghiévo, 1897, t. I, p. 326; Livansky, *L'archiprêtre Janychev et la nouvelle crise doctrinale de l'Église russe*, Fribourg, 1888, p. IV-V. Cf. Palmieri, *La consustanzialita divina e la processione dello Spirito Santo*, Rome, 1900, p. 9.

2° *Solution des objections.* — La *Mystagogie* de Photius renferme de nombreuses objections théologiques contre la procession du Saint-Esprit *ab utroque*. Photius y déploie en pure perte toute la souplesse de son esprit dialectique. Ses objections, ainsi que celles de Jean Phournès, Nicolas de Méthone, Théophylacte de Bulgarie, ont été vigoureusement réfutées par Jean Vekkos, *De unione Ecclesiarum*, 35-68, *P. G.*, t. CXLI, col. 94-156. Elles ont été reprises, de nos jours, par le métropolite Macaire, *op. cit.*, t. I, p. 343-347, et le docteur Gousev, de l'Académie ecclésiastique de Kazan, *Une apologie jésuitique de la doctrine du Filioque*, Moscou, 1900.

La théologie orthodoxe reproche d'abord à la théologie latine des tendances rationalistes. D'après Gousev, les arguments théologiques latins qui établissent le *Filioque* se conforment aux lois de la pensée humaine et aux principes de la logique et de l'ontologie, mais ils ne répondent pas aux témoignages de l'Écriture sainte et de la tradition. *Op. cit.*, p. 10. Si nous comprenons bien la portée de ce reproche et si nous en tirons les conséquences, la contradiction serait possible entre les vérités de l'ordre surnaturel et les vérités de l'ordre naturel; une proposition pourrait être conforme aux lois de la dialectique et, en même temps, contraire à la révélation divine. Il va sans dire que cet axiome ruine de fond en comble la base sur laquelle repose l'apologétique du christianisme. La théologie orthodoxe, aussi bien que la théologie catholique, soutient cette thèse, que Dieu, comme vérité essentielle, est la source de toute vérité, et que la vérité créée découle de Dieu. Il n'y a donc pas de contradiction possible entre cette vérité et la vérité incréée, car, si elle était possible, Dieu lui-même serait à la fois le principe de la vérité et le principe de l'erreur.

La théologie catholique, à l'égard du *Filioque*, n'innove pas dans le domaine de l'apologétique traditionnelle; elle n'est pas asservie, comme le prétend Gousev, aux sophismes captieux d'un rationalisme *sui generis*. *Op. cit.*, p. 10. Les Pères de l'Église ont été les premiers à donner l'exemple d'élargir les horizons de la pensée chrétienne dans l'étude du mystère de la Trinité. La nécessité d'en appeler à la raison, à la logique, pour montrer, en partant de principes révélés, que la procession du Saint-Esprit est exigée par l'économie divine de la sainte Trinité, n'est donc pas le produit du rationalisme théologique de l'Église latine. La théologie latine a marché sur les traces des Pères et, en même temps, a dû suivre l'exemple de Photius, qui, le premier, a transporté la controverse du *Filioque* sur le terrain rationnel. La *Mystagogie*, en effet, est toute tissée d'arguments théologiques et de subtilités dialectiques, Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 400, et c'est pour réfuter ses sophismes que la théologie latine s'est placée sur le même terrain. D'ailleurs, s'il est permis aux théologiens orthodoxes de combattre le *Filioque* par des raisons théologiques,

sans encourir le reproche de rationalisme, ne serait-il pas injuste de chicaner les latins uniquement parce qu'ils appuient sur les mêmes raisons leur croyance dogmatique?

On objecte que, par le *Filioque*, la théologie latine confond en Dieu les notions et les propriétés personnelles. Si le Fils, dit la théologie orthodoxe, possède tout ce qui est au Père et pour cela produit le Saint-Esprit avec le Père, nous devrions en conclure que le Fils participe aussi à l'innascibilité du Père, parce qu'il est consubstantiel au Père.

La théologie catholique ne pose aucun principe qui aboutisse à ces absurdes conséquences. D'après son enseignement, la seule consubstantialité divine n'explique pas la dépendance du Saint-Esprit vis-à-vis du Fils quant à l'origine. L'essence divine, considérée en elle-même, *simpliciter, absolute*, diraient les scolastiques, n'engendre pas ni n'est engendrée : elle est une et indivisible. Mais cette essence, en tant qu'elle est relative, c'est-à-dire en tant qu'elle subsiste hypostatiquement par une relation personnelle, est le principe ou le terme d'une opération vitale immanente. L'essence divine, en tant qu'elle est *marquée* (nous traduisons ainsi le mot scolastique *connotata*) par la raison formelle de filiation, est engendrée; la même essence, en tant qu'elle est *marquée* par la raison formelle de spiration passive (ἐκπόρευσις), procède. La consubstantialité divine n'est donc pas le principe des processions divines. Ce principe nous est donné, si on peut s'exprimer ainsi, par l'essence *personnifiée*.

La théologie orthodoxe distingue avec la théologie latine la communauté d'essence et la distinction de subsistance hypostatique. *In sancta Trinitate omnia sunt singulis subsistentiis seu personis communia, exceptis solis subsistendi modis. Nam in sancta Trinitate quidquid est, aut substantia est, aut subsistentia. Necesse ergo est, ut quæcumque de Deo dicuntur, vel dicantur ratione substantiæ, et hoc erit omnibus personis commune, vel ratione subsistentiæ, et hoc erit uni tantum proprium personæ.* Procopovitch, *op. cit.*, p. 153. Mais en réalité elle n'établit qu'une seule et même relation personnelle entre le Père et le Fils d'une part, le Père et le Saint-Esprit de l'autre, et supprime ainsi la distinction réelle entre le Fils et le Saint-Esprit. En effet, les théologiens orthodoxes déclarent que, si le Fils est avec le Père le principe du Saint-Esprit, il serait le Père du Saint-Esprit, ce qui ferait en Dieu une double relation de paternité. Cela signifie que la paternité divine, dont le terme opposé est le Fils engendré, ne se distingue pas de la spiration active, à laquelle s'oppose comme terme le Saint-Esprit. Le Saint-Esprit, qui ne se rapporte pas au Père comme terme de la paternité divine, serait ainsi le terme essentiel de cette même paternité. Et en étant le terme de la même relation personnelle du Fils, il s'identifierait avec le Fils, parce que le Fils ne peut ne pas être le terme de la paternité divine. *Si dicatur*, remarque le cardinal Hengenröther, *Spiritus Sanctus ex Patre ut Patre procedere, jam Spiritus diceretur Filius, ac Filii prærogativa destitueretur. Quod si dicatur procedere ex Patre, quatenus est Deus vel quatenus est spirator, quum hic nulla relativa oppositio habeatur ad Filium, Filius nequit excludi. Ratiocinantur theologi. Spiritus Sanctus procedit ex Patre, aut quatenus est Pater, aut quatenus est Deus. Si prius, Spiritus Sanctus nec ssario erit Filius, quod contra revelationem; si posterius, tunc procedit etiam ex Filio, quia nullum signum concipi potest quo Pater sit Deus, quo Filius æque non sit Deus. Proinde aut duo Filii ex Trinitate, aut processio Spiritus Sancti etiam a Filio rata est. Animadversiones, P. G.*, t. CII, col. 478, 479.

Pour réfuter l'objection photienne, il suffit d'exposer clairement la doctrine catholique. Le Père par la génération se distingue du Fils, qui est le terme immanent de cette génération; le Père par la spiration active se distingue aussi du Saint-Esprit, qui est le terme immanent de cette spiration. Cette distinction établie, nous nous posons cette question : Est-ce que le Père se distingue du Fils par la spiration active dont le terme est le Saint-Esprit? Lorsque nous disons que le Père engendre le Fils, nous concevons dans le Père l'essence divine *marquée* hypostatiquement par la relation de paternité qui est le principe d'une réelle distinction entre le Père et le Fils. Lorsque nous disons que le Père produit le Saint-Esprit, nous concevons l'essence du Père déjà *marquée* hypostatiquement par la relation de paternité, puisque dans l'ordre d'origine la spiration vient après la génération. Mais en même temps nous attribuons au Père une opération immanente, en vertu de laquelle il ne s'oppose pas au Fils, il ne se distingue pas du Fils, parce que seules la paternité et la filiation sont les propriétés constitutives de la première et de la seconde personne.

Lorsque nous disons que le Père produit le Saint-Esprit, nous déclarons qu'il est le principe d'une opération immanente, qui pose une distinction entre le Père et le Saint-Esprit, non pas entre le Père et le Fils. Le Fils peut et doit donc participer à cette opération. Et nous exprimons cette participation, lorsque nous déclarons que le Saint-Esprit procède du Fils aussi bien que du Père. Le sophisme de la théologie orthodoxe aurait une valeur démonstrative, si on pouvait démontrer que la spiration active soit une propriété personnelle qui oppose le Père au Fils, et en vertu de cette opposition empêche le Père de la communiquer au Fils. Mais cette démonstration n'est guère possible, parce que la théologie orthodoxe admet que les seules propriétés personnelles de paternité et de filiation distinguent le Père et le Fils.

Une autre objection de la théologie orthodoxe est ainsi conçue : « Si le Fils est le principe de la spiration du Saint-Esprit, parce qu'il possède tout ce que le Père possède, le Saint-Esprit aussi, qui possède tout ce qui est au Père, excepté l'innascibilité, et qui ne se distingue pas du Père par la paternité, participe à la génération du Fils. » Chrysostome, *op. cit.*, t. II, p. 368. Ce sophisme repose sur la négation de l'ordre des processions divines. La foi nous enseigne que le Père immuable est la première personne, le Fils la seconde, le Saint-Esprit la troisième. La tradition des Pères est unanime à représenter cet ordre d'origine comme innascible. Mais en disant que le Saint-Esprit pourrait être avec le Père le principe de la génération du Fils, nous le bouleverserions, nous établirions que le Saint-Esprit est la troisième personne et qu'il serait en même temps la seconde, parce qu'il serait avec le Père le principe du Fils. Il ne répugne pas que le Fils soit avec le Père le principe de la spiration du Saint-Esprit, parce qu'il ne répugne pas que la seconde personne dans l'ordre d'origine communique son être participé à la troisième personne. Mais il répugne que la seconde personne dérive en même temps de la première et de la troisième, parce que, dans ce cas, le Saint-Esprit serait la seconde personne et le Fils la troisième.

Pour échapper à l'argumentation de la théologie latine, quelques théologiens orthodoxes vont jusqu'à nier l'immutabilité de l'ordre des processions divines : « Est-ce vrai, dit le docteur Gousev, qu'il y a un ordre d'origine entre les trois personnes en Dieu? On trouve, dans l'Écriture sainte, des textes qui n'expriment pas cet ordre avec précision. Par exemple, la II[e] Épître aux Corinthiens se termine par ces mots : *Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soit avec vous.* En professant la foi à la sainte Trinité, nous employons à l'égard du Père, du Fils et du Saint-Esprit les dénominations de première, seconde et troisième personnes.

Mais s'ensuit-il qu'il faille admettre entre les personnes divines cet *ordo consequentiæ*? Pour être acceptable, une telle déduction aurait besoin de s'appuyer sur l'Écriture sainte et la tradition ecclésiastique. Et cependant, *ces sources de la foi chrétienne ne contiennent pas la plus petite allusion* à un ordre quelconque de succession entre la naissance du Fils et la procession du Saint-Esprit. » *Op. cit.*, p. 12. Le docteur Gousev ne parle pas ici d'une succession chronologique, mais d'une succession logique. Il semble oublier ou ignorer que cet ordre d'origine, révoqué en doute par la théologie orthodoxe, est fixé dans la formule du baptême et dans les prières liturgiques; que toute la théologie grecque, depuis ses origines jusqu'à Photius, considère le Saint-Esprit comme la troisième personne en Dieu; que, d'après saint Irénée, *per Spiritum quidem ad Filium, per Filium autem ascendimus ad Patrem. Cont. hær.*, v, 36, 2, *P. G.*, t. vii, col. 1223. On ne dira jamais dans la théologie chrétienne que le Saint-Esprit est la seconde personne de la Trinité et le Fils la troisième.

D'après le même théologien, les dénominations de Père, Fils et Saint-Esprit « ne nous manifestent pas en quoi consiste essentiellement la paternité, la génération et la procession en Dieu, ou quelle est la différence entre la procession et la génération. *Les termes de Père, Fils et Saint-Esprit signifient seulement l'ordre de la manifestation aux hommes des personnes de la sainte Trinité.* » *Op. cit.*, p. 13. S'il en est ainsi, nous devons en conclure que la distinction entre les personnes divines n'existe pas en Dieu, mais dans le monde extérieur; que Dieu s'appelle Père, Fils et Saint-Esprit uniquement parce qu'il se révèle au genre humain à différentes époques. Or, une relation *ad extra* ne peut pas être le principe d'une distinction réelle dans l'être divin. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne seraient donc pas trois hypostases distinctes, mais trois modes d'existence du Dieu unique, et nous tomberions en plein sabellianisme. Si la théologie orthodoxe professe la distinction hypostatique des trois personnes divines, ce n'est pas hors de Dieu qu'elle doit chercher la cause de cette distinction. Cette cause doit être éternelle et intrinsèque, car, si elle était temporelle et extérieure, les personnes divines elles-mêmes seraient produites dans le temps, c'est-à-dire ne seraient pas consubstantielles au Père.

Une autre objection, qui depuis Photius revient invariablement dans tous les manuels de théologie orthodoxe, est la suivante : « Si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, il faut admettre en Dieu deux principes. » Nous avons cité plus haut les textes des conciles de Lyon et de Florence qui établissent sur ce point la doctrine de l'Église catholique. Les conciles ne font que sanctionner la doctrine de saint Augustin, *De Trinitate*, v, 14, 15, *P. L.*, t. xlii, col. 920, 921; *Contra Maximinum*, ii, 17, 4, *ibid.*, col. 784, 785; de Ratramne de Corbie, *Contra græcorum opposita*, iii, 4, *P. L.*, t. cxxi, col. 293, 294; d'Énée de Paris, *Liber adversus græcos*, 47, *ibid.*, col. 710. Saint Anselme répond admirablement à cette objection : Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, non pas *de hoc unde duo sunt*, mais *de hoc in quo unum sunt*. Lorsque nous disons que Dieu est le principe de la création, nous savons bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit produisent ensemble les êtres créés, mais ils ne sont pas trois principes distincts, trois créateurs. Car ils créent *per hoc in quo unum sunt, non per hoc in quo tres sunt. De processione Spiritus Sancti*, xviii, *P. L.*, t. cviii, col. 311, 312. La théologie catholique déclare que le Père et le Fils sont le principe unique du Saint-Esprit, parce que la force spirative qui produit le Saint-Esprit est unique, commune au Père et au Fils. L'unité de cette force dépend de ce qu'elle ne produit pas une opposition de relations personnelles entre le Père et le Fils.

3° *Conclusion.* — Le métropolite Macaire termine ainsi son réquisitoire contre la croyance dogmatique de l'Église latine : « A l'égard de la procession du Saint-Esprit, la doctrine de l'Église d'Occident a pour base, non la parole de Dieu, mais seulement une fausse interprétation de quelques-uns de ses passages; non les anciens symboles de l'Église et les conciles œcuméniques, mais seulement quelques petits conciles provinciaux, tenus en Espagne depuis le v^e^ siècle, et le concile d'Aix-la-Chapelle, réuni au commencement du ix^e^ siècle; non la doctrine unanime des saints Pères et docteurs de l'Église, mais seulement une fausse interprétation de leur doctrine, ou des altérations, voire des interpolations faites à leurs témoignages, et un petit nombre d'expressions de certains docteurs du v^e^ et du vi^e^ siècle, d'une authenticité également douteuse; enfin leur doctrine paraît contradictoire et peu fondée, même au tribunal de la raison. » *Op. cit.*, p. 347, 348. Les textes que nous avons cités, les arguments que nous avons exposés donnent la meilleure réponse à ces attaques inspirées plus par la mauvaise foi que par l'ignorance. La négation du dogme latin, nous l'avons vu en examinant la doctrine du docteur Gousev, supprime la pluralité des personnes en Dieu et réduit celles-ci à de simples modalités de l'être divin. Nous n'avons pas à insister sur ce point et nous renvoyons à la *Dogmatique* de Scheeben où il est prouvé que l'erreur de la théologie orthodoxe bouleverse et morcelle la Trinité dans ses détails, trouble et dénature l'unité de la Trinité dans son ensemble. T. ii, n. 888-890, p. 603-605.

Remarquons en passant que la théologie latine ne prétend pas imposer à la théologie grecque ses formules, sa terminologie. Pourvu qu'on croie que le Fils participe avec le Père à la procession du Saint-Esprit, elle n'exige pas que l'on adopte la formule *a Patre Filioque* au lieu de la formule *a Patre per Filium*; elle pourrait même tolérer que l'on dise que le Saint-Esprit procède d'une seule cause primordiale, du Père. La différence de langage entre grecs et latins a poussé les théologiens à chercher une voie irénique pour apaiser la controverse du *Filioque*. Un théologien ruthène du xviii^e^ siècle conseillait aux latins de laisser de côté les questions compliquées de la scolastique, qui, à son avis, enveniment le différend, et à déclarer simplement que le Saint-Esprit procède de la substance du Père et du Fils. Les grecs ne pourraient rejeter cette formule sans nier la consubstantialité divine. *Dissertatio dogmatica de processione Spiritus Sancti in sensu catholicæ Ecclesiæ*, Leipzig, 1787. Un savant bollandiste est d'avis que les grecs ne rejettent pas la croyance dogmatique du *Filioque*, mais qu'ils donnent aux mots *principe, cause, auteur*, un sens plus déterminé, plus restreint. Pour eux, le Père est le seul principe du Saint-Esprit, en ce sens cependant qu'il est le principe primitif, le principe sans principe, la source de la divinité : « Toute la contestation du *Filioque* semble donc se réduire à une dispute de mots. Les russes appellent seulement cause la source primordiale de la divinité. Les latins ne refusent pas de reconnaître cette *origo principalis*, cette source première, ils l'établissent même dans toutes leurs théologies, mais quand ils parlent du principe du Saint-Esprit, ils parlent du principe de production qui est l'essence divine dans le Père et dans le Fils, et de la faculté qu'ils ont de produire l'Esprit-Saint. » *Essai de la conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit*, Paris, 1857, p. 345.

La pratique de l'Église romaine semble confirmer cette opinion. Elle demande simplement aux orthodoxes de reconnaître que le Fils participe avec le Père à la procession du Saint-Esprit, mais en tenant compte de la différence de terminologie entre grecs et

latins, elle leur permet de réciter le symbole sans l'addition du *Filioque*. Dans la bulle *Etsi pastoralis* du 26 mai 1742, Benoît XIV déclare que les grecs, *etsi teneantur credere etiam a Filio Spiritum Sanctum procedere, non tamen tenentur in symbolo pronunciare.* Voir de Meester, *Études sur la théologie orthodoxe*, Maredsous, 1911, p. 41, 42. Cette tolérance n'implique pas la négation de la procession du Saint-Esprit du Fils; elle n'est qu'un acte de sagesse, de prévoyance et de charité pour hâter la paix et le rétablissement de l'unité ecclésiastique dans le monde chrétien.

I. Bibliographie historique. — Pfaff, *Historia succincta controversiæ de processione Spiritus Sancti a Patre Filioque*, Tubingue, 1749; Walch, *Historia controversiæ græcorum latinorumque de processione Spiritus Sancti*, Iéna, 1751; Prokopovitch, *Historia de ortu et progressu controversiæ græcos inter et latinos de processione Spiritus Sancti*, dans *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1777, p. 1-128; Eugène Boulgaris a donné une traduction grecque de ce travail, qui a été insérée par Élie Tantalides dans Παπιστικοὶ ἔλεγχοι, Constantinople, 1850, t. II, p. 63-172; Amaduzzi, Préface à l'édition des œuvres complètes de Démétrius Pépanos, *Opera*, Rome, 1781, t. I, p. V-XLIII; Werner, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, Schaffhouse, 1864, t. III, p. 1-82; Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἕλλὰς ἤτοι περὶ τῶν Ἑλλήνων τῶν γραψάντων κατὰ Λατίνων, Leipzig, 1872; Ehrhard, dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897, p. 73-122.

II. Auteurs grecs qui ont combattu le Filioque. — 1° *IXe siècle.* — Photius, Λόγος περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος μυσταγωγίας; c'est l'arsenal de la polémique grecque contre les latins; cet ouvrage a été édité en grec par le cardinal Hergenröther, *Liber de Spiritus Sancti mystagogia notis variis illustratus ac theologicæ crisi subjectus*, Ratisbonne, 1857, p. 3-110; *P. G.*, t. CII, col. 280-392 (en grec et en latin); l'éditeur y a ajouté une réfutation très érudite, *In Photii librum de Spiritus Sancti mystagogia animadversiones historicæ et theologicæ ad operis illustrationem refutationemque pertinentes*, *op. cit.*, p. 123-337; *P. G.*, t. CII, col. 399-542; Photius a traité aussi de la procession du Saint-Esprit dans les écrits suivants : *Epistola encyclica ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes*, 8-23, *P. G.*, t. CII, col. 725-732; Ἐπιστολὴ πρὸς τὸν Ἀκυληίας μητροπολίτην, dans Valetta, Ἐπιστολαὶ Φωτίου, Londres, 1864, p. 181-200; l'éditeur cite les diverses éditions de cette lettre, p. 181-182; *Contra veteris Romæ assecias libellus ostendens Spiritum Sanctum ex solo Patre procedere, non vero etiam ex Filio*, Hergenröther, *Photii Mystagogia*, p. 113-120; *P. G.*, t. CII, col. 392-398; ce petit résumé de la *Mystagogie* est attribué à Photius, mais il ne lui appartient pas; Nicétas de Byzance, *Capita syllogistica... contra eos, qui impie ac sacrilege in divino symbolo orthodoxæ christianorum fidei addunt et dicunt et sentiunt de sanctissimo et vivifico divino Spiritu : Et in Spiritum Sanctum Dominum vivificantem, qui ex Patre et Filio procedit, et non : ex Patre solo*, dans Eustratios Argentis, Βιβλίον καλούμενον Ῥαντίσμοῦ στηλίτευσις, Leipzig, 1758, p. 230-248; en grec et en latin, par Hergenröther, *Monumenta græca ad Photium ejusque historiam pertinentia*, Ratisbonne, 1869, p. 84-138; voir Hergenröther, *Photius, Patriarch von Constantinopel*, Ratisbonne, 1869, t. III, p. 154-170; Palmieri, *Le divergenze dommatiche tra le due Chiese di Oriente e di Occidente*, dans *Bessarione*, 3e série, 1910, t. VIII, p. 1-12.

2° *Xe-XIIe siècle.* — Sisinnios, patriarche de Constantinople (995-998), Ἐγκύκλιος ἐπιστολὴ πρὸς τοὺς τῆς Ἀνατολῆς ἀρχιερατικοὺς θρόνους, περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. mosq.*, CCL, fol. 266-270; voir Vladimir, *Sistematitcheskoe opisanie rukopisei moskovskoi sinodalnoi biblioteki*, Moscou, 1894, t. I, p. 339; cette lettre est l'*Epistola encyclica* de Photius; Sisinnios n'a fait que la signer de son nom; Nicétas Pectoratus, Κατὰ Λατίνων ἐν οἷς βλασφημοῦσιν εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, *cod. Vat. græc.*, 680, fol. 407; Michel Psellos, Πρὸς τὸν αὐτοκράτορα Μιχαὴλ κεφάλαια θεολογικὰ ἕνδεκα, dans Dosithée, Τόμος Ἀγάπης, Jassy, 1698, p. 490-493; Jean Phournes, Ἀντιρρητικὴ ἀπολογία πρὸς τὰ λεχθέντα παρὰ τοῦ Μεδιολάνων περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως, dans Demetracopoulos, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, Leipzig, 1866, t. I, p. 36-47; Evsrate de Nicée, Λόγος πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται, κατασκευάζων ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύται, *ibid.*, p. 47-84; Id., Ἔκθεσις τῆς γεγονυίας διαλέξεως πρὸς τὸν ἀρχιεπίσκοπον Μεδιολάνων περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως, *ibid.*, p. 84-99; Id., Ἀντίρρησις κατὰ τῶν προλεχθέντων τῷ Μεδιολάνων, *cod. mosq.*, 238, fol. 52-58; cf. Vladimir, *op. cit.*, p. 311; Id., Λόγος ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ γραφέντα παρὰ τοῦ τῶν Μεδιολάνων, *cod. mosq.*, 240, 250, fol. 153-167, 132-138; cf. Vladimir, p. 317, 338; Théodore Couropalate, Λόγος περὶ τῶν ἀζύμων καὶ περὶ τῆς λεγομένης παρὰ Ῥωμαίοις τοῦ Πνεύματος ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύσεως, *cod. mosq.*, 239, fol. 40-48; voir aussi *cod.*, 240, 250; cf. Vladimir, *op. cit.*, p. 311, 316, 341; Nicétas Seides, Λόγος πρὸς Ῥωμαίους, ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς μόνου, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, ὡς αὐτοὶ λέγουσιν, ἐκπορεύεται τὸ ἅγιον Πνεῦμα, *cod. mosq.*, 240, fol. 204-221; aussi cod. 250; cf. Vladimir, *op. cit.*, p. 317, 338; Id., Πρὸς Λατίνους περὶ γενέσεως τοῦ Ἀδάμ, τῆς Εὔας, τοῦ Σήθ, καὶ περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν, ἤτοι περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος καὶ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. Barocc.*, 131, fol. 382; cf. Coxe, *Catalogi codicum manuscriptorum bibliothecæ bodleianæ*, Oxford, 1853, col. 228; Michel Glykas, Ἐπιστολὴ Μαξίμῳ τῷ Σμυνιώτῃ, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ Πατρός, οὐ μὴ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται, καὶ ὅτι οὐ ταὐτὸ ἀποστολὴ καὶ ἐκπόρευσις, *cod. nanian.*, CXI, fol. 89; cf. *Græci codices manuscripti apud Nanios asservati*, Bologne, 1784, p. 218; Théodore Prodrome, Περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως; cf. Papadimitriu, *Theodor Prodrom*, Odessa, 1905, p. 267; Basile d'Achrida, Διάλεξις μετὰ τινος Λατίνου παρὰ τοῦ Ῥώμης πεμφθέντος πρὸς τὸν βασιλέα Μανουὴλ τὸν πορφυρογέννητον; cf. Schmidt, *Des Basilius aus Achrida Erzbischofs von Thessalonich, bisher unedierte Dialoge; ein Beitrag zur Geschichte des griechischen Schismas*, Munich, 1901; Nicolas Mouzalon patriarche de Constantinople, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. mosq.*, 239, fol. 102-104; cf. Vladimir, *op. cit.*, t. I, p. 313; Nicolas de Méthone, Πρὸς τὸν μέγαν δομέστικον ἐρωτήσαντα περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιδημῆσαι καὶ ἐνοικῆσαι τοῖς ἀποστόλοις, dans Demetracopoulos, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 199-218; Id., Κεφαλαιώδεις ἔλεγχοι παρὰ Λατίνοις καινοφανοῦς δόγματος, τοῦ ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται, *ibid.*, p. 359-380; Id., Πρὸς τοὺς Λατίνους περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὅτι ἐκ τοῦ Πατρὸς οὐ μὴν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεται, édit. Constantin Simonides, Ὀρθοδόξων Ἑλλήνων θεολογικαὶ γραφαὶ τέσσαρες, Londres, 1858, p. 1-39; Andronic Camatéros, Διάλεξις τοῦ θεοσόφου μεγάλου βασιλέως καὶ τῶν τῆς πρεσβυτέρας Ῥώμης σορωτάτων καρδιναλίων περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύσεως, *cod. monach.*, 229, fol. 7; cf. Hardt, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecæ regiæ Bavaricæ*, Munich, 1806, t. II, p. 491; Id., Προσδιαλαλία πρὸς τοὺς ἐκ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ τὸ πανάγιον Πνεῦμα ἐκπορεύσθαι, *ibid.*, fol. 27; cf. Hardt, p. 492; Dimitrios Tornikios, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. paris.*, 2830, n. 15; cf. *Codices manuscripti bibliothecæ regiæ*, 1740, t. II, p. 558; voir Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 730-843; Will, *Acta et scripta quæ de controversiis Ecclesiæ græcæ et latinæ sæculo undecimo composita exstant*, Leipzig, 1861; Palmieri, *Le divergenze dommatiche*, etc., *epoca di Michele Cerulario*, dans *Bessarione*, 3e série, 1911, t. VIII, p. 161-178; Bréhier, *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899.

3° *XIIIe siècle.* — Nicolas d'Otrante, Σύνοψις σὺν Θεῷ ἐκ τῶν κατὰ πλάτος δογματισθέντων περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως, τῶν ἐκ τῶν θείων καὶ ἱερῶν Γραφῶν καὶ παρὰ τῶν ἁγίων καὶ θεοφόρων Πατέρων δογματισθέντων, dans Arsène (évêque), *Ucri zapisi o sobesiedovaniakh Grekov s Latinianami*, Nijny-Novgorod, 1896, p. 7-23; Nicétas de Maronée, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 165-221; le cardinal Hergenröther n'a publié que des fragments des six dialogues dont l'ouvrage entier se compose; celui-ci se trouve dans le *cod. Vat. græc.*, 1115; voir, sur l'auteur, Petit, *Les évêques de Thessalonique*, dans les *Échos d'Orient*, 1901, t. V, p. 28, note 46; Nicétas Choniates, Θησαυρὸς τῆς ὀρθοδοξίας; le l. XXI traite de la procession du Saint-Esprit, mais il n'a pas été inséré dans la *P. G.*; on le trouve dans le *cod. Laur.*, 24, *plut.*, IX, Bandini, *Catalogus codicum græcorum bibliothecæ laurentianæ*, Florence, 1768, t. II, p. 431; Maxime de Constantinople (1215), Ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πιστεως περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατὰ Λατίνων, *cod. par.*, 1324, *Catalogus codicum bibliothecæ regiæ*, t. II, p. 289, n. 15; Germain II de Constantinople (1222-1240), Ἀπάντησις πρὸς τὴν ὁμολογίαν τῆς πίστεως τοῦ πάπα Γρηγορίου πρὸς τοὺς ὑπ' ἐκείνου σταλέντας Φρεμενουρίους καὶ λοιπούς περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνευματος, dans Χρονικὸν Γεωργίου Φραντζῆ... ἐπιμελείᾳ Καρόλου Ἄλτερ, Vienne, 1796, p. 140-149; Théodore Lascaris, Λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τὸν ἐπίσκοπον Κορώνης Ἰωάννην κατὰ τῶν Ἰταλῶν, ἤγουν κατὰ τῶν Λατίνων, περὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου, dans Swete, *Theodori Lascaris oratio apologetica de processione Spiritus Sancti*, Londres, 1875; Georges Acropolite, Λόγοι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρὸς τοὺς Λατίνους, dans Demetracopoulos, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 395-418; le second, dans le *cod. mosq.*, 240, fol. 197-204; Vladimir, *op. cit.*, p. 317; Mathieu Angé-

los Panarétos, Θωμᾶ Λατίνου φιλοσόφου, πῶς ἐν τοῖς θείοις λογίοις ἄν εἴη ἦν ἐκπόρευσιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος· ἀντίθεσις, *cod. nan.* CXXX, fol. 1-7; Ἀπόδειξις εἰς ὅσα πίπτουσιν ἐξ ἀνάγκης οἱ Λατῖνοι τὰ ἄτοπα λέγοντες τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι, *ibid.*, fol. 46-52; Ῥήσεις γράφικαι... εἰς ἀνατροπὴν μὲν καὶ αἰσχύνην τοῦ πονηροῦ Βέκκου, σύστασιν δὲ τοῦ ὀρθοῦ δόγματος, *ibid.*, fol. 65-115 (recueil de textes des Pères contre Vekkos), *Codices nanniani*, Bologne, 1784, p. 299-305; Hiérothée (hiéromoine), Λόγος πρὸς τοὺς συκοφαντοῦντας αὐτὸν ὅτι τε τῆς θεότητος τὴν φύσιν γεωμετρικαῖς γραμμαῖς ἐσχημάτισε, καὶ τὸν Πατέρα τοῦ Πνεύματος εἴρηκε, καὶ τὸν Υἱὸν ὡσαύτως τοῦ Πνεύματος, *cod. Marc.*, 153; Id., Ὁμιλίαι κατὰ Λατίνων, διαλογικὸν φέρουσα τὸν χαρακτῆρα, ἀντιθέτους ἔχουσα τὸν τε Λουκᾶν καὶ τὸν Νήφωνα, *cod. laurent.*, 19, *plut.* VII, Bandini, t. II, p. 262; Grégoire de Chypre, Ἔκθεσις τοῦ τόμου τῆς πίστεως κατὰ τοῦ Βέκκου, *P. G.*, t. CXLII, col. 233-246; Id., Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *ibid.*, col. 269-300; Georges Pachymère, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι διὰ τοῦτο λέγεται Πνεῦμα Υἱοῦ, διὰ τὸ ὁμοούσιον, ἢ διὰ τὸ χορηγεῖσθαι ὑπ' αὐτοῦ τοῖς ἁξίοις, *P. G.*, t. CXLIII, col. 924-929; cet opuscule est regardé par Allatius comme favorable aux latins; Gennade de Bulgarie, Σύνταγμα ἐκ διαφόρων χρήσεων ἀναντιῤῥήτων τῆς θείας Γραφῆς, τῆς τεπαλαιᾶς καὶ τῆς νέας ἀνατρέπον καὶ καταβάλλον τὴν λατινικὴν δόξαν, *cod. baroc.*, 10, fol. 26-66, Coxe, *op. cit.*, t. I, col. 16; Manuel Moschopulos, Διάλεξις πρὸς Λατίνους, *cod. baroc.*, 68, n. 32, fol. 94-98, Coxe, t. I, col. 105.

4° *XIV^e siècle.* — Nicéphore Chhoumnos, Ἐπιτάριος εἰς τὸν μακάριον καὶ ἁγιώτατον μητροπολίτην Φιλαδελφίας Θεόληπτον ἐν ᾧ διὰ βραχέων ἔλεγχος καὶ τοῦ λατινικοῦ περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως δόγματος, dans Boissonade, *Anecdota græca*, Paris, 1833, t. V, p. 183-239; Id., Ἀνασκευὴ τοῦ δόγματος τῶν Λατίνων περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. par.* 2105, n. 16, *Catalogus codicum bibliothecæ regiæ*, t. II, p. 445; Maxime Planudes, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος κατὰ Λατίνων, *P. G.*, t. CLXI, col. 309-317; Λόγος τῆς πίστεως, *cod. vindob.*, 269, Lambecius, *Commentaria de bibliotheca cæsarea vindobonensi*, Vienne, 1778, t. V, col. 446; Mathieu Blastares, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, édité par Arsène (évêque), Moscou, 1891; voir *Vizantiisky Vremennik*, 1903, t. X, p. 685-687; Barlaam de Calabre, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος (vingt brochures inédites : on en trouve les titres dans Démétracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, p. 73-75), *cod. mosq.*, 251, fol. 254-416, Vladimir, *op. cit.*, p. 344, 345; *cod. Vat. græc.*, 1106, 1110; Michel Bryennios, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. paris.*, 1267, n. 19, *Catalogus codicum bibliothecæ regiæ*, t. II, p. 269; Nil Cabasilas, Λόγοι πέντε περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. mosq.*, 252, fol. 104-146, Vladimir, *op. cit.*, p. 346; Λόγοι Λατίνων, ἐξ ὧν οἴονται δεικνύναι, τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορευόμενον, *cod. vindob.*, 260, Lambecius, *op. cit.*, t. V, n. 5, col. 378, 379; Id., Λύσις τῶν προτάσεων τῶν Λατίνων, ἐξ ὧν συνάγειν οἴονται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ Υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι, *ibid.*, col. 379, 380; Demetracopoulos, *op. cit.*, p. 78-80; Grégoire Palamas, Εἰς τὰς παρὰ τοῦ Βέκκου ὑπὲρ Λατίνων ἐπὶ ταῖς συλλεγείσαις παρ' αὐτοῦ γραφικαῖς χρήσεσιν ἀντειπγραφαί, *P. G.*, t. CLXI, col. 244-309; Id., Λόγοι ἀποδεικτικοὶ δύο, Constantinople, 1627, Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. I, p. 237; Id., Ὅτι Λατῖνοι λέγοντες καὶ ἐξ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, οὐκ ἔχουσι διαφυγεῖν τοὺς ἐγκαλοῦντας αὐτοὺς, ὅτι τοῦ ἑνὸς Πνεύματος δύο λέγουσιν ἀρχάς, καὶ ὅ. τοὺς θεολογικοὺς συλλογισμοὺς ἀποδεικτικοὺς μᾶλλον δεῖ καλεῖν, ἢ διαλεκτικούς, *cod. coisl.* C., Montfaucon, *Bibliotheca coisliniana*, Paris, 1715, p. 171; Papamikhaïl, Ὁ ἅγιος Γρηγόριος Παλαμᾶς, Alexandrie, 1911, p. 182-184; Arsène Studite, Μαρτυρίαι περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. paris.* 1258, n. 1, *Catalogus codicum bibliothecæ regiæ*, t. II, p. 266; Id., Σχόλια ἀντιῤῥητικὰ περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. paris.*, 1303, n. 3, *ibid.*, p. 281; Nicolas Cabasilas, Θεολογία περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, *cod. vindob.*, 232, n. 4, Lambecius, *op. cit.*, t. V, col. 141; Théophane de Nicée, Κατὰ Λατίνων, *cod. baroc.*, 193, n. 3, 4, Coxe, *op. cit.*, col. 328, 329; Démétrius Chrysoloras, Διάλογος ἀναιρετικὸς τοῦ λόγου ὃν ἔγραψε Δημήτριος ὁ Κυδώνης κατὰ τοῦ Μακαρίου Θεσσαλονίκης κ. Νείλου τοῦ Καβάσιλα, *cod. laurent.*, 12, *plut.* V, Bandini, *op. cit.*, t. II, p. 32; Id., Λόγος συνοπτικὸς ἀφ' ὧν ἐποίησεν ὁ ἅγιος Νείλος ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης, οὗ καὶ τὰς λύσεις καὶ τὰς τῶν ἐναντίων ἐνστάσεις καὶ τοὺς συλλογισμοὺς αὐτοῖς σχήμασιν ἀποδεικνὺς ἐν συντόμῳ, *cod. mosq.*, 243, fol. 95-112, Vladimir, *op. cit.*, p. 323.

5° *XV^e siècle.* — Nil Damylas, Ἐπιστολὴ τῷ εὐλαβεστάτῳ ἐν Χριστῷ πατρὶ καὶ ἀδελφῷ σοφῷ τε καὶ λογιωτάτῳ κυρίῳ Μαξίμῳ, Nijny-Novgorod, 1895 (édit. Arsène, évêque); ce traité comprend les quatre brochures données sous des titres différents par Démétracopoulos, *op. cit.*, p. 88; Macaire Dositheé, d'Ancyre, Κατὰ Λατίνων, Τόμος Καταλλαγῆς, Jassy, 1692, p. 1-205; voir Palmieri, *Dositeo, patriarca greco di Gerusalemme*, Florence, 1909, p. 49-51; Syméon de Thessalonique, *Contra hæreses*, 32, *P. G.*, t. CLV, col. 157-176; Joseph Bryennios, Ὁμιλίαι διάφοροι, *Opera*, édit. Boulgaris, Leipzig, 1768, t. I, p. 1-406; pour les autres opuscules du même auteur touchant la procession du Saint-Esprit, voir plus haut, t. II, col. 1160; Macaire Makres, Πρὸς Λατίνους, ὅτι τὸ λέγειν καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεσθαι, οὔτε ἀναγκαῖον ἐστιν, ἀλλὰ καινοτομία τῆς ὀρθοδόξου πίστεως, dans Dositheé, Τόμος Καταλλαγῆς, Jassy, 1694, p. 412-420; Nicolas Schlengias, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. paris.*, 1295, n. 35, *Catalogus codicum bibliothecæ regiæ*, t. II, p. 279; Mathieu (moine), Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. paris.*, 1115, n. 6, *Catalogus*, etc., p. 218, 219; Théodose (moine), Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. paris.* 1303, n. 7, *ibid.*, p. 281; Marc d'Éphèse, Συλλογιστικὰ κεφάλαια νζ' πρὸς Λατίνους περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Zoernikav, *op. cit.*, t. II, p. 710-741; *P. G.*, t. CLXI, col. 11-244; Id., Συλλογὴ χρήσεων γραφικῶν, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, οὐχὶ δὲ καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ, *cod. mosq.*, 240, fol. 76-88, Vladimir, *op. cit.*, p. 316; Id., Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. vindob.*, 280, Lambecius, *op. cit.*, t. V, col. 467, 468; Id., Λατῖνος ἢ περὶ τῆς ἐν τῷ συμβόλῳ προσθήκης, *cod. monach.*, 256, fol. 287-290, Hardt, *op. cit.*, t. III, p. 85; Théodore Agallianos, Ἀνασκευὴ τῆς ὑπὲρ τῆς δόξης Λατίνων βιβλίου τοῦ Ἀργυροπούλου, dans Dositheé, Τόμος Ἀγάπης, p. 333-367; *P. G.*, t. CLVIII, col. 1011-1051; Id., Συλλογὴ ἐκ τῶν ἁγίων ὅτι πρὸς τὰ δογματικὰ κεφάλαια (τοῦ ἁγίου Μαξίμου) σύμφωνα ὄντα καὶ τοῖς λοιποῖς ἁγίοις, ἀντιπαρεξεταζομένη ἡ τῶν Λατίνων δόξα οὐχ εὑρίσκεται σύμφωνος αὐτοῖς, ἀλλὰ μᾶλλον παντοίᾳ αἱρέσει σύμφωνος, dans Dositheé, Τόμος Καταλλαγῆς, p. 432-439; Georges Gémisthe Pléthon, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ὅτι ἐκ μόνου τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται, dans Dositheé, Τόμος Ἀγάπης, p. 316-320; *P. G.*, t. CLX, col. 975-980; Gennadius Scholarius, Ἔκθεσις περὶ τῆς τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὑποστάσεως δόξης, καὶ τοῦ ἀρχαίου καὶ ἐμπεδωμένου τῆς Ἐκκλησίας φρονήματος, dans Dositheé, Τόμος Ἀγάπης, p. 252-291; Id., Κατὰ τῆς προσθήκης ἣν ἐν τῷ συμβόλῳ τῆς πίστεως προσέθηκαν οἱ Λατῖνοι, *ibid.*, p. 291-307; Id., Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος τῷ μεγάλῳ Δουκι, Simonides, *op. cit.*, p. 53-72; Id., Πρὸς Λατίνους, *cod. mosq.*, 249, fol. 269-274, Vladimir, *op. cit.*, p. 335; Διάλογος κατὰ Λατίνων περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. paris.*, 1218, n. 29, *Catalogus*, etc., p. 257; Michel Apostolis, Προσφώνημα εἰς τὸν βασιλέα Κωνσταντῖνον, ἅμα δὲ καὶ ὁμολογία τῆς αὐτοῦ πίστεως, ἐν ᾗ λέγει, ὅτι τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ Πατρός, οὐ μὴν οὖν ἐξ Υἱοῦ κατὰ τὸν λόγον τῆς ἀληθείας, dans Démétracopoulos, Ἐθνικὸν ἡμερολόγιον, Athènes, 1870, p. 355-359; Jean Moschos, Ἀπάντησις πρὸς τοὺς λέγοντας ὅτι ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται, *cod. escor.* Y. III, 18, fol. 1-32, Miller, *Catalogue des manuscrits grecs de la bibliothèque de l'Escurial*, Paris, 1848, p. 290.

6° *XVI^e-XX^e siècle.* — Manuel le Péloponnésien, Ἀπολογία καὶ ἀνατροπὴ τῶν κεφαλαίων τοῦ Φραγκίσκου ἐκ τοῦ τάγματος τῶν Κηρύκων, Moscou, 1889; *P. G.*, t. CXL, col. 469-481; voir aussi Gédéon, Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῶν μεταξὺ τῶν Ἐκκλησιῶν σχίσεων, dans Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, 1889, t. IX, p. 236-240; Id., Εἷς δύο συλλογισμοὺς λατινικοὺς ἀποδεικνύντας καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα, *cod. mosq.*, 243, fol. 79-82, Vladimir, *op. cit.*, p. 323; Pachomios Rousanos, Πρὸς Λατίνους, *cod. nan.*, 125, fol. 140-142; Id., Ἀπολογία διαλεκτικὴ πρὸς Λατίνους, *ibid.*, fol. 142-145, *Græci codices apud Nanios asservati*, p. 259; Théophane Éléavourkos Notaras, Διαίρεσις μετὰ συλλογισμῶν θεολογικῶν κατὰ τὴν θεοπαράδοτον ἡμῶν θεοσορίαν τῆς πίστεως, *cod. mosq.*, 244, fol. 13-29, Vladimir, *op. cit.*, p. 325; Georges Calyvas, Ἐρωταποκρίσεις, I, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. vindob.*, 289, fol. 17, Lambecius, t. V, col. 497; Léonce (moine), *Quid de Spiritus Sancti processione græci quidam hodie sentiunt*, Francfort, 1591; Méléce Pighas, Ὀρθόδοξος χριστιανὸς διάλογος, Vilna, 1596, Legrand, *Bibliographie grecque du XV^e et du XVI^e siècle*, t. II, p. 115-119; Id., Λόγος περὶ τοῦ τίς ἐστιν ἡ ἀληθὴς καθολικὴ Ἐκκλησία, dans Dositheé, Τόμος χαρᾶς, p. 553-609; Gabriel Sévère, Ἔκθεσις κατὰ τῶν ἀμαθῶς λεγόντων, καὶ παρανόμως διδασκόντων, ὅτι ἡμεῖς οἱ τῆς ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας γνήσιοι καὶ ὀρθόδοξοι παῖδες ἐσμὲν σχηματικοὶ παρὰ τῆς ἁγίας καὶ καθόλου Ἐκκλησίας, Constantinople, 1627, Legrand, *Bibliographie hellénique du XVII^e siècle*, t. I, p. 242; Margounios, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. hierosol.*, 216, fol. 1-126, 200-248; voir Papadopoulo, Kéramevs, Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1891, t. I, p. 296, 297; Id., Βιβλία δύο περὶ τῆς τοῦ παναγίου Πνεύματος ἐκπορεύσεως, *cod. mosq.*, 244, fol. 29-84, Vladimir, *op. cit.*, p. 325; Nathanael Chykas (?), Κεφάλαια κατὰ Λατίνων, μὲ τὰ ὁποῖα λογιάζουσι νὰ ἀποδείξωσι πῶς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται καὶ ἐκ τοῦ Υἱοῦ καὶ πρὸς ταῦτα λύσεις τῶν Γραικῶν, μὲ τὰς ὁποίας ἀναιροῦσι τὰ ὅσα οἱ Λατῖνοι λέγουσιν, *cod. hieros. metochii* (Constantinople), 94, fol. 1-47; voir Papadopoulo-Kéramevs,

Ἱεροσολυμιτικὴ βιβλιοθήκη, Saint-Pétersbourg, 1892, t. IV, p. 97; Georgius Crisanius, *Bibliotheca schismaticorum universa omnes schismaticorum libros hactenus impressos, duobus tomis comprehendens : primum quidem a duodecim auctoribus tribus linguis, græce antique, græce moderne et moscovitice composita et in pluribus codicibus impressa, nunc autem verbatim reddita et confutata*, Rome, 1656, cod. 1597, *Biblioth. Casan.*; on y trouve les ouvrages suivants traduits en latin : Maxime le Grec, *Oratio contra latinos quod non liceat apponere, sive auferre quidquam in divino fidei symbolo*, fol. 53-133; Meletios, patriarche d'Alexandrie, *Demonstratio ex theologicis scripturis et ex universalibus doctoribus, quod Spiritus Sanctus ex solo Patre procedat, et non etiam ex Filio, prout nonnulli a sua superbia decepti comminiscuntur*, fol. 153-216; Maxime Margunius, *Enchiridium de processione Spiritus Sancti in forma epistolæ*, fol. 217-224; Id., *Colloquium de processione Spiritus Sancti, sive orthodoxus et latinus*, fol. 225-318; Coresios, *Colloquium cum quodam fratre de processione Spiritus Sancti*, fol. 445-464; Gabriel Sévère, *Expositio adversus illos qui imperite asserunt et perverse docent quod nos orientalis Ecclesiæ genus et orthodoxi filii simus schismatici, seu separati a sancta universali Ecclesia*, fol. 570-669; si nous ne nous trompons pas, l'auteur de ce recueil est le célèbre missionnaire serbo-croate du XVII^e^ siècle, Georges Krijanitch; Maxime le Péloponnésien, Ἐγχειρίδιον κατὰ τοῦ σχίσματος τῶν παπιστῶν, Bucharest, 1690; Coressios, Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, dans Dosithée, Τόμος Καταλλαγῆς, Jassy, 1694, p. 296-412; Id., Διάλεξις μετά τινος τῶν Φράγων, Constantinople, 1627, Legrand, *op. cit.*, t. I, p. 241; Id., Διάλογοι περὶ τοῦ παναγίου καὶ ζωαρχικοῦ Πνεύματος, *cod. hierosol.*, 450, fol. 2-82; Papadopoulo-Kéramevs, Ἱεροσολ. βιβλιοθήκη, t. I, p. 429; Dosithée de Jérusalem, Τόμος Καταλλαγῆς, Jassy, 1692, p. 439-441; Id., Τόμος Ἀγάπης, Jassy, 1698, p. 316-320, 378-387; Id., Τόμος χαρᾶς, Rimmic, 1705; Id., Ἱστορία περὶ τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων, Bucharest, 1715, p. 478-497, 755-775; Christophore Emborokomites, Ἐγχειρίδιον περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, Bucharest, 1728; Constantin de Moscou, Περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, etc., Moscou, 1746; Tantalides, Παπιστικοὶ ἔλεγχοι, Constantinople, 1850, t. I, p. 174-297; *The Filioque and the American Church*, dans *The orthodox catholic review*, Londres, 1867, t. I, p. 246-252; *The procession of the Holy Ghost, ibid.*, 1876, t. IV, p. 264-270; Lampryllos, *La mystification fatale ou élucidation d'une page d'histoire ecclésiastique*, Athènes, 1883; Chrysostome (protosyncelle), Περὶ Ἐκκλησίας, Athènes, 1896, t. II, p. 301-400; Boulgaris, Θεολογικόν, Venise, 1872, p. 281-319; Rhosi, Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1903, t. I, p. 253-287; Androûtsos, Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1907, p. 79-86; Id., Δοκίμιον συμβολικῆς ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου, Athènes, 1901, p. 127-134; Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1901, p. 113-129. Pour une bibliographie plus complète, voir Démétracopoulos, Ehrhard; Meyer, *Die theologische Literatur der griechischen Kirche im sechzehten Jahrhundert*, Leipzig, 1899, et les ouvrages cités dans Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 765, note 1.

III. Ouvrages russes. — Pour l'ancienne polémique russe touchant le *Filioque*, voir Popov, *Aperçu historique et littéraire sur les écrits polémiques des anciens russes contre les latins*, Moscou, 1875; Pavlov, *Essais critiques sur l'histoire de la très ancienne polémique gréco-russe contre les latins*, Saint-Pétersbourg, 1878; *Pamiatniki polemitcheskoi literatury v zapadnoi Rusi* (*Monuments de la littérature polémique dans la Russie occidentale*), dans *Russkaia istoritcheskaia biblioteca*, Saint-Pétersbourg, 1878, t. IV; 1882, t. VII; 1903, t. XIX; Barlaam Jasinsky, *La vraie et ancienne foi de la sainte Église orientale touchant la procession du Saint-Esprit* (inédit), voir *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 793-794; Lazar Baranovitch, *La nouvelle mesure de l'ancienne foi pour mesurer la procession du Saint-Esprit*, Novgorod en Lithuanie, 1676; Jean Galatovsky, *L'ancienne Église orientale qui montre à l'Église romaine comment le Saint-Esprit procède du Père seul, non pas du Fils, ibid.*, 1678; Adam Zoernikav, *Tractatus theologici orthodoxi de processione Spiritus Sancti a solo Patre*, Kœnigsberg, 1774; cet ouvrage, qui est l'arsenal de la théologie polémique orthodoxe, a été traduit en grec et annoté par Eugène Boulgaris, Saint-Pétersbourg, 1797; traduit en russe par Davidovitch, Saint-Pétersbourg, 1902; voir Palmieri, *Nomenclator litterarius theologiæ orthodoxæ russicæ ac græcæ recentioris*, Prague, 1910, t. I, p. 10-13; Prokopovitch, *Tractatus de processione Spiritus Sancti*, Gotha, 1772; Tikhomirov *O iskojdenii Sviatogo Dukha* (*Sur la procession du Saint-Esprit*), Kiev, 1832; Serge (archimandrite), *Ob iskhoïdenii sviatogo Dukha*, dans *Pribavleniia aux versions russes des œuvres des Pères*, 1859, t. XVIII, p. 417-521; Innocent, *Bogoslovie oblichitelnoe*, Kazan, 1859, t. I, p. 19-118; Prokhor Propokovitch, *Lettres sur les causes de la séparation de l'Église occidentale de l'Église orientale*, Saint-Pétersbourg, 1862; Vladimir, *La controverse sur la procession du Saint-Esprit*, dans *Pravoslavnoe Obozrienie*, 1867, t. XXIV, p. 317-330; *Le dogme de la procession du Saint-Esprit dans l'Église gréco-uniate*, dans *Kholmskii greko-uniatskii miesiatzeslov* (1871), Varsovie, 1870, p. 60-67; Kraïnsky, *Le catholicisme d'après les sources catholiques*, Kiev, 1873, p. 91-126; Kokhomsky, *La doctrine de l'ancienne Église sur la procession du Saint-Esprit*, Saint-Pétersbourg, 1875; Sadov, *Bessarion de Nicée*, Saint-Pétersbourg, 1883, p. 42-105, 123-182; Nekrasov, *La doctrine de saint Jean Damascène sur les relations personnelles entre le Fils et le Saint-Esprit*, 1883, t. I, p. 217-234, 307-326; Butkevitch, *Un nouvel attentat des jésuites contre l'orthodoxie : réfutation de l'ouvrage de Serge Astachkov sur la procession du Saint-Esprit*, dans *Viera i Razum*, 1887, t. I, p. 299-316, 577-603, 653-690; t. II, p. 101-124, 579-606; Antoine (archimandrite), *Une nouvelle intrigue jésuitique à propos de l'ouvrage d'Astachkov sur la procession du Saint-Esprit*, Saint-Pétersbourg, 1888; Troïtzky, *Contribution à l'histoire de la controverse sur la procession du Saint-Esprit*, Saint-Pétersbourg, 1889; Katansky, *La procession du Saint-Esprit*, Saint-Pétersbourg, 1893; voir *Khristianskoe Tchtenie*, 1893, t. II, p. 401-425; Gousev, *Une apologie jésuitique du Filioque*, Moscou, 1900; Id., *Thèses sur le Filioque*, dans *Pravoslavny Sobesiednik*, 1901, t. I, p. 3-39; Pérov, *Manuel de théologie polémique*, Toula, 1905, p. 31-41; Philarète, *Théologie dogmatique orthodoxe*, 1882, Saint-Pétersbourg, t. I, p. 94-110; Macaire, *Théologie dogmatique orthodoxe*, Saint-Pétersbourg, 1895, t. I, p. 267-348; Sylvestre, *Essai de théologie dogmatique orthodoxe*, Kiev, t. II, p. 430-599; Malinovsky, *Théologie dogmatique orthodoxe*, Kharkov, 1895, t. I, p. 316-333; *Encyclopédie théologique orthodoxe*, t. V, col. 73-82.

IV. Théologiens grecs et latins favorables au Filioque. — *Epistola ad Leonem III papam a Smaragdo abbate edita*, *P. L.*, t. XCVIII, col. 923-929; voir Mai, *De Spiritus Sancti processione a Patre Filioque opuscula duo*, dans *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1833, t. VII, p. 244-245; Alcuin, *Libellus de processione Spiritus Sancti ad Carolum Magnum*, *P. L.*, t. CI, col. 63-82; Théodulphe d'Orléans, *De Spiritu Sancto*, *P. L.*, t. CV, col. 239-276; Ratramne de Corbie, *Contra græcorum opposita romanam Ecclesiam infamantium*, *P. L.*, t. CXXI, col. 225-304; Énée de Paris, *Liber adversus objectiones græcorum*, *P. L.*, t. CXXI, col. 685-721; S. Pierre Damien, *Opusculum* (XXXVIII) *contra errorem græcorum de processione Spiritus Sancti*, *P. L.*, t. CXLV, col. 633-642; S. Anselme de Cantorbéry, *De processione Spiritus Sancti contra græcos* *P. L.*, t. CLVIII, col. 285-326; Pierre Chrysolanus, *Oratio ad Alexium Comnenum de processione Spiritus Sancti*, *P. G.*, t. CXXVII, col. 909-920; Rupert de Deutz, *De operibus Spiritus Sancti*, l. I, 3-6, 28, *P. L.*, t. CLXVII, col. 1573-1576, 1599-1600; Id., *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti*, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1-201; Anselme de Havelberg, *Dialogi* (II). *De processione Spiritus Sancti : utrum secundum græcos a Patre tantum procedat, an secundum latinos a Patre simul et Filio*, *P. L.*, t. CLXXX, col. 1163-1210; Richard de Saint-Victor, *De Trinitate*, l. VI, *P. L.*, t. CXCVI, col. 967-992; Hugues Etherianus, *De hæresibus quas græci in latinos devolvunt*, *P. L.*, t. CCII, col. 233-396; Pantaléon, *Tractatus contra errores græcorum*, *P. G.*, t. CXL, col. 487-510; voir Palmieri, dans *Bessarione*, 3^e^ série, 1911, t. VIII, p. 308; Nicéphore Blemmydes, *Oratio demonstrans sanctorum Patrum testimoniis per Filium et ex Filio Spiritum Sanctum dici*, *P. G.*, t. CXLII, col. 535-565; Id., *Oratio de nonnullis dogmaticis quæstionibus ad Theodorum Ducam Lascarim*, *ibid.*, col. 565-584; Id., Ἐκ τῆς τῶν κατ' αὐτὸν διηγήσεως, dans Demetracopoulos, Ἐκκλησιαστικὴ βιβλιοθήκη, t. I, p. 380-395; (les théologiens orthodoxes citent Nicéphore Blemmydes comme contraire au *Filioque*; voir Boulgaris, Ἀνάκρισις περὶ Νικηφόρου τοῦ Βλεμμύδου, dans Τὰ παραλειπόμενα de Joseph Bryennios, Leipzig, 1784, t. III, p. 307-405; Heisenberg, *Nicephori Blemmydæ curriculum vitæ et carmina*, Leipzig, 1896, p. XXXVI-LIV; Id., *De fide*, *P. G.*, t. CXLII, col. 585-606; S. Thomas d'Aquin, *Contra errores græcorum ad Urbanum IV*, dans Uccelli, *Sancti Thomæ Aquinatis in Scripturam sacram expositiones et opuscula*, Rome, 1880, p. 449-481,

Id., *Declaratio quorumdam articulorum contra græcos, armenos et saracenos, ibid.*, p. 492-493; *Anonymi liber de fide sanctissimæ Trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctorum Patrum græcorum contra græcos, ibid.*, p. 361-420; voir sur ces écrits : Bernard de Rubeis, *Dissertationes criticæ in sanctum Thomam Aquinatem*, XVII, 2-3, dans *Opera omnia*, Rome, 1882, t. I, p. CCXXV-XXVII; Vekkos, *De unione Ecclesiarum, P. G.*, t. CXLI, col. 15-157; Id., *De processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 157-309; Id., *Ad Sugdeæ episcopum Theodorum, ibid.*, col. 289-337; Id., *Ad Constantinum, ibid.*, col. 337-396; Id., *Refutationes adversus Andronici Camateri super scripto traditis testimoniis de Spiritu Sancto animadversiones, ibid.*, col. 396-613; Id., *Epigraphæ sive præscriptiones in dicta ac sententias sanctorum Patrum a se collectas de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 613-724; Id., *Refutatio libri Photii de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 728-864; Id., *In tomum Cyprii et novas ejusdem hæreses, ibid.*, col. 864-925; Id., *Oratio apologetica, ibid.*, col. 969-1009; Constantin Meliteniot, *De ecclesiastica unione latinorum et græcorum et de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 1032-1273; Georges Métochite, *Refutatio trium capitum a Maximo Planude monacho editorum, P. G.*, t. CXLI, col. 1276-1305; Id., *Contra Manuelem Cretensem, ibid.*, col. 1308-1405; Id., *Excerpta ex libris IV et V de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 1405-1420; Barlaam de Calabre, *De primatu Ecclesiæ romanæ et de processione Spiritus Sancti pro latinis, P. G.*, t. CLI, col. 1255-1280; Id., *Responsio ad Demetrii Thessalonicensis epistolam de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 1301-1309; Id., *Probatio per sacram Scripturam quod Spiritus Sanctus et a Filio est, quemadmodum et ex Patre, ibid.*, col. 1314-1330; Demetrius Cydonius, *De processione Spiritus Sancti ad eos qui dicunt Filium Dei non esse ex substantia Patris, P. G.*, t. CLIV, col. 863-958; Id., *Epistola ad Barlaamum, episcopum Gyracensem, in qua ponens omnia dubia sua de processione Spiritus Sancti petit ab eo doceri, quibus modis adductus sit credere Spiritum Sanctum et ex Filio procedere, P. G.*, t. CLI, col. 1283-1301; Id., Σύγγραμμα περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος, *cod. vindob.*, 261, fol. 1-210; cf. Lambecius, *op. cit.*, t. V, col. 384; Id., Κατὰ τῶν συγγραμμάτων τοῦ Καβάσιλα ἐν τοῖς ἐκεῖνος ὡς ὠφθη, ἐπελάβετο τοῦ ἁγίου Θωμᾶ τοῦ Ἀγγίνου, *ibid.*, fol. 210-268; cf. Lambecius, col. 384-385; Philippe de Pera, *De processione Spiritus Sancti contra græcos*; voir Quétif-Echard, *Scriptores ordinis prædicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 646, 647; Manuel Calécas, *Contra græcorum errores*, l. I, 2-3, *P. G.*, t. CLII, col. 17-136; Maxime Chrysoberges, *Oratio de processione Spiritus Sancti, P. G.*, t. CLIV, col. 1217-1229; Jean Argyropoulos, *Scriptum brevissimum de processione Spiritus Sancti in quo habetur explanatio decreti facti in synodo florentina, P. G.*, t. CLVIII, col. 992-1008; Gennadius Scholarius (?), *Expositio pro sancta et œcumenica synodo florentina quæ legitime congregata est, et defensio quinque capitum quæ in decreto ejus continentur, P. G.*, t. CLIX, col. 1109-1190; Manuel Chrysoloras, *De processione Spiritus Sancti contra græcos, cod. paris. 1300, Catalogus bibliothecæ regiæ*, t. II, p. 279; Isaïe de Chypre, *Epistola ad Nicolaum Schlengiam de processione Spiritus Sancti, P. G.*, t. CLVIII, col. 972-976; Joseph de Méthone, *Disceptatio pro concilio florentino, P. G.*, t. CLIX, col. 960-1392; Id., *Refutatio Marci Ephesini, ibid.*, col. 1023-1094; Grégoire Mammas, *Apologia contra Ephesii confessionem, P. G.*, t. CLX, col. 13-109; *Responsio ad epistolam Marci Ephesii ex variis sanctorum sententiis, ibid.*, col. 112-204; Id., *Ad imperatorem Trapezuntis, ibid.*, col. 205-218; Bessarion, *Responsio ad Ephesii capita, P. G.*, t. CLXI, col. 137-241; Id., *Apologia inscriptionum Vecci, ibid.*, col. 244-310; Id., *Refutatio syllogismorum Maximi Planudæ de processione Spiritus Sancti contra latinos, ibid.*, col. 309-317; Id., *Ad Alexium Lascarin Philanthropinum de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 321-405; Id., *Epistola generalis, ibid.*, col. 449-480; Id., *Oratio dogmatica pro unione, ibid.*, col. 543-612; Georges de Trébizonde, *Ad Johannem Cuboclesium de processione Spiritus Sancti, ibid.*, col. 769-828; Id., *De processione Spiritus Sancti et de una sancta catholica Ecclesia, ibid.*, col. 829-868; cardinal Cesarini, *De inserenda in symbolum particula Filioque : dissertatio* ἀνέκδοτος *habita in concilio florentino*, édit. Andosilla, Florence, 1762; Donatus, *De processione Spiritus Sancti contra græcum schisma*, dans Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, Rome, 1833, t. VII, p. 5-162; Possevin, *Interrogationes et responsiones de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, desumptæ ac breviore et dilucidiore ordine digestæ, ex libro Gennadii Scholarii patriarchæ Constantinopolitani*, Ingolstadt, 1583; Id., *Capita quibus græci et rutheni a latinis in rebus fidei dissenserunt*, Posen, 1585; Grysaldus, *Malleus contra græcos*, dans *Decisiones fidei catholicæ*, Venise, 1587, fol. 324, 347, 348; Hunnius, *Disputatio de Spiritus Sancti deitate ejusque a Patre et Filio processione*, Marbourg, 1588; Pelargus, *De admiranda et æterna Spiritus Sancti processione*, Francfort, 1592; Bohemius, *Commentatio de æterna Spiritus Sancti a Patre et Filio processione*, Wittemberg, 1604; Bovosius, *Disputationes catholicæ in quibus præcipuæ græcorum quorumdam opiniones orthodoxæ fidei adversæ rejiciuntur*, Bologne, 1607, p. 1-55; Spalchaver, *Trias controversiarum theologicarum de Spiritu Sancto*, Rostock, 1616; Scarparius, *De æterna Spiritus Sancti processione*, dans *Septiformis pertractatio Spiritus Sancti processionem æternam, ad omnia opera externa, concursum, missiones visibiles, gratiarum influxus, in ipsum peccata, universam denique ejus naturam operationesque complectens*, Vérone, 1625, t. I, p. 1-22; Arcudius, *Opuscula aurea theologica circa processionem Spiritus Sancti*, Rome, 1630; Catumsyritus, *Vera utriusque Ecclesiæ concordia circa processionem Spiritus Sancti*, Venise, 1633; Allatius, *De Ecclesiæ occidentalis atque orientalis perpetua consensione*, Cologne, 1648; *Græcia orthodoxa*, Rome, 1652, t. I; 1659, t. II; Id., *De processione Spiritus Sancti enchiridion* (en grec moderne), Rome, 1658; Id., *Johannes Hottingerus fraudis et imposturæ manifeste convictus*, Rome, 1661; *Vindiciæ synodi ephesinæ et sancti Cyrilli de processione ex Patre et Filio Spiritus Sancti*, Rome, 1661; Id., *In Roberti Creyghtoni apparatum, versionem et notas ad historiam concilii florentini*, Rome, 1665; Cundisius, *Repetitio orthodoxæ doctrinæ de processione Spiritus Sancti*, Leipzig, 1641; Ferchius, *De personis producentibus Spiritum Sanctum*, Francfort, 1646; Rueschman, *De Spiritus Sancti divinitate ejusque æterna processione a Patre et Filio*, Helmstadt, 1647; Cichocki (Cichovius), *Colloquium kioviense de processione Spiritus Sancti a Filio inter Innocentium Gizel et Nicolaum Cichovium*, Cracovie, 1649; *Tribunal sanctorum Patrum orientalium et occidentalium ab orientalibus summe laudatorum, ad quod duas de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio, et de præeminentia romanorum pontificum expendendas*, Cracovie, s. d.; Meisner, *Dissertatio de processione Spiritus Sancti*, Wittemberg, 1653; Richard, Τόμος τῆς πίστεως τῆς ῥωμαϊκῆς Ἐκκλησίας εἰς τὴν διαφώτευσιν τῆς ὀρθοδοξίας, Paris; Néophyte Rhodinos, *Epistola ad Johannem presbyterum Paramythiensem qua probat romanum pontificem non tantum latinos sed etiam græcos ut suas oves quærere : tum demum agit de processione Spiritus Sancti* (en grec moderne), Rome, 1659; Dannhaverus, *Stylus vindex æternæ Spiritus Sancti a Patre et Filio processionis, internæ immanentis emanationis, a vera religione, hactenus creditæ ac necessario credendæ*, Strasbourg, 1663; Boym, *L'ancienne foi, où l'on démontre aux schismatiques la primauté de saint Pierre et des pontifes romains et la procession du Saint-Esprit du Fils* (en polonais), Lemberg, 1668; Haberkornius, *Dissertatio de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio*, Giessen, 1672; Théophile Rutka, *Defensio S. orthodoxæ orientalis Ecclesiæ contra hæreticos processionem Spiritus Sancti a Filio negantes ex SS. Patribus, potissimum græcis deducta, ac confessione præsentis Ecclesiæ roxolanæ firmata*, Posen, 1678; en polonais, *ibid.*, 1678; Id., *Le nouvel Goliath percé par son propre glaive, ou l'archimandrite Joannice Galatowski et son ouvrage contre la procession du Saint-Esprit*, Lublin, 1689; voir Palmieri, *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, p. 794; Id., *Orator ad Ecclesiam orientalem, D. Aurelius Augustinus, cum Spiritu Sancto a Filio procedente, pro eodem Spiritu a græcis recipiendo, introducitur*, Kalisz, 1690; en polonais, 1692; Id., *L'étendard de l'union et de la paix ou l'Esprit-Saint procédant du Fils, d'après les livres ecclésiastiques slaves* (en polonais), Lublin, 1691; Id., *Le tribunal des saints Pères*, etc., version polonaise de l'ouvrage du P. Cickocki, Lemberg, 1698; Id., *S. Cyrillus, patriarcha Alexandrinus, Spiritus Sancti a Filio procedentis de cælo datus propugnator, et negantium Spiritus Sancti a Filio processionem ante tempus, et tamen in tempore acerrimus expugnator*, Lublin, 1692; en polonais, 1697; Id., *Angelicus doctor, D. Thomas Aquinas, expulsi ab Ecclesia græca Spiritus Sancti a Filio æternaliter procedentis ad eamdem contra calumniatorem Joannicium Galatowski restitutor et reductor*, Lublin, 1694; Id., *Le Saint-Esprit procédant du Fils*, dialogue, Lemberg, 1697; Estreicher le cite comme une traduction de l'ouvrage du P. Nau, *Vera effigies*, etc., *Polnische Bibliographie des XV-XVII Jahrhunderts*, Cracovie, 1883, p. 441; Nau, *Ecclesiæ romanæ græcæque vera effigies*, Paris, 1680, p. 16-87; Hacki, *Quæstiunculæ super dialogum primum de processione Spiritus*

Sancti a solo Patre formatæ et resolutæ a quodam latino-romano, 1682; Commène Papadopoulos, *Prænotiones mystagogicæ*, Padoue, 1696; Nagel, *De processione Spiritus Sancti*, Kœnigsberg, 1698; Wegner, *Dissertatio de processione Spiritus Sancti a Filio*, Kœnigsberg, 1705; Sander, *De processione Spiritus Sancti*, Wittemberg, 1703; Pfaff, *Theses de processione Spiritus Sancti a Patre et Filio*, Tubingue, 1705; Andruzzi, *Consensus græcorum latinorumque Patrum de processione Spiritus Sancti e Filio*, Rome, 1716; Étienne de Altimura (Le Quien), *Panoplia contra schisma græcorum*, Paris, 1718, p. 223-261; Peichich, *Speculum veritatis inter orientalem et occidentalem Ecclesiam refulgens*, Venise, 1725, p. 194-212; Breno, *Manuale missionariorum orientalium*, Venise, 1726, t. I, p.86-99; Lampe, *De æterna ac naturali Spiritus Sancti a Patre et Filio processione*, dans *Dissertationes philologico-theologicæ*, Amsterdam, 1737, t. II, p. 194-224; Id., *Examen præcipuorum in doctrina de processione Spiritus Sancti errorum*, *ibid.*, p. 224-240; Id., *De relationibus œconomicis Spiritus Sancti ad Patrem et Filium*, *ibid.*, p. 241-286; Maffei, *Leonis Sapientis homilia nunc primum vulgata ejusdemque quæ photiana est, confutatio*, Padoue, 1751; *P. G.*, t. CVII, col. 133-157; Bernard de Rubeis, *De præcipuis Georgii seu Gregorii Cyprii gestis; deque processione Spiritus Sancti a Patre et a Filio, seu per Filium*, dans *Georgii Cyprii vita*, Venise, 1753; *P. G.*, t. CXLII, col, 47–220; Tipaldi, *La guida alla vera Chiesa di Gesù Cristo, proposta principalmente ai segnaci di Fozio, in cui si trattano i due punti capitali dello scisma*, Rome, 1754, t. II; Frantz, *Super formulis græcorum et latinorum de confitenda Spiritus Sancti processione*, Prague, 1757; Antoine Kanislich, *Kamen pravi smutnje velike illiti pocetak i uzrok istiniti rastevlyenya cerkve istocne od zapadne* (*La pierre véritable du grand scandale, ou l'origine et la véritable cause de la séparation de l'Église orientale de l'Église occidentale*), Essekin, 1780; Pepanos, *De processione Spiritus Sancti etiam ex Filio, Opera*, édit. Amaduzzi, Rome, 1781, t. I, p. 102-617; Costanzi, *Opuscula ad revocandos ad sanctam matrem catholicam apostolicam Ecclesiam græcos et ruthenos*, Rome, 1807, t. I, p. 1-102; Rozaven, *L'Église catholique justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe*, Paris, 1822, p. 1-44; Avedichian, *Dissertazione sopra la processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo*, Venise, 1824; Pitzipios, *L'Église orientale*, Rome, 1855, t. I, p. 54-64; Nève, *De l'invocation du Saint-Esprit dans la liturgie arménienne*, Louvain, 1862; Van der Mœren, *De processione Spiritus Sancti*, Louvain, 1864; Panfilo da Magliano, *La Chiesa greca e la processione eterna dello Spirito Santo dal Padre e dal Figliuolo*, Rome, 1870; Swete, *On the history of the doctrine of the procession of the Holy Spirit, from the apostolic age to the death of Charlemagne*, Cambridge, 1876; Jirak, *Filioque*, dans *Sbornik velehradsky*, Prague, 1881, t. II, p. 220-265; *La procession du Saint-Esprit*, dans la *Revue des Églises d'Orient*, 1885, t. I, p. 177-179; 1887, t. III, p. 465-467; *La procession du Saint-Esprit d'après la synagogue*, *ibid.*, 1886, t. II, p. 209-211; *La procession du Saint-Esprit d'après saint Anselme*, *ibid.*, p. 241-244; *Marc d'Éphèse et les saints Pères*, *ibid.*, 1887, t. III, p. 449-452; *La procession du Saint-Esprit d'après saint Athanase*, *ibid.*, p. 481-484; *La procession du Saint-Esprit d'après saint Basile*, *ibid.*, p. 497-500; *La procession du Saint-Esprit d'après saint Cyrille de Jérusalem*, *ibid.*, p. 513-514; *La procession du Saint-Esprit d'après l'Apocalypse*, *ibid.*, p. 530-531; *Doctrine de l'ancienne Église syrienne sur la procession du Saint-Esprit*, *ibid.*, 1888, t. IV, p. 177-179; *Doctrine de saint Thomas d'Aquin sur la procession du Saint-Esprit*, *ibid.*, 1889, t. V, p. 263-266; *La procession du Saint-Esprit d'après saint Augustin*, *ibid.*, 1890, t. VI, p. 531-533; Astachkov (Jerebtzov), *Iskhozdenie svialogo Dukha* (*La procession du Saint-Esprit*), Fribourg, 1886; le protoïerevs A. Lébédev a essayé de réfuter cet ouvrage dans le *Strannik* de Saint-Pétersbourg, 1887, t. II, p. 605-620; t. III, p. 158-179, 352-365; voir Palmieri, *La Chiesa russa*, Florence, 1908, p. 645; Livansky (Jerebtzov), *Les relations du Saint-Esprit avec le Fils de Dieu : le protoïerevs Janychev et la nouvelle crise doctrinale de l'Église russe* (en russe), Fribourg, 1889; Lamy, *S. Ephræmi Syri hymni et sermones*, Malines, 1889, t. II, col. 353-356; t. III, col. 241-244; Gaume, *Traité du Saint-Esprit*, Paris, 1890, t. II, p. 56-87; Howard, *The schisma between the oriental and western Churches, with special reference to the addition of the Filioque to the creed*, Londres, 1892; Kölling, *Pneumatologie oder die Lehre des hl. Geistes*, Gutersloh, 1894, p. 268-323; Brandi, *De l'union des Églises : réponse à la lettre encyclique du patriarche grec de Constantinople*, Rome, 1896, p. 25-39; Baur, *Argumenta contra orientalem Ecclesiam ejusque synodalem encyclicam anni 1895*, Inspruck, 1897, p. 33-42; Lépicier, *De Spiritus Sancti a Filio processione historica disquisitio*, Rome, 1898; Bréhier, *Le schisme oriental du XI^e^ siècle*, Paris, 1899, p. 131-146; Palunko, *Bratski razgovor o grekom odijeljenju*, Agram, 1899, p. 27-77; Palmieri, *La consustanzialitá divina e la processione dello Spirito Santo*, dans *Bessarione*, 1900, t. VII, p. 201-224; Id., *La missione delle divine persone e la processione dello Spirito Santo*, *ibid.*, 1900, t. VIII, p. 193-228; Id., *La processione dello Spirito Santo : l'esegesi ed i concilii*, *ibid.*, 2^e^ série, 1901, t. I, p. 3-13, 145-157; Id., *L'argomento ontologico del Filioque e le obbiezioni di un teologo russo*, *ibid.*, 1902, t. II, p. 137-155, 273-278; t. III, p. 1-21; Id., *Il progresso dommatico nel concetto cattolico*, Florence, 1910, p. 165-172; Id., *Theologia dogmatica orthodoxa*, Florence, 1911, t. I, p. 335-351, 373-400; Snopek, *Studie Cyrillo methodejske*, Brunn, 1906, p. 57-156; Id., *Constantin-Cyrill, a Methodej, slovansti apostole*, Olmutz, 1908, p. 82-104; Id., *Methodius orthodoxus fuit*, dans *Slavorum litteræ theologicæ*, 1908, t. IV, p. 354-363; Id., *Konstantinus-Cyrillus und Methodius, die Slavenapostel*, Kremsier, 1911, p. 156-203, 286-312; Spaldak, *Duch sv. i pusobenim svym vychazi od Otce skrze Syna*, dans *Casopis katolickeho du chovenstva*, 1906, t. XLVII, p. 643-646; Manuel de Castro, *Valor del conocido argumento de santo Tomas para probar la procesion del Espiritu Santo del Hijo*, dans *Revista eclesiastica*, Valladolid, 1908, t. XXII, p. 556-562; t. XXIII, p. 171-178; Jugie, *Le passage des Dialogues de saint Grégoire relatif à la procession du Saint-Esprit*, dans les *Échos d'Orient*, 1908, t. XI, p. 321-331; Salaville, *Doctrina de Spiritus Sancti ex Filio processione in quibusdam syriacis epicleseos formulis aliisque documentis ipsas illustrantibus*, dans *Slavorum litteræ theologicæ*, 1909, t. V, p. 165-172; de Meester, *Études sur la théologie orthodoxe*, Maredsous, 1911, p. 33-47; *A proposito di un testo inedito riguardante la questione dogmatica sulla processione dello Spirito Santo*, dans *Roma e l'Oriente*, Grottaferrata, 1911, t. II, p. 89-99.

Enfin, sur l'ensemble de l'article : *Opusculum presbyteri Simonis Dalmatæ, ex civitate pharensi in quo tractatur de baptismo Spiritus Sancti et virtute ejus super Evangelio Johannis*, Venise, 1477; Drakonites, *Von dem heiligen Geist Jesus Christi*, Lubeck, 1548; Garcæus, *Confessio pia et orthodoxa de Spiritu Sancto*, Bautzen, 1565; Lugtenius, *De missione Spiritus Sancti*, Anvers, 1565; Grœcius, *De persona et officio Spiritus Sancti*, Heidelberg, 1606; Ambroise de Peñalosa, *Opus egregium de Christi et Spiritus Sancti divinitate, necnon sanctæ Trinitatis mysterio contra Judæos, Photinum, Socinum, Eniedinum, aliosque veteres et novos arianos*, Vienne, 1635, p. 227-251, 634-658; Dorscheus, *Dissertatio de sancti Dei Spiritus divina persona*, Strasbourg, 1636; Reinecius, *De Spiritu Sancto*, Wittemberg, 1636 Pikelius, *Veritas catholica qua tres divinæ personæ Pater, Filius, et Spiritus Sanctus in una essentia contra obstinatos judæos, arianos ac anabaptistas ex hebræo textu Veteris Testamenti declarantur*, Vilna, 1642; Rehfeld, *De Spiritu sanctificatore*, Erfuhrt, 1645; Nicolai, *Pentecostalia, hoc est, de Spiritu Sancto*, Dantzig, 1648; Maresius, *De personalitate adeoque divinitate Spiritus Sancti contra socinianos*, Groningue, 1650; Caselius, *Pneumatologiæ sacræ disputationes*, Altenbourg, 1653; Molanus, *De personalitate Spiritus Sancti*, Iéna, 1660; Sandius, *Problema paradoxum de Spiritu Sancto, an non per illum sanctorum angelorum genus intelligi possit, una cum refutatione opinionis socinianorum, Spiritum Sanctum personam esse negantium*, Cologne, 1678; Wittichius, *Causa Spiritus Sancti personæ divinæ, ejusdem cum Patre a Filio essentiæ*, Leyde, 1678; Id., *Causa Spiritus Sancti victrix*, Leyde, 1682; Thiling, *De Sandio illiusque sententia Spiritum Sanctum esse genus angelorum*, Hambourg, 1700; Wuerffel, *De peccato in Spiritum Sanctum*, Greifensee, 1704; Id., *De Spiritu Sancto*, *ibid.*, 1714; Stryck, *De Spiritus Sancti nonnulla ex prioribus novem Proverbiorum Salomonis capitibus*, Halle, 1704; Weisius, *Exercitationes theologicæ de mnemonico Spiritus Sancti officio*, Leipzig, 1711; Olearius, *Dissertationes theologicæ de Spiritus Sancti cum Patre et Filio adoratione et glorificatione*, Leipzig, 1711; Haferung et Gœtting, *Dissertatio theologica de apodixi Spiritus Sancti*, Wittemberg, 1718; Weise et Parr, *Dissertatio theologica de habitatione Spiritus Sancti in credentibus*, Helmstadt, 1718; Kettnerus, *Tractatus theologicus de advocatione, auxilio et gemitu Spiritus Sancti*, Iéna, 1720; Fechtius, *Theorema theologicum de approximatione Spiritus Sancti substantiali*, Rostock, 1719; Hottinger, *Dissertatio theologica de commu-*

nione Spiritus Sancti electos et redemptos regenerantis, obsignantis et confirmantis, Zurich, 1723-1724; Putnoki, *De Spiritu Sancto*, Brême, 1728; Weissenborn, *Dissertatio theologica de gratia Spiritus Sancti*, Iéna, 1729; Walch, *De veterum symbolorum in articulo de Spiritu Sancto discrepantia*, Iéna, 1730; Id., Ἔλεγχος *Spiritus Sancti*, Iéna, 1733; Zeibich, *Schediasma theologicum de* εὐκοσμία *Spiritus Sancti*, Wittemberg, 1733; Lampe, *De nomine Spiritus Sancti*, dans *Dissertationes philologico-theologicæ*, Amsterdam, 1737; t. II, p. 101-109; Id., *De personalitate Spiritus Sancti et elenchus eorum qui Spiritum Sanctum personam esse negant*, *ibid.*, p. 109-150; Id., *De deitate Spiritus Sancti*, *ibid.*, p. 151-194; Id., *De apparitionibus Spiritus Sancti*, *ibid.*, p. 322-354; Pfeiffer, *De divinitate Spiritus Sancti*, Iéna, 1740; Ansaldi, *De baptismate in Spiritu Sancto et igni commentarius*, Milan, 1752; Meene, *Die persönliche Fürsprache des hl. Geistes für die Gläubigen*, Helmstadt, 1754; Becker, *Personalitas Spiritus Sancti contra perversam pseudonymi Theodori Klema Scripturæ interpretationem*, Rostock, 1765; Id., *An Tellerus, nisi negata vera Spiritus Sancti deitate, de illo adorando, speciale Spiritus Sancti mandatum postulare queat*, Rostock, 1766; Pfeiffer, *Nova methodus deitatem Spiritus Sancti absque rationibus probantibus cognoscendi*, Erlangen, 1766; Strauss, *De divinitate Spiritus Sancti*, Iéna, 1768; Pauli, *De opere Spiritus Sancti salutari*, Wittemberg, 1781; Rosenmuller, *Observationes nonnullæ ad historiam dogmatis de Spiritu Sancto pertinentes*, Erlangen, 1782; Storr, *Doctrina de Spiritus Sancti in mentibus nostris efficientia momento suo ponderata*, Tubingue, 1788; Rink, *De* Πνεύματι ἁγίῳ *in mente Christi*, Rostock, 1789; Steinmetz, *Schriftmässige Betrachtung von der Versiegelung der Gläubigen mit dem hl. Geiste*, Oels, 1790; Berlin, 1881; Francke, *Doctrina de operationibus Spiritus Sancti*, Kiel, 1810; Faber, *A practical treatise on the ordinary operations of the Holy Spirit*, Londres, 1823; Hinton, *The work of the Holy Spirit in the conversion*, Londres, 1830; Staudenmeier, *Der Pragmatismus der Geistesgaben oder das Wirken des göttlichen Geistes in Menschen und in der Menschheit*, Tubingue, 1835; Olboeter, *De quæstione cur Spiritus Sanctus hodie in Ecclesia non edat miracula*, Berlin, 1836; Winslow, *The inquirer directed to an experimental and practical view of the work of the Holy Spirit*, Londres, 1840; Steinler, *Verhandeling over de werking van den heiligen Geest*, Gravenhage, 1844; Kahnis, *De Spiritus Sancti persona*, Breslau, 1845; Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit : essai sur l'histoire du dogme dans la théologie réformée*, Paris, 1893; Œttingen, *Das göttliche Noch nicht : ein Beitrag zur Lehre von hl. Geiste*, Erlangen, 1895; Klett, *Das Wirken des hl. Geistes in den Gläubigen unserer Tage, im Vergleich zu seiner Wirksamkeit in den Gemeinden der Apostel*, Barmen, 1895; Deutz, *Der hl. Geist : dogmatisch-asketische Erwägungen über sein Wesen und seine Wirksamkeit in der Kirche und in der Seele der Gläubigen*, Dulmen, 1896; Schell, *Das Problem des Geistes mit besonderer Würdigung des dreieinigen Gottesbegriffs in der biblischen Schöpfungsidee*, Wurzbourg, 1898; Spurgeon, *Gott der hl. Geist nach seinem Wesen und Wirken dargestellt*, Cassel, 1900; Stosch, *Die Wirksamkeit des hl. Geistes in der apostolischen Zeit und in der Gegenwart*, Gutersloh, 1900; Bohn, *Die Lehre vom hl. Geist*, Berlin, 1908; Caccia, *La divina personalita dello Spirito Santo specialmente da I Cor., II, 6-16*, dans *Scuola cattolica*, Milan, 1911, t. XX, p. 66-73, 183-191, 324-333, 483-490; t. XXI, p. 170-180, 532-540.

A. Palmieri.

ESQUINÈTES (ESQUINITES). Partisans du montaniste Aeschine. D'après le pseudo-Tertullien, *Præscr.*, 52, *P. L.*, t. II, col. 72, une scission s'était opérée, dès les débuts, parmi les disciples de Montan. Tous, il est vrai, s'accordaient à dire que les apôtres avaient bien reçu le Saint-Esprit, mais non le Paraclet, et que le Paraclet, parlant par la bouche de Montan, avait enseigné plus et mieux que le Christ dans l'Évangile; mais les uns s'étaient ralliés à Proclus, tandis que les autres avaient suivi Aeschine. En quoi différaient-ils? C'est ce que ne dit pas le pseudo-Tertullien, mais c'est ce qui ressort de la controverse trinitaire qui éclata à la fin du IIe siècle et au commencement du IIIe. Les uns, à l'exemple de Montan lui-même, que saint Épiphane, *Hær.*, XLVIII, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 856, saint Philastrius, *Hær.*, 42, *P. L.*, t. XII, col. 1665, et Théodoret, *Hæret. fab.*, III, 2, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 404, reconnaissent indemne d'erreur relativement à la Trinité, professaient avec Proclus l'enseignement de l'Église sur l'existence des trois personnes divines; les autres, avec Aeschine, vraisemblablement à la suite de l'Épigone des *Philosophoumena* et du Praxéas pris à parti par Tertullien, si tant est que ce soient là deux hommes distincts, car De Rossi, *Bollet. di arch. crist.*, 1866, p. 69; Renan, *Marc-Aurèle*, p. 230, et Mgr Duchesne, *Hist. eccl.* (lith.), 1886, p. 261, n'y voient qu'un seul et même personnage, se prononcèrent pour ce qu'on appelait la *monarchie*, c'est-à-dire en faveur de l'unité de Dieu, mais au détriment de ce que Tertullien appelait l'*économie*, c'est-à-dire de la distinction des personnes divines, ce qui était déjà le modalisme qu'allait professer Sabellius. Entre le Père, le Verbe et le Saint-Esprit, ils n'admettaient qu'une simple distinction nominale; car, pour les esquinètes, c'était le même être divin qui s'était manifesté comme Père dans l'Ancien Testament, comme Fils en Jésus-Christ, et comme Saint-Esprit dans les effusions merveilleuses de l'alliance nouvelle ou dans la personne de Montan.

Il est à remarquer que ni saint Épiphane, ni saint Philastrius, pas plus du reste que l'auteur des *Philosophoumena*, Tertullien et Eusèbe, avant eux, ne parlent des esquinètes comme d'une hérésie à part. Saint Pacien, en tout cas, a tort de ranger Praxéas parmi les maîtres des cataphrygiens, car il ne fut pas montaniste, mais il dut exercer une certaine influence sur le montaniste Aeschine et ses partisans. Saint Basile, à la fin du IVe siècle, rejetait le baptême des montanistes, tout en remarquant qu'ils n'étaient hérétiques sur le dogme trinitaire qu'à raison de leurs blasphèmes contre le Saint-Esprit. *Epist.*, CLXXXVIII, can. 1, *P. G.*, t. XXXII, col. 665.

Théodoret, au siècle suivant, précise que quelques-uns d'entre eux, qu'il ne désigne point par un nom particulier, mais qui n'étaient autres que les esquinètes, étaient tombés dans l'erreur de Sabellius, parce qu'ils niaient l'existence des trois hypostases divines simultanées et affirmaient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient que trois noms différents d'une seule et même personne divine. *Hæret. fab.*, III, 2, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 404. A vrai dire, les esquinètes partagèrent l'erreur de Praxéas et furent ainsi les avant-coureurs des sabelliens. Pendant les discussions du IVe siècle, on attribua leur erreur aux montanistes en général sans autre précision, et c'est ce qui explique ce qu'affirment Socrate, *H. E.*, I, 23, et Sozomène, *H. E.*, III, 18, *P. G.*, t. LXVII, col. 144, 980, que les ariens aient pu accuser les défenseurs du consubstantiel de suivre les dogmes de Montan et de Sabellius. Quant au silence des auteurs sur la secte des esquinètes proprement dits, il s'explique soit par le peu d'importance du rôle qu'ils jouèrent dans le parti montaniste et dans le mouvement modaliste, soit surtout par l'attention qu'on prêta de préférence au montanisme et au sabellianisme en général.

Pseudo-Tertullien, *De præscriptionibus*, 52, *P. L.*, t. II, col. 72; Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, Paris, 1701-1709, t. II, p. 445; t. IV, p. 237; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 677.

G. Bareille.

1. ESSARTS (Alexis des), théologien janséniste, né à Paris en 1687, mort dans cette ville le 12 mai 1774. Il appartenait à une famille fort zélée pour la défense des doctrines jansénistes. Tous ses frères embrassèrent l'état ecclésiastique; mais Alexis seul consentit à recevoir le sacerdoce. Leur maison était ouverte à tous les réfugiés de la province et là se tenaient les réunions des chefs du parti. Alexis des

Essarts contribua à la création des *Nouvelles ecclésiastiques*. Il fut un des plus ardents partisans du figurisme. Ses principaux écrits sont : *De l'avènement d'Élie où l'on montre la certitude de cet avènement, et ce qui doit le précéder, l'accompagner et le suivre*, in-12, 1734; *Sentiment de saint Thomas sur la crainte*, in-4°, 1735; *Doctrine de saint Thomas sur l'objet et la distinction des vertus théologales*, in-4°, 1735; *Défense du sentiment des saints Pères sur le retour futur d'Élie et sur la véritable intelligence des Écritures*, 3 in-12, 1737-1740; *Examen du sentiment des saints Pères et des anciens Juifs sur la durée des siècles*, in-12, Paris, 1739; *Difficultés proposées au sujet d'un éclaircissement sur les vertus théologales*, in-12, 1741; *Défense de l'écrit intitulé : Doctrine de saint Thomas, contre l'auteur des Nouveaux éclaircissements*, in-4°, 1743; *Réponse à l'examen intitulé : Doctrine de saint Thomas*, in-4°, 1744; *Dissertation où l'on prouve que saint Paul, dans le septième chapitre de la première aux Corinthiens, n'enseigne pas que le mariage puisse être rompu lorsqu'une des parties embrasse la religion chrétienne*, in-12, Paris, 1758 : cet ouvrage, qui ne fut pas approuvé par le plus grand nombre des théologiens jansénistes, a été condamné par décret du Saint-Office, le 6 septembre 1759.

Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 505; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e^ siècle*, in-8°, 1855, t. IV, p. 439.

B. Heurtebize.

2. ESSARTS (Jean-Baptiste Poncet des), théologien janséniste, frère du précédent, né à Paris le 9 février 1681, mort dans cette ville le 23 décembre 1762. Comme ses frères, il embrassa l'état ecclésiastique, mais demeura diacre, se refusant toujours à recevoir le sacerdoce. Il en appela de la bulle *Unigenitus*, comme tous les membres de sa famille, et en 1724 se rendit en Hollande afin de s'y rencontrer avec Quesnel. Il y revint en 1726, y passa plusieurs années et y acheta des maisons pour les réfugiés jansénistes. Malgré ses aumônes, il s'y fit des ennemis par la grande influence qu'il avait prise sur l'archevêque Barchmann. A la mort de ce dernier, il dut revenir en France, où il prit une part active aux discussions sur les convulsions. En 1751, il retourna en Hollande, y demeura quatre années et, après avoir dépensé toute sa fortune pour soutenir l'Église de ce pays, revint mourir à Paris. Ses principaux écrits, qui se rapportent tous aux questions soulevées par la secte janséniste, sont : *Apologie de S. Paul contre l'apologiste de Charlotte*, in-4°, 1731; *Lettres sur l'œuvre des convulsions*, in-4°, 1737; *Lettres sur l'écrit intitulé : Vains efforts des Mélangistes ou Discernants dans l'œuvre des convulsions*, in-4°, 1738; *Lettres où l'on continue de relever les calomnies de l'auteur des Vains efforts*, in-4°, 1740; *La possibilité du mélange dans les œuvres surnaturelles du genre merveilleux*, in-4°; *Illusion faite au public par la fausse description que M. de Montgeron a faite de l'état présent des convulsionnaires*, in-4°, 1749; *De l'autorité des miracles et de l'usage qu'on en doit faire*, in-4°, 1749; *Éclaircissements sur les dispenses de la loi de Dieu*, in-4°, 1749; *Traité du pouvoir des démons et des guérisons operées sur les païens*, in-4°; *Recueil de plusieurs histoires très autorisées qui font voir l'étendue du pouvoir du démon dans l'ordre surnaturel*, in-4°, 1749; *Observations sur le bref du pape Benoît XIV au grand inquisiteur d'Espagne*, 1749.

Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 505; Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique du XVIII^e^ siècle*, 1855, in-8°, t. IV, p. 439.

B. Heurtebize.

ESSENCE. Cet article n'a pas d'autre but que de coordonner, en rappelant les principes fondamentaux de la philosophie, les différentes notions déjà exposées ou qui restent encore à exposer sur l'essence. — I. Étymologie et définition. II. Point de vue philosophique. III. Applications dogmatiques. IV. Différents systèmes théologiques par rapport à l'essence et à l'existence.

I. Étymologie et définition. — Le terme *essentia* est corrélatif au terme *esse : ab eo quod est esse dicta est essentia*, S. Augustin, *De Trinitate*, l. V, c. II, n. 3, *P. L.*, t. XLII, col. 912; il est un des éléments qui entrent dans le concept d'être.

L'idée d'être est l'idée la plus générale que l'on puisse rencontrer : elle s'applique aux réalités objectives comme aux simples concepts : êtres réels et êtres de raison. Toute notion, sans en excepter aucune, pas même la notion d'un Dieu infini, doit se résoudre en dernière analyse dans l'idée d'être; d'où impossibilité d'obtenir cette idée par voie d'abstraction. Et puisqu'elle s'applique à Dieu comme aux créatures, ce n'est pas à proprement parler une idée *générique*, mais une notion *transcendentale*. Dieu ne peut être dans un genre. A consulter S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a^, q. III, a. 5; *Metaph.*, l. IX, lect. I; *Cont. gent.*, l. I, c. XXV; *Quodl.*, II, a. 3; *De veritate*, q. I, a. 1. L'idée de tel ou tel être en particulier ne peut s'obtenir qu'en exprimant avec plus de précision ce qui est contenu confusément dans l'idée d'être en général. *De veritate*, q. I, a. 1. Or, l'idée d'être, c'est l'idée de « ce dont la perfection est d'exister, de même que la perfection du vivant est de vivre. » *Opusc. de nat. gen.*, c. I. Il s'agit de la perfection d'un acte *immédiatement proportionné* à la nature dont il est l'acte : un être, c'est donc une chose en tant qu'elle possède une existence proportionnée à sa nature, *ens importat rem cui competit hujusmodi esse*, *Quodl.*, II, 3; si l'essence est logique, l'existence proportionnée sera une existence idéale; si l'essence est réelle, l'existence sera réelle aussi.

L'idée d'un être renferme donc une espèce de proportion, établie, selon notre manière de concevoir, entre son essence et son existence. On examinera plus loin brièvement le fondement ontologique de cette proportion : il suffit maintenant, pour expliquer le concept d'essence, de la constater telle qu'elle se présente dans le concept d'être. L'essence est donc le premier terme de cette proportion : c'est le mode selon lequel convient à l'être son existence, en entendant ici le terme mode dans la plus large acception possible; et dans les êtres créés, c'est donc ce qui les détermine suivant leurs différentes espèces. S. Thomas, *De ente et essentia*, c. I.

L'idée d'essence, ainsi liée intimement à l'idée d'être, participe de son analogie, voir Analogie, t. I, col. 1143; or, l'idée d'être comporte une double analogie, analogie dite *d'attribution*, analogie dite *de proportionnalité*. D'attribution, d'abord, en ce que Dieu seul possède par lui-même l'être, et que les autres êtres ne sont dits tels que parce qu'ils tiennent leur être de Dieu; ou bien encore, en ce qu'aux substances seules convient l'être absolument, les accidents n'ayant d'être que par rapport à la substance. De proportionnalité, ensuite, en ce que la convenance de la proportion qui existe entre l'essence et l'existence reste la même chez tous les êtres, bien que les termes de cette proportion soient différents. S. Thomas, *Ethic.*, l. I, lect. VII; *De veritate*, q. II, a. 11. Le concept d'essence participera de cette double analogie; il conviendra *per prius* à Dieu, *per posterius* aux créatures; d'abord, à la substance, ensuite aux accidents. De plus, étant ordonné toujours à celui d'existence, il participe à l'analogie de proportionnalité du concept d'être.

D'autres termes sont synonymes d'essence. L'es-

sence répond à la question *quid est?* Aussi l'appelle-t-on *quidditas* ou encore *quod quid erat esse rei*. Au point de vue de la réalité objective, ce sera la *res ipsa*, S. Thomas, *In IV Sent.*, l. II, dist. XXXVII, q. I, a. 1; ou encore, parce que nous la considérons comme *reçue* dans un individu, on l'appellera *forma*, comme si elle n'était qu'une partie de cet individu, la partie formelle et perfective, *De spir. creat.*, q. II, a. 2; à cette réalité objective correspondent les concepts de *definitio rei*, *ratio rei*. Si on l'envisage comme principe d'action, elle prend le nom de *natura*. S. Thomas, *De ente et essentia*, c. I.

II. Point de vue philosophique. — *1. Essences possibles.* — Entre le néant et l'être réel, il y a place pour l'être possible. De là, la nécessité de poser le problème philosophique des essences possibles. On le résumera ici très brièvement, et dans la mesure où il peut servir à la théologie.

Une essence est dite possible, lorsqu'elle est *apte à l'existence*; cette aptitude est double, *intrinsèque* ou *extrinsèque*; intrinsèque ou absolue, lorsqu'en elle-même elle ne renferme aucune répugnance dans ses éléments, *Sum. theol.*, Ia, q. XXV, a. 3; extrinsèque ou relative, par rapport à la cause capable de la réaliser *secundum aliquam potentiam*, dit saint Thomas. *Ibid.*, ad 4um. Si cette cause est Dieu, la chose à réaliser est *métaphysiquement* possible; si cette chose ne dépasse pas l'effet propre à une cause seconde d'ordre physique, elle est *physiquement* possible; s'il vient s'ajouter à cette possibilité des raisons d'ordre moral qui facilitent sa réalisation, elle est *moralement* possible. Ce fut l'erreur de Descartes de n'attribuer aux essences possibles qu'une possibilité extrinsèque, dépendant de la volonté de Dieu. Voir Descartes, t. IV, col. 546. Cette erreur fut également le fait de Sylvestre Maurus, *Quæstiones philosophicæ*, t. I, q. XLVII, et, avant lui, de Henri de Gand, cité et réfuté par Scot. *In IV Sent.*, l. I, dist. XLIII.

Quel est l' « être » de cette essence, possible intrinsèquement en même temps qu'extrinsèquement? Il y a, sur ce point, deux courants dans la philosophie chrétienne, justifiés par des préoccupations théologiques relatives à la science divine. Voir ce mot. Les uns attribuent aux possibles une existence en dehors de Dieu, les autres nient absolument qu'il puisse en être ainsi. La première thèse comporte des nuances. Avec Henri de Gand, cité par Scot, les possibles ont un être actuel d'essence, par opposition à l'être actuel d'existence. Scot, *In IV Sent.*, l. I, dist. XXXVI, combat cette opinion et lui substitue, *loc. cit.*, n. 16, la théorie de l'*esse diminutum*. Cet être diminué ne possède aucune actualité d'essence ou d'existence, c'est le terme intelligible de la connaissance divine, distinct de l'intelligence de Dieu et produit par elle. La théorie d'Henri de Gand est une erreur formelle renouvelée des conceptions platoniciennes : elle détruit le concept intégral de la création, qui suppose les idées de toutes choses préexistant dans l'intelligence créatrice, voir Création, t. III, col. 2036, mais qui ne supporte pas la préexistence, sous quelque forme que ce soit, des essences créées, en dehors de Dieu. Celle de Duns Scot est susceptible d'une interprétation bénigne, si le terme de la connaissance divine n'est pas conçu comme *réellement* distinct de l'intelligence de Dieu. Voir Duns Scot, t. IV, col. 1879. Une troisième forme de cette même thèse a été reprise par certains partisans de la science moyenne qui, ne voulant pas faire dépendre de Dieu la détermination des possibles et des futuribles, et, par là, pensant sauvegarder la liberté humaine, envisagèrent ces possibles et futuribles comme existant *in seipsis*. Ils sont ainsi, en eux-mêmes, le moyen de la connaissance divine. Les uns, avec Vasquez, disp. LX, c. II, 3, vont jusqu'à dire que Dieu ne peut les connaître autrement; les autres, avec Suarez, *De divina substantia*, l. III, c. II; et *Metaph.*, disp. XXX, sect. XV, comprenant le danger d'une pareille théorie, accordent que Dieu les voit et en eux-mêmes et dans son essence.

Le molinisme n'est pas lié à cette thèse, pleine d'obscurité, et qui ne parvient pas à expliquer ce que sont, indépendamment de l'essence divine, les essences possibles *in seipsis*. Molina, *In Sum.*, Ia, q. XIV, a. 5, 6, et Lessius, *De perf. div.*, l. VI, c. I, n. 4, reconnaissent explicitement que la formule donnée par saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. XIV, a. 5, est la seule bonne. Les thomistes tiennent unanimement, avec le docteur angélique, que les essences possibles dépendent fondamentalement de l'essence divine considérée en elle-même, et formellement de l'intelligence divine concevant cette essence comme imitable *ad extra*. L'essence divine étant l'être subsistant par soi, et d'où dérive tout autre être, est le fondement, ou, si l'on veut, la cause exemplaire, voir Création, t. III, col. 2085, virtuelle et radicale de toutes choses. L'intelligence divine donne les formes particulières à ce fondement et devient ainsi, par les idées archétypes, l'exemplaire formel et immédiat de toutes les essences possibles. Voir Création, t. III, col. 2155.

II. Essences réelles. — Dans les essences réelles, il faut considérer d'abord l'essence incréée, ensuite l'essence créée. Le terme d'essence est employé ici analogiquement : l'essence incréée a l'existence par elle-même; l'essence créée ne la possède que par participation.

1° L'*essence incréée* a déjà été envisagée ici à plusieurs reprises. Voir, en particulier, Aséité, t. I, col. 2077; Attributs divins, t. I, col. 2223, et surtout, Dieu, *sa nature d'après la Bible*, t. IV, col. 948; *sa nature d'après les Pères*, col. 1023; *sa nature d'après les scolastiques*, col. 1152. On n'insistera cependant jamais assez sur ce point, c'est que l'essence de Dieu est d'exister. C'est cette *vérité sublime* que Dieu révéla à Moïse au pied de l'Horeb. Exod., III, 2-15. Cf. S. Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. XXII. En Dieu, non seulement l'essence est identique à l'existence, mais le concept d'essence renferme l'existence : il est l'*esse subsistens*. Voir del Prado, *La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne*, dans la *Revue thomiste*, 1910, p. 209. Cette vérité fondamentale justifie la manière de parler des théologiens : *Deus est sua essentia; Deus est suum esse; Deus est esse per essentiam*, S. Thomas, *Quodl.*, II, a. 3; *Deus est actus purissimus*. Elle est le dernier concept auquel nous puissions nous arrêter en scrutant l'essence divine, autant que notre intelligence peut le faire. Et voilà pourquoi l'*esse subsistens* semble être, d'après saint Thomas lui-même, le « constitutif métaphysique » de l'essence divine, voir *Sum. theol.*, Ia, q. IV, a. 2, ad 3um; q. XIII, a. 11; *In Sent.*, l. I, dist. VIII, q. I, a. 1, 8; *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9um, moins bien dénommé l' « attribut primaire » de Dieu. Cf. Petau, *Theolog. dogm. De Deo Deique proprietatibus*, l. I, c. VI. On a vu, t. I, col. 2228 sq., les opinions de l'école nominaliste, de l'école scotiste et de certains thomistes à ce sujet. On ne peut nier cependant que l'opinion de Gonet et de Billuart, plaçant l'essence métaphysique de Dieu dans l'intellectualité divine actuelle, se rapproche davantage de la conception aristotélicienne. Voir Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837, t. I, part. III, l. III, c. III, p. 581.

Ce fut l'erreur de Gilbert de la Porrée et de ceux qui le suivirent de considérer l'essence divine comme une forme distincte de l'être de Dieu. Voir Dieu, t. IV, col. 1116; Aséité, t. I, col. 1238. La doctrine catholique est enseignée par le concile de Reims, 1148,

Denzinger-Bannwart, n. 389; par le IVe concile de Latran, can. *Firmiter*, Denzinger-Bannwart, n. 428, et par le concile du Vatican, sess. III, c. I, Denzinger-Bannwart, n. 1782.

Les erreurs ou plutôt les façons de parler inexactes de certains Pères relativement à l'essence divine ont été signalées. Voir DIEU, t. IV, col. 1023.

Notre connaissance de l'essence divine ne peut être qu'imparfaite et analogique : telle est la doctrine des Pères, voir DIEU, t. IV, col. 1134 sq., et de tous les théologiens catholiques. Nous parvenons à cette connaissance de plusieurs manières : les scolastiques ont exposé leur doctrine à ce sujet. Voir DIEU, t. IV, col. 1157 sq. On doit d'abord déterminer une méthode double : méthode déductive et méthode inductive; la méthode inductive, à son tour, procède par voie d'affirmation, de négation et d'éminence. Tous ces points de vue ont été discutés en détail. Voir spécialement ATTRIBUTS DIVINS, t. I, col. 2226; DIEU, t. IV, col. 1158; ÉMINENCE (*Méthode d'*), t. IV, col. 2420. Bien que notre connaissance de l'essence divine procède de la connaissance des attributs, nous concevons l'essence divine comme distincte de ses attributs. On a expliqué en quel sens il faut entendre cette distinction. Voir ATTRIBUTS DIVINS, t. I, col. 2230; DIEU, t. IV, col. 1170.

Si le *concept* d'essence renferme, en Dieu, l'existence, la *réalité* de cette essence n'est pas cependant une vérité évidente par rapport à nous. Pour qu'il en soit ainsi, il faudrait que nous ayons une connaissance immédiate de l'essence divine, alors que nous n'en avons qu'une connaissance médiate et analogique. C'est la raison pour laquelle l'argument *a priori* de l'existence de Dieu ne semble pas devoir être retenu comme concluant. Voir ABSTRAITE (*Connaissance*), t. I, col. 281; ANSELME (*Argument de saint*), t. I, col. 1358; DIEU, t. IV, col. 889, et ONTOLOGISME.

2° L'*essence créée* se retrouve à la fois dans la substance prédicamentale et dans les neuf autres prédicaments où se répartissent les accidents physiques. Voir ACCIDENTS, t. I, col. 302. C'est là une vérité philosophique évidente. L'essence détermine les êtres selon leurs différentes espèces, voir S. Thomas, *De ente et essentia*, c. I; or, l'être se trouve dans les dix catégories d'Aristote; donc l'essence aussi se retrouve dans toutes les réalités, substances et accidents, que comportent ces catégories. Mais ici, il faudra encore se souvenir de l'analogie de l'être qui se constate également par rapport à l'essence. S'il s'agit de la substance, l'essence lui appartiendra *absolument*, voir ABSOLUMENT, t. I, col. 135; s'il s'agit des accidents, l'essence leur appartiendra *relativement*, *secundum quid*, c'est-à-dire en fonction de la substance, dans laquelle et par laquelle les accidents existent. Rappelons-nous, en effet, que ces termes, essence, existence, sont corrélatifs; la proportion de l'essence à l'existence doit se retrouver partout où l'être se retrouve lui-même. Voir S. Thomas, *De ente et essentia*, c. II, VII.

Ces quelques notes suffisent pour expliquer la manière d'attribuer le qualificatif *essentiel* à des réalités physiquement accidentelles. Les accidents ont leur essence : à ce titre, ils peuvent essentiellement différer entre eux; c'est ainsi que saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. LIV, a. 2, affirme que l'acte de foi naturelle et l'acte de foi surnaturelle diffèrent *secundum naturam*. Différence essentielle n'est synonyme de différence substantielle que lorsque le terme essence est pris absolument, c'est-à-dire en tant qu'il convient à la catégorie de substance. Il faut d'ailleurs signaler que cette manière de parler se rapporte plutôt à l'essence considérée dans ses relations avec notre connaissance. Voir plus loin.

Les essences créées, se rapportant à la substance prédicamentale, se divisent en essences spirituelles et essences composées de matière et de forme.

1. *Essences spirituelles.* — La question a été déjà longuement exposée à tous les points de vue. Voir ANGE, t. I, col. 1190, 1195-1200, 1225, 1230-1233, 1268; DÉMON, t. IV, col. 402, 408; CAJETAN, t. II, col. 1321, 1325; FORME.

2. *Essences composées.* — Dans les êtres corporels, l'essence ne peut être que composée d'éléments jouant le rôle de principes formel et matériel. Dans le système péripatéticien, adapté par saint Thomas à la philosophie chrétienne, ces éléments sont la matière première et la forme substantielle, cette dernière donnant au composé sa détermination *ad esse tale vel tale*. Bien que l'âme humaine soit une forme subsistante, c'est-à-dire possédant, indépendamment de la matière, une existence propre, elle n'est pas une essence. Elle n'est qu'une partie de l'essence humaine, car son être possède une habitude intrinsèque au corps qu'elle doit informer : elle ne subsiste donc pas complète dans son espèce. S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXV, a. 2, ad 1um; *De anima*, a. 1, ad 1um. Voir FORME. Il n'y a donc pas lieu de distinguer, dans notre étude, l'essence humaine des autres essences composées.

Ce qu'il importe d'établir présentement, en dehors de toute préoccupation de système philosophique particulier, c'est la réalité physique de l'essence créée composée par rapport à l'être tout entier dont elle détermine l'espèce. Ce sont les seules essences que nous puissions atteindre : elles doivent donc être pour nous le point de départ des spéculations dogmatiques dont il faudra s'occuper tout à l'heure.

L'essence, telle que nous la *concevons* par notre intelligence, n'existe pas dans la réalité des choses, eu égard *à notre mode* de la concevoir. Il est vrai que l'objet de notre intelligence, c'est l'essence des êtres visibles; mais l'objet *propre* de notre intelligence est l'*universel* et non le singulier : il faut donc que l'essence soit abstraite de toutes les conditions individuelles qui l'entourent dans la réalité physique. Par cette abstraction, qui s'opère sur les représentations de la connaissance sensible, l'intelligence forme l'universel *direct*, ou *matériel* ou *métaphysique*, dont la portée objective est de nous représenter *la chose* qui existe en soi, quoiqu'il ne nous la représente pas *selon le mode* de son existence réelle. La même opération se renouvelant plusieurs fois, l'intelligence applique l'essence abstraite (métaphysique ou réelle) à tous les êtres semblables, en lui donnant une extension formellement universelle. C'est alors l'essence logique ou intentionnelle qui, devant s'appliquer uniformément à tous les êtres semblables, n'existe que dans notre esprit et fonde les notions de genre, d'espèce et de différence. Sans appartenir à l'essence, le *propre*, qui en découle nécessairement, peut être appelé « essentiel », par opposition à l'accident *logique*. Voir S. Thomas, *De veritate*, q. XX, a. 2, ad 4um; ACCIDENT, t. I, col. 302. On pourra lire avec profit, sur cette matière, la belle thèse de M. Dehove, *Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien*, Lille, 1907, c. I, II, VII. Nous n'avons pas à revenir ici sur le fond de la querelle des universaux : il suffit de résumer la position adoptée par les philosophes catholiques à la suite de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. LXXXV, a. 1, 2; *De anima*, a. 2, ad 8um; *Com. in lib. de anima*, l. II, lect. XII. Objectivement, il n'existe pas d'universels comme universels; il n'y a que des individus, et, par conséquent, des essences avec leurs notes individuelles. Néanmoins, à cause de l'identité de ces essences dans leurs éléments spécifiques, on peut dire en quelque sorte que les êtres qui les possèdent sont *coessentiels*.

Voir CONSUBSTANTIEL, t. III, col. 1606; Dehove, *Temperati realismi XII sæc. antecessores*, Lille, 1908.

Quoi qu'aient pu affirmer certains commentateurs de saint Thomas, Cajetan, *Comment. in opusc. De ente et essentia*; Tolet, *In I^am*, q. III, a. 3, dub. III; Arcangelus Mercenarius a Montesancto, *Dilucidationes in Aristotelem*, c. XI, cités par de Maria, *Philosophia peripatetico-scholastica*, Rome, 1892, t. I, p. 499, saint Thomas n'a jamais distingué *réellement* l'essence physique de ses notes individuelles. Une pareille théorie introduirait un sectionnement impossible à concevoir dans la réalité des êtres : que nous concevions l'individu par manière de sujet recevant sa spécification de l'essence et donnant à celle-ci l'individualité, soit; que cette conception suppose une distinction réelle, objective, on ne peut le soutenir. Voir S. Thomas, *Cont. gent.*, l. I, c. XXVI; Remer, *Summa prælectionum philosophiæ scholasticæ*, Rome, 1895, t. I, p. 116; Billot, *De Verbo incarnato*, Rome, 1895, p. 51.

L'essence est réelle par le fait de son existence, soit que l'on conçoive cette existence comme réellement distincte de l'essence, comme l'acte de la puissance; soit qu'on en fasse simplement l'actualité même de l'essence réalisée, en n'établissant entre elles qu'une distinction de raison.

L'essence physique, réalisée dans les individus, s'identifie-t-elle avec le suppôt, la personne? Il est évident que, laissés à la seule raison humaine, nous ne parviendrons jamais à résoudre cette question. C'est la révélation des mystères de la trinité et de l'incarnation qui a apporté la lumière sur ce sujet. Dans l'ordre naturel, il eût paru évident que l'essence et la substance ainsi que le suppôt et, dans les êtres doués de raison, la personne, étaient la même chose. Voir CONSUBSTANTIEL, t. III, col. 1605. A la lumière de la révélation, il faut modifier cette première impression.

Aristote, *Metaph.*, l. V, text. 15; *De prædicam.*, c. I, distingue deux sortes d'essences, l'essence ou substance première et seconde. Voir S. Thomas, *De potentia*, q. IX, a. 1. La substance (essence) seconde n'est autre que l'essence dépouillée de ses principes individuels; elle s'identifie avec l'essence générique ou spécifique; la substance (essence) première est la substance individuée, l'essence physique. Mais il y a deux sortes d'individualités : l'individualité *relative*, et l'individualité *absolue*. L'individualité *absolue* seule engendre l'incommunicabilité. A vrai dire, l'individu parfait, par là même qu'il est individu, possède l'incommunicabilité, car tout individu existe en soi et par soi, et, par conséquent, ne peut naturellement exister par une autre existence que celle qui lui est proportionnée. Mais l'individualité désigne l'essence seule et ne s'étend à l'existence que par voie de conséquence. Voir *De potentia*, q. VII, a. 2, ad 9^um. L'incommunicabilité, au contraire, embrasse la nature individuée et l'existence. On peut donc concevoir un mode surnaturel d'être, où la nature individuée n'aura point l'incommunicabilité, parce qu'elle existera en vertu de l'existence divine, et non de sa propre existence. L'incommunicabilité seule fait l'individualité absolue.

La personne, l'hypostase — c'est-à-dire la substance possédant l'individualité absolue — ajoutent donc à l'essence individuée l'incommunicabilité. Peu importe présentement de déterminer comment les théologiens expliquent cette incommunicabilité : il nous suffit de préciser la différence que le dogme nous oblige à établir entre l'essence individuée et la personne. Cette précision nous permettra d'étudier tout à l'heure les applications aux dogmes catholiques de la notion d'essence. On trouvera le développement de ces indications dans Billot, *De Deo uno et trino*, Rome, 1910, q. XXIX; *De Verbo incarnato*, q. III, § 2, et dans Labauche, *Leçons de théologie dogmatique*, Paris, 1911, t. I, p. 5.

III. PROPRIÉTÉS DES ESSENCES. — Les essences des choses sont immuables, indivisibles, éternelles nécessaires. — 1° *Immuables*, parce que changer un élément de l'essence des choses, c'est changer cette essence elle-même, c'est la détruire. Or, s'il est possible de détruire un être créé, et, par là, de détruire son essence *physique*, il est impossible de détruire les éléments métaphysiques de cette essence, qui demeurent toujours les mêmes, indépendamment des êtres dans lesquels ils trouvent leur réalisation concrète. — 2° *Indivisibles*, en ce sens que toute essence simple ou composée ne peut se voir retrancher un élément, sans disparaître par le fait même. C'est la conséquence immédiate de la propriété précédente. Voir S. Thomas, *De potentia*, q. VII, a. 6; *In Metaph.*, l. VIII, lect. III. — 3° *Éternelles*, non pas au sens propre du terme éternel, voir ÉTERNITÉ, mais éternelles *négativement*, parce que dans l'état d'abstraction et de pure intelligibilité, les essences des êtres ne sont point mesurées par le temps. Il a été toujours vrai, il sera toujours vrai que les principes de l'essence humaine sont l'âme et le corps. Il faut ajouter que cette éternité négative suppose une éternité *positive* en Dieu qui possède de toute éternité les idées des choses. — 4° *Nécessaires*, dans leur être intelligible, et non dans leur existence réalisée. Réalisées, les essences des choses sont contingentes comme tout être qui n'est pas Dieu. Dans leur être intelligible, elles sont nécessaires parce que leurs éléments se conviennent absolument. Voir ce qui a été dit plus haut, col. 833, de la possibilité intrinsèque, et De Maria, *op. cit.*, *Ontologia*, tr. III, q. II, a. 4, 5.

III. APPLICATIONS DOGMATIQUES. — Le dogme s'est emparé de la notion d'essence pour traduire les réalités mystérieuses de la trinité et de l'incarnation. On ne rappellera ici que ce qui concerne strictement le terme essence, en signalant ce qui en a déjà été dit ailleurs. Le reste sera traité aux articles spéciaux, HYPOSTATIQUE (*Union*), PERSONNE, TRINITÉ. On terminera en indiquant les autres applications de ce même terme essence dans le dogme catholique.

I. ESSENCE DANS LE DOGME DE LA TRINITÉ. — Pour exprimer la divinité identique dans les trois personnes, le mot *essence*, en grec οὐσία, fut tout indiqué, dès les premiers essais d'exposition du dogme catholique. Mais il faut se rappeler que, naturellement, toute essence, dans l'ordre des réalités, existe connaturellement par son existence propre, bien qu'on puisse lui concevoir un autre mode surnaturel d'exister. De là, l'emploi du mot *substance*, comme synonyme d'essence, en tant que celle-ci *stat sub esse proprio*. On indiquera au mot SUBSTANCE comment, bien que subsistant en soi, l'essence divine est communicable aux trois personnes.

Fidèles à cette conception métaphysique, les grecs employèrent indifféremment, dès l'origine, les mots οὐσία et ὑπόστασις, que les latins ont traduits d'abord par *substantia*. Nous en avons plusieurs exemples dans des textes conciliaires. Voir l'anathème qui suit le symbole de Nicée, ARIANISME, t. I, col. 1796; Denzinger-Bannwart, n. 54; ou encore la profession de foi préparée au concile de Sardique (343) et que Théodoret, *H. E.*, l. II, c. VI, *P. G.*, t. LXXIII, col. 1012, nous a conservée, proclamant μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. De cette identification dérivèrent beaucoup de malentendus : la dénonciation faite de Denys d'Alexandrie au pape saint Denys, à propos de sa lettre à Ammo

nius et Euphranor, en avait été une première preuve, longtemps avant le concile de Nicée. Voir Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 4e édit., t. I, p. 485. On y a fait allusion ici même. Voir DENYS D'ALEXANDRIE, t. IV, col. 426; CONSUBSTANTIEL, t. III, col. 1611. La communicabilité de l'essence aux personnes divines devait, en effet, entraîner le choix d'un nouveau mot pour désigner exclusivement ce que les latins appelaient *persona*, πρόσωπον. L'histoire de l'arianisme, voir en particulier ARIANISME, t. I, col. 1825, a déjà fait connaître les vicissitudes des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον. Le mot *essentia*, οὐσία, est d'un usage postérieur. Voir Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, 2e édit., Paris, 1907, t. II, p. 219. Le terme resta toujours clair; il n'en fut pas de même des autres termes, en particulier de ὑπόστασις, qui finit par désigner la personne. Les équivoques ne prirent fin qu'au concile d'Alexandrie, en 362, voir ALEXANDRIE (*Conciles d'*), t. I, col. 802; ARIANISME, t. I, col. 1801, 1832, sans que la terminologie soit encore complètement arrêtée. Voir ATHANASE (*Saint*), t. I, col. 2172. Saint Basile, pour préciser cette terminologie, écrivit une lettre sur la différence entre l'essence et l'hypostase. *Epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 325-340. On trouvera sa doctrine exposée, BASILE (*Saint*), t. II, col. 453; DIEU, t. IV, col. 1082. Saint Jérôme doutait encore si hypostase était synonyme d'essence: il interroge à ce sujet le pape Damase. *Epist.*, XV, *P. L.*, t. XXII, col. 356.

En résumé, le terme *essence* n'a jamais varié dans sa signification; aussi n'avons-nous pas à nous préoccuper ici davantage des variations que l'on peut constater dans la signification d'autres termes qui lui furent d'abord synonymes. On trouvera plus tard tous les renseignements historiques à cet égard, aux articles HYPOSTASE et NATURE, qui compléteront ARIANISME.

L'unité d'essence dans la trinité des personnes est affirmée dans le symbole des apôtres, *credo in Deum*, et plus expressément dans ses formes orientales, εἰς ἕνα Θεόν, εἰς ἀληθινον μόνον; dans les symboles d'Épiphane, Denzinger-Bannwart, n. 13, d'Athanase, n. 39, et dans les formules antipriscilliennes, n. 15, 17, 19, dans le symbole de Nicée, n. 54; par le pape saint Damase, n. 82, par le IIe concile œcuménique de Constantinople, n. 213, par Jean III contre les priscillianistes, n. 231, par le Ier concile de Latran, n. 254, par le XIe concile de Tolède, n. 275, par saint Léon IX, n. 343, etc.

Cette unité d'essence en trois personnes est une unité *numérique* et non *spécifique* : par là, les trois personnes divines sont coessentielles, c'est-à-dire consubstantielles. Voir CONSUBSTANTIEL, t. III, col. 1612.

Nous n'avons pas à revenir sur les preuves scripturaires et patristiques de cette unité de l'essence divine dans la trinité des personnes. Le fondement scripturaire en a été étudié ailleurs. Voir DIEU, t. IV, col. 963. La tradition, exprimée par les Pères, a été exposée, col. 1023 sq., conjointement avec leurs idées sur l'essence divine envisagée au point de vue purement rationnel.

Il semble cependant qu'on doive compléter ici un point qui n'a pas été élucidé. Il s'agit du reproche adressé à certains Pères que l'on accuse de n'admettre en Dieu qu'une unité d'essence spécifique. Gunther, *Propædeutica ad specul. theol.*, t. II, p. 365, a renouvelé sur ce point les ineptes attaques d'anciens théologiens, aujourd'hui oubliés. Voir les références dans Franzelin, *De Deo trino*, Rome, 1874, th. IX. La *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. VI, p. 531, les a reprises pour son compte. On incrimine particulièrement saint Basile et saint Grégoire de Nysse. La doctrine de saint Basile a été exposée déjà. Voir BASILE (*Saint*), t. II, col. 451. Chose curieuse, c'est de sa lettre à son frère Grégoire sur la différence entre l'essence et l'hypostase, qu'est tirée l'objection. On y apprend que les hommes sont ὁμοούσιοι, consubstantiels entre eux, et que, cependant, ils ont des propriétés distinctives qui les individualisent. Puis, on est invité à éclairer par ce fait le mystère de la Trinité. « Cette différence que tu as remarquée chez nous entre l'essence et l'hypostase, transporte-la dans la divinité et tu ne te tromperas pas. » *Epist.*, XXXVIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 328. D'ailleurs, dans le *De Spiritu Sancto*, c. XXXVIII, saint Basile attribue au Père le commandement, au Fils l'exécution, au Saint-Esprit l'achèvement des choses; d'où il suit que l'identité d'action et, partant, de nature des personnes est ignorée. *P. G.*, t. XXXII, col. 136.

La réponse est facile. Il s'agit, dans la pensée du saint docteur, d'une comparaison évidemment imparfaite entre la nature humaine et la nature divine, et l'on ne doit pas oublier que le mot ὁμοούσιοι peut s'employer en deux sens différents, voir CONSUBSTANTIEL, t. III, col. 1606, l'un qui signifie semblable en nature, l'autre, identique par nature. Cf. Petau, *De Trinitate*, l. VII, c. X, n. 12. Sans doute, la considération de l'essence et de l'hypostase dans les choses créées doit nous faire entrevoir la différence qui sépare la nature de la personne de Dieu. Mais il s'en faut de beaucoup que nous devions la comprendre de la même façon; bien au contraire, saint Basile nous défend de nous en tenir là : « Il n'est pas permis, dit-il, d'arrêter notre intelligence à une notion certaine et définie, parce que cette essence divine dépasse notre mode de concevoir les choses. » *Epist.*, XXXVIII, n. 3, *P. G.*, t. XXXII, col. 328. La suite du texte montre bien que Basile fait porter la distinction numérique en Dieu uniquement sur les « propriétés » (c'est-à-dire les relations), et non pas sur l'essence commune aux trois personnes; car il explique longuement qu'en raison de cette identité d'essence, « celui qui conçoit le Père conçoit et le Père... et le Fils; celui qui conçoit le Fils, ne sépare point l'Esprit du Fils, mais s'il exprime l'un après l'autre, c'est suivant l'ordre des origines et non pas par distinction *de nature*, puisque tous trois sont réunis dans la même nature. » *Ibid.*, col. 332. Aux textes déjà rapportés dans l'art. BASILE (*Saint*) on peut ajouter, pour se convaincre de la légitimité de cette exposition, la XXIVe homélie contre les sabelliens, Arius et les anoméens. Voici un passage significatif, d'après *Les Pères de l'Église* de Bardenhewer, trad. franç., Paris, 1899, t. II, p. 82 : « N'allez pas asseoir votre doctrine impie sur la séparation des personnes. Car, bien que numériquement il y en ait deux (saint Basile parle du Père et du Fils), *il n'y a qu'une seule nature*, et parler de leur dualité, ce n'est pas affirmer leur séparation. Il n'y a qu'un Dieu, lequel est Père; il n'y a qu'un Dieu, lequel est Fils; il n'y a pas deux dieux, puisque le Fils possède avec le Père *une nature identique*, car je ne vois pas deux divinités, l'une dans le Père, l'autre dans le Fils, ni deux différentes natures dans les deux personnes. Aussi, pour apercevoir nettement la distinction des personnes, comptez à part le Père et à part le Fils; mais, crainte de donner dans le polythéisme, confessez en ces deux personnes *une seule et même essence*. » *P. G.*, t. XXXI, col. 604-605.

Enfin, l'attribution du commandement au Père, de l'exécution au Fils et du perfectionnement des choses à l'Esprit-Saint n'indique nullement trois actions différentes. Nous retombons ici dans l'objection vulgaire, exposée et résolue à l'art. APPROPRIATION, t. I, col. 1708.

Quant à saint Grégoire de Nysse, les principaux

textes incriminés sont les suivants : « Avant tout, nous tenons pour un abus véritable l'usage de désigner, avec le nom même de la nature au pluriel, ceux qui, par nature, ne sont pas distincts et de parler de plusieurs hommes. Il y en a, certes, beaucoup qui participent à la nature... Mais il n'y a, au fond, qu'un seul homme, parce que, nous l'avons dit, le terme d'homme, loin de s'appliquer aux individus, désigne la nature commune du genre humain... Il vaudrait mille fois mieux corriger l'inexactitude de notre langue et ne plus étendre le nom de la nature à une foule d'individus que de porter, avec nos habitudes de langage, l'erreur dont nous sommes ici victimes, dans le domaine de la théologie. » *Tractatus quod non sint tres dii ad Ablabium, P. G.*, t. XLV, col. 117-120. Cette unité de la nature humaine, Grégoire la transporte dans la divinité : « Nous ne disons pas que Pierre, Paul et Barnabé forment trois essences ou substances, mais une seule. Ainsi, en affirmant une seule substance divine, à laquelle participent le Père, le Fils et le Saint-Esprit, nous disons logiquement qu'il n'y a qu'un Dieu. » Περὶ κοινῶν ἐννοιῶν, *P. G.*, t. XLV, col. 17.

Voici la réponse : Grégoire de Nysse est imbu, comme plusieurs Pères grecs, des doctrines du réalisme extrême néo-platonicien : il affirme l'unité numérique et non spécifique de l'essence, jusque dans les créatures, confondant comme le dit excellemment Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 117, « l'idée abstraite, qui ne s'accommode sans doute pas du pluriel, et l'idée concrète, qui, au contraire, l'exige. » Voir Kraus, *Histoire de l'Église*, trad. Godet et Verschaffel, Paris, 1896, t. II, p. 223 sq.

Saint Jean Damascène a un texte analogue, *De fide orthodoxa*, l. III, c. VI, *P. G.*, t. XCIV, col. 1001. Petau, à son sujet, donne l'explication suivante : *Hic locus Damasceni insignis est ad illam quam dixi, græcorum intelligendam opinionem; qui et rationem continet, quæ hoc persuasit ipsis, naturam generalem esse aliquid, non singularem. Veriti sunt enim, ne, si suam in unoquoque individuo substantiam et essentiam agnoscerent, ut quot singularia sunt, totidem sint* οὐσίαι, *jam homines singuli non* ὁμοούσιοι *solum, sed etiam* ἑτεροούσιοι *inter se dicerentur; quod et specie eædem, et numero diversæ in ipsis constituerentur* οὐσίαι. *Hoc vero si in hominibus concederent, etiam in Deum rati sunt oportere transferri; quandoquidem ad declarandum Trinitatis mysterium, ejusque tribus in personis unitatem substantiæ, usu tritum, et commodissimum exemplum de hominum natura capi consueverat. Quare negandum hoc potius arbitrati sunt, plures in hominibus singulis* οὐσίας *esse, quam hoc, committendum, ut idem et affirmari de Deo merito posset, quod de hominibus faterentur. De Trinitate*, l. IV, c. IX, n. 13.

C'est donc, par une fausse conception philosophique, l'identité de nature, l'unité numérique d'essence que Grégoire de Nysse veut sauvegarder avant tout. L'orthodoxie de saint Grégoire de Nysse sur le mystère de la sainte Trinité reste intacte. Cf. Bardenhewer, *op. cit.*, t. II, p. 117-118.

Plus sérieuse est l'objection tirée des Pères anténicéens : nombre de leurs expressions semblent attribuer au Verbe et à l'Esprit-Saint une essence inférieure à celle du Père. Mais ici la difficulté vise plutôt la question du Logos divin; nous nous contentons donc de la signaler, en renvoyant à l'art. Logos et aux différents articles concernant les Pères incriminés, c'est-à-dire Denys d'Alexandrie, t. IV, col. 426; Méthodius; Athénagore, t. I, col. 2210; Hippolyte (*Saint*); Irénée (*Saint*); Origène; Tertullien; Clément d'Alexandrie, t. III, col. 158; Tatien; Théophile d'Antioche. Tous leurs textes ne sont pas susceptibles d'une interprétation orthodoxe. Là où cette interprétation était possible, Franzelin l'a tentée, voir *De Deo trino*, Rome, 1874, th. XI; sur la légitimité de ces interprétations au point de vue théologique, voir Billot, *De immutabilitate traditionis*, 2e édit., Rome, 1907, c. II. Cf. Bossuet, *Avertissements aux protestants, sixième avertissement sur les lettres de Jurieu*. Le point de vue historique est traité par Mgr Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*, 2e édit., Paris, 1866; et par le P. de Régnon, *Études de théologie positive*, Paris, 1892. Mgr Duchesne a également publié une brochure sur *Les témoins anténicéens du dogme de la Trinité*, Amiens, 1883, et abordé la même question dans le c. XVII du t. I de son *Histoire ancienne de l'Église*, 4e édit., Paris, 1908. Toutes les assertions de Mgr Duchesne ne sont pas indiscutables. On trouve également cette question exposée dans Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1909, I, *La théologie anténicéenne*, c. V-VIII, et elle le sera tout au long dans le t. II des *Origines du dogme de la Trinité* de M. Lebreton. On consultera aussi avec profit Schwane, *Histoire des dogmes*, trad. Degert, Paris, 1903, t. I; Semeria, *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, Rome, 1902, trad. Richermoz, Paris, 1906; surtout Petau, *De Trinitate*, l. I, c. III-V, et Bardenhewer, *Les Pères de l'Église*, trad. franç., t. I.

L'identité de l'essence divine dans les trois personnes se trouve encore affirmée dans le dogme de la divinité de l'Esprit-Saint. Voir Esprit-Saint, col. 692 sq. On se reportera à ce qui est dit dans Athanase (*Saint*), t. I, col. 2173; Basile (*Saint*), t. II, col. 454; Cyrille d'Alexandrie (*Saint*), t. III, col. 2505; Arianisme, t. I, col. 1844; Anoméens, t. I, col. 1324; Consubstantiel, t. III, col. 1613; Macédoniens.

Enfin, l'étude du mot essence dans le mystère de la sainte Trinité comporterait encore l'exposition de l'emploi des termes *essentiels* en Dieu. On voudra bien se reporter à Abstraits ou Concrets (*Termes*), t. I, col. 283-284, où la question est exposée complètement. Voir également Dieu, t. IV, col. 1085.

II. Essence dans le dogme de l'incarnation. — Ici, le terme essence a une double application, essence *divine* et essence *humaine*, qui subsistent intactes et complètes dans l'union hypostatique. L'essence humaine n'est pas une personne en Jésus-Christ, parce qu'il lui manque l'incommunicabilité, étant unie hypostatiquement à la deuxième personne de la Trinité. Mais comme, dans l'incarnation, les deux essences nous sont connues par leurs opérations, on les étudie plutôt sous l'aspect de nature. Les Pères grecs et latins, les conciles, les papes ont ordinairement employé les mots de φύσις et de *natura*. C'est pourquoi la question de l'essence divine et de l'essence humaine en Jésus-Christ se trouve reportée au mot Nature.

Il est à noter cependant que le mot οὐσία n'est pas absolument inusité chez les grecs en parlant de Notre-Seigneur. Athanase et Cyrille d'Alexandrie parlent parfois d'une union οὐσιώδη, essentielle, c'est-à-dire substantielle, en opposition avec l'union purement accidentelle des nestoriens. Il faut l'interpréter comme l'ἕνωσις φυσική. Voir Athanase, t. I, col. 2170; Cyrille d'Alexandrie, t. III, col. 2492.

III. Autres applications dogmatiques. — Nous avons vu que l'essence détermine chaque être dans son espèce particulière. Toute réalité a donc une essence. Aussi nous retrouvons souvent, en théologie, le terme essence employé pour signifier l'élément spécifique d'une réalité dont la foi nous oblige à admettre l'existence.

Voici les principales applications du mot essence aux différents points du dogme catholique, en dehors des mystères de la trinité et de l'incarnation.

1° *Ordre naturel* : essence angélique, purement spi-

rituelle, voir plus haut, col. 836, et ANGES, t. I, références déjà indiquées; âme humaine, d'essence spirituelle, voir AME, t. I, col. 1021; âme humaine, essentiellement forme du corps, voir FORME.

2° *Ordre surnaturel* : objet surnaturel, *par essence*, Dieu, comme dans la vision béatifique, voir INTUITIVE (*Vision*); essence de la grâce sanctifiante, de la grâce actuelle, voir GRACE, et CONCOURS DIVIN, t. III, col. 781; essence ou nature des vertus infuses; et, dans la vertu de foi, essence de l'acte de foi, simple ou complexe, dont les propriétés *essentielles* sont l'obscurité, la liberté, la certitude, voir ces mots; essence de la charité. Voir CHARITÉ, t. II, col. 2218. Par rapport à la foi, on étudie également les articles de foi prétendus essentiels ou fondamentaux. Voir ARTICLES FONDAMENTAUX, t. I, col. 2025. L'ordre surnaturel nous conduit aussi à rechercher l'essence du péché, mortel, véniel, originel. Voir PÉCHÉ et CONCUPISCENCE, t. III, col. 806. Les fins dernières rappellent la distinction entre la béatitude essentielle et la gloire accidentelle des élus, voir BÉATITUDE, t. II, col. 497, complété par INTUITIVE (*Vision*); entre les peines *essentielles* et les peines accidentelles des damnés. Voir DAM, t. IV, col. 6; et MITIGATION DES PEINES DE L'ENFER.

3° Parallèles à l'ordre surnaturel, *les moyens de salut* présentent plusieurs aspects où le terme essence reçoit une signification dogmatique. L'Église, voir ÉGLISE, t. IV, col. 2135, est essentiellement une société parfaite et suprême. L'essence de ses sacrements renferme deux parties, matière et forme. Voir SACREMENTS et FORME. Son sacrifice comporte une partie principale, la consécration, qui en forme l'essence. Voir ÉPICLÈSE, col. 194, et MESSE.

Ici encore, essence a comme synonyme nature, et l'on emploie souvent indifféremment l'un et l'autre terme.

IV. DIFFÉRENTS SYSTÈMES THÉOLOGIQUES PAR RAPPORT A L'ESSENCE ET A L'EXISTENCE. — C'est maintenant le moment d'étudier le fondement ontologique du rapport entre l'essence et l'existence des êtres créés. Ici, nous quittons le terrain dogmatique pour entrer dans le domaine des systèmes. Néanmoins, comme on le verra tout à l'heure, la question de l'essence et de l'existence est trop importante, eu égard à la direction qu'elle imprime aux différents systèmes théologiques, pour qu'on puisse la négliger. Nous examinerons brièvement : 1° comment se pose le problème: 2° les deux attitudes possibles; 3° les conséquences dans l'édifice des systèmes théologiques; 4° les conséquences spéciales dans l'exposé des dogmes de l'incarnation et de la trinité; 5° la pensée de saint Thomas à cet égard.

I. COMMENT SE POSE LE PROBLÈME. — Nous avons vu plus haut, col. 834, que dans tout être créé, le concept de l'essence est différent de celui de l'existence, tandis qu'en Dieu l'essence renferme l'existence : son essence est d'exister. Cette différence repose-t-elle sur un fondement réel? Le mot fondement réel peut être compris de deux façons. Unanimement, les métaphysiciens admettront un fondement réel, en ce sens que l'essence physique, dans sa réalité, ajoute des éléments à ceux que représente à notre intelligence l'essence métaphysique ou spécifique : et c'est par le fait de l'existence que ces éléments, les notes individuelles, sont surajoutés. Mais ce fondement réel comporte-t-il, en outre, une distinction *réelle* entre l'entité de l'essence et l'actualité de l'existence? Tel est le problème qui se pose.

II. LES DEUX ATTITUDES POSSIBLES. — Il y a deux façons de l'envisager, et, partant, deux solutions à y apporter.

1re solution. — On peut appliquer ici la théorie de l'acte et de la puissance, telle que l'envisage le système aristotélicien, en considérant l'essence et l'existence comme deux réalités non absolues, mais transcendentalement ordonnées l'une à l'autre, comme la puissance l'est à l'acte et réciproquement. Ainsi comprises, elles ne peuvent être réalisées l'une sans l'autre; à plus forte raison, ne peuvent-elles être, même par la puissance de Dieu, séparées; mais elles sont distinctes réellement, comme l'acte l'est de la puissance. Distinctes réellement ne veut donc pas dire séparables, mais simplement ordonnées dans le rapport d'acte à puissance ou de puissance à cet acte. Et pour faire saisir d'un mot leur pensée, les défenseurs de ce système, pour bien montrer que ni l'essence ni l'existence, quoique réellement distinctes, ne sont des êtres complets, leur appliquent à chacune le terme expressif d'*ens ut quo*. L'existence est le principe qui pose l'essence dans son actualité, mais « de même que nous ne pouvons pas dire que la course elle-même court, de même nous ne pouvons dire que l'existence existe. » S. Thomas, *In lib. Boetii de hebdomadibus*, lect. II.

2e solution. — A l'opposé, on peut considérer l'essence et l'existence comme des entités qui, si elles étaient distinctes réellement l'une de l'autre, posséderaient, chacune en particulier, une réalité propre. Dès lors, dit-on, qu'il s'agit d'une distinction réelle, il faut qu'elle porte sur des réalités; or, toute réalité est telle par des principes qui lui sont intrinsèques et non en vertu d'un principe étranger : « Il s'agit, dit Suarez, *Metaph.*, disp. XXXI, sect. I, n. 13, d'une comparaison entre l'existence *actuelle* et l'essence *actuellement existante* : en ce sens, il ne peut y avoir qu'une simple distinction de raison entre l'un et l'autre, car l'essence prise abstraitement et considérée dans sa puissance (c'est-à-dire l'essence logique), se distingue de l'existence actuelle comme le non-être de l'être. Et je crois, ajoute le grand théologien, que cette doctrine ainsi entendue est de tous points la vraie. En voici le fondement en quelques mots : une chose ne peut être constituée formellement et intrinsèquement dans l'état d'être actuel et réel par une chose distincte d'elle-même, parce que, par le fait même qu'une chose est distincte d'une autre, comme un être d'un autre être, chacune a déjà par soi d'être une réalité distincte de l'autre. »

La première opinion paraît être celle d'Aristote, *Poster. Analyt.*, l. II, text. 7; *De generatione*, l. II, text. 2, et d la plupart de ses commentateurs arabes, Avicenne, Alfarage, Algazel, Themistius. On l'attribue également à juste titre aux néoplatoniciens, spécialement à Plotin, à Porphyre et au pseudo-Denys. Voir St. Schindele, *Aseität Gottes, Essentia und Existentia in Neoplatonismus*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, 1909, t. XXII, p. 166. Guillaume d'Auvergne, Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Albert le Grand l'auraient enseignée avant saint Thomas. *Revue thomiste*, 1911, p. 445-457. Saint Thomas, dit-on, a également enseigné la distinction réelle de l'essence et de l'existence et l'a défendue contre les averroïstes parisiens. Cf. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1910, p. 742 sq. On verra plus loin ce qu'il faut penser de cette affirmation. Ce ne sont pas seulement quelques néothomistes, voir DIEU, t. IV, col. 889, qui admettent la thèse de la distinction réelle de l'essence et de l'existence; c'est toute l'école thomiste, depuis les grands commentateurs de saint Thomas, Capréolus, Cajetan, Silvestre de Ferrare, jusqu'aux théologiens contemporains, suscités dans le camp thomiste par le renouveau des études scolastiques. Cette unanimité est si parfaite que l'on est aujourd'hui étonné de rencontrer un thomiste de haute marque, le P. Lepidi, *Philosophia*

christiana, t. II, p. 170, faire exception à la règle, sinon dans l'exposé de sa doctrine, du moins dans les concessions consenties aux adversaires.

L'opinion opposée, celle des tenants de la simple distinction de raison, formulée déjà au XIII^e^ siècle, voir les références, DIEU, t. IV, col. 890, a toujours eu des représentants dont les noms font autorité dans la science théologique. Duns Scot, voir t. IV, col. 1890, en est un des premiers défenseurs; cf. S. Belmond, *Essenza ed existenza sec. Duns Scot*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1910, n. 3; mais il était réservé à Suarez de la débarrasser des subtilités scotistes et de lui donner sa forme définitive, telle qu'on l'a rapportée plus haut. Le nom et l'autorité de Suarez n'ont pas été sans faire impression sur beaucoup de théologiens de la Compagnie de Jésus. Il serait injuste cependant de dire que l'opinion de Suarez soit universellement adoptée dans l'illustre Compagnie : Fonseca, *Metaph.*, l. IV, c. v, q. 4; les théologiens de Coïmbre, *Physic.*, l. I, c. IX, q. VI, a. 2; Pallavicini, *De Deo*, c. III; Sylvestre Maurus, *Quæst. phil.*, t. II, q. VI, et de nos jours, le P. Liberatore, *Metaph. gen.*, c. I, a. 3; le P. de San, *Cosmol.*, c. VI; le P. Terrien, *De unione hypostatica;* le P. Mathiusi, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, avril 1911; et les professeurs actuels du Collège romain, en particulier, le P. Billot, *De Verbo incarnato*, c. II, q. II, § 1; le P. de Maria, *op. cit.*, tr. II, q. I, a. 4; le P. Remer, *op. cit.*, *Metaph. gen.*, q. I, § 3, ont soutenu ou soutiennent encore la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres créés.

Sans rechercher où se trouve la vérité, nous devons ici nous occuper, au point de vue théologique, des conséquences que l'une et l'autre attitude entraînent dans l'exposé rationnel des dogmes.

III. *CONSÉQUENCES DANS L'ÉDIFICE DES SYSTÈMES THÉOLOGIQUES.* — Certains théologiens, le P. Lepidi entre autres, *op. cit.*, pensent qu'on ne doit pas attacher une grande importance à la distinction réelle de l'essence et de l'existence dans les êtres créés. Il est permis d'avoir un sentiment opposé. Silvestre Maurus, *loc. cit.*, a exprimé, semble-t-il, la vérité en affirmant que cette distinction est tellement capitale dans la théologie thomiste qu'elle sert de base à toute la doctrine de l'infinité et des perfections divines, d'une part, de la limitation et des imperfections des créatures, d'autre part.

Si l'on admet la théorie de l'acte et de la puissance, l'acte spécifiant la puissance, la puissance limitant l'acte, on conçoit que Dieu soit l'être infini, parce qu'acte pur : il n'est, en effet, limité par aucune puissance. Mais les esprits créés sont actes purs, eux aussi : si leur existence n'est pas reçue dans leur essence, comme un acte dans sa puissance, il n'y a pas, philosophiquement parlant, de limitation à leur assigner. Tel est le raisonnement de saint Thomas lui-même, *De ente et essentia*, c. V : « Si l'on suppose une chose qui soit son existence, cette existence ne pourra recevoir aucune addition différentielle du côté de la forme, parce qu'elle ne serait plus seulement l'existence, mais l'existence et, en plus, une forme quelconque; moins encore pourra-t-elle recevoir aucune addition du côté de la matière, parce qu'alors elle ne serait plus une existence subsistante, mais matérielle : d'où il résulte que la chose qui est son existence ne peut être qu'une... Il faut donc, dans tout être autre [que Dieu], qu'autre chose soit l'existence, autre chose l'essence; et c'est pourquoi, dans les intelligences séparées, l'existence est différente de la forme; aussi l'on dit que cette intelligence est une forme et une existence. » Voilà le point précis où apparaît, aussi claire que possible, l'importance extrême de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. Sans elle, pas de raison plausible pour différencier l'être fini de l'être infini : fini comme infini sont actes purs, au moins lorsqu'il s'agit des créatures spirituelles. Si l'on veut affirmer que l'être fini est tel parce que créé, et par là contingent et dépendant, sans admettre la distinction réelle, on fait tout simplement ou une tautologie ou une pétition de principe. Voir del Prado, *La vérité fondamentale de la philosophie chrétienne*, dans la *Revue thomiste*, 1910.

Nous irons plus loin encore. Ce point de vue général se complète d'autres conséquences que ne peuvent éviter les partisans de l'identité de l'essence et de l'existence dans les êtres créés. Les thomistes soutiennent, d'une manière constante, leur conception de l'acte et de la puissance dans la thèse de l'hylémorphisme comme explication métaphysique des essences corporelles : matière et forme sont transcendentalement ordonnées l'une à l'autre, pour composer la substance des corps. Mais matière et forme sont des réalités, et, qui plus est, des réalités distinctes. En vertu du principe énoncé plus haut, Suarez et ses partisans sont obligés d'admettre que « la matière première a en soi et par soi une réalité, c'est-à-dire une actualité d'*existence distincte de l'existence* de la forme, quoiqu'elle ne l'ait qu'en dépendance de la forme. » Disp. XIII, sect. IV, n. 13. Cette interprétation rappelle la théorie de Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I; le docteur subtil distingue dans toute essence un acte double, l'un formel, l'autre qu'il appelle entitatif, et il enseigne que la matière a par elle-même cet acte entitatif, mais non pas l'acte formel. Et Suarez, disp. XIII, sect. V, n. 2, adoptant cette manière de voir, ajoute : « S'il est juste, au point de vue physique, d'appeler la matière une pure puissance, au point de vue métaphysique on doit dire *qu'elle est composée d'un acte et d'une puissance proportionnés entre eux : metaphysice concedi debet materiam componi ex actu et potentia sibi proportionatis, id est ex... essentia et existentia.* » Mais alors, on est acculé à une contradiction : cet acte et cette puissance sont-ils réellement distincts l'un de l'autre? Si non, comment dire qu'une puissance est en même temps acte, et pourquoi, en vertu du même principe, n'identifiera-t-on pas la matière et la forme? Si oui, la question de la réalité de la puissance se trouve posée à nouveau, et la solution reculée à l'infini. Où s'arrêter?

Mais, de plus, la forme est réellement distincte de la matière; il faudra donc, eu égard à l'identité de l'essence et de l'existence, distinguer réellement une existence de la forme et une existence de la matière. Suarez ne reculera pas devant une conséquence aussi logique : « L'existence est composée comme l'essence. Aussi, sans aucune contradiction ni répugnance, Dieu peut conserver la forme sans la matière, et la matière sans la forme. » Disp. XV, sect. IX, n. 5. En ce cas, s'il y a deux existences dans l'ordre de l'essence, comment sauvegardera-t-on l'unité substantielle? La question se pose surtout à propos du corps humain informé par une âme spirituelle qui jouit de son existence propre. Sans doute, Suarez, *Metaph.*, tr. III, l. I, c. XII, n. 18, répondra que *materiæ dicitur* (*anima*) *dare esse, quatenus in suo esse conservat*, et qu'il suffit, pour garder l'union substantielle, *ut sint aptæ ad constituendum unum, possintque recte conveni ad eumdem finem. Loc. cit.*, n. 19. Mais il est facile de constater que ces explications ne résolvent pas complètement la difficulté, laquelle n'existe plus dans la théorie thomiste de l'existence distincte et informant de son acte unique et essentiellement simple toutes les parties essentielles de l'être. Cf. S. Thomas, *In lib. Boet. de hebdomad.*, lect. II.

Ces spéculations philosophiques n'auraient guère

d'intérêt pour le théologien si elles ne comportaient des conséquences dans l'exposé rationnel de nos dogmes. Ces conséquences ne sont pas sans importance. On a vu plus haut comment la distinction réelle de l'essence et de l'existence rendait philosophiquement compte de la différence du fini et de l'infini, et à quelles difficultés se heurtait l'opinion opposée. Voici, avant d'envisager les conséquences dans l'exposé des dogmes de l'incarnation et de la trinité, trois autres conséquences d'ordre secondaire, mais, néanmoins, suffisamment graves pour devoir attirer l'attention du théologien.

1° Le concile de Vienne, voir Denzinger-Bannwart, n. 481, nous oblige à admettre que l'âme intellective est essentiellement la forme du corps. L'exposé philosophique de ce dogme ne souffre aucune difficulté dans l'opinion de la distinction réelle de l'essence et de l'existence. L'âme, bien qu'ayant son existence propre, la communique au corps dont elle devient immédiatement la forme, et vis-à-vis duquel elle se trouve ainsi en relation transcendantale d'acte à puissance. Si la matière a son existence propre, comme l'affirme Suarez, indépendamment de la forme, comment l'existence, complète par hypothèse, de la forme pourra-t-elle s'unir à l'existence de la matière et former l'*unum per se* que suppose la définition conciliaire?

2° Dans le dogme de l'eucharistie, la personne tout entière de Jésus-Christ se trouve, par voie de concomitance, sous les espèces consacrées. Dans le système thomiste, l'existence divine soutient et la nature divine, avec laquelle elle s'identifie, et la nature humaine, qui se trouve, d'une façon surnaturelle, actualisée par cette existence divine. Dès que le corps du Christ se trouve sacramentellement présent, l'unité d'existence fait que, par voie de concomitance *naturelle*, toute la personne du Christ est aussi présente. Dans l'hypothèse de Suarez, l'existence humaine est distincte de l'existence divine : la concomitance *naturelle* ne peut plus exister; il faut recourir à un pacte librement voulu par Dieu. *De eucharistia*, disp. XLVIII, sect. II.

3° Dans l'explication du concours divin, selon l'hypothèse thomiste, l'acte et la puissance se complètent pour former non seulement toute essence, mais tout principe d'action. Celui-ci ne peut agir qu'autant qu'il est en acte : *omne agens in quantum est in actu agit* et il reste *un*, quoique composé d'acte et de puissance, parce que puissance et acte se complètent et demeurent dans un état de *subordination*. Dieu peut mettre en acte la volonté : la volition sera toujours un acte vital.

Cette explication est impossible dans l'hypothèse où se place Suarez, parce que toute motion serait conçue comme une entité distincte dans sa réalité de la puissance qu'elle accompagne. Ce serait une *qualité morte*. Il n'y a plus possibilité d'union des principes, il ne peut y avoir que juxtaposition ou mieux *coordination*. Logiquement, les thomistes aboutissent à la théorie de la prémotion divine, agissant *efficienter* dans la volonté umaine; instinctivement, tous les négateurs de la distinction réelle doivent parler du *concours simultané* de Dieu. De là, divergence totale de vues, dans le traité de la grâce et dans la manière de comprendre l'inspiration.

IV. DOGMES DE L'INCARNATION ET DE LA TRINITÉ. — 1° *Incarnation.* — Dans l'hypothèse thomiste, l'exposé de la distinction des natures en Jésus-Christ et de l'unité de personne devient d'une clarté merveilleuse. Jésus-Christ n'a pas la personne humaine, parce qu'il n'a pas l'existence naturellement proportionnée à l'essence d'homme, et que cette existence est, pour ainsi dire, suppléée par l'existence même de la personne divine qui assume la nature humaine; mais il a toute l'essence humaine, parce qu'il possède un corps individué, informé d'une âme individuée par rapport à ce corps. L'explication est si claire que le P. Billot n'hésite pas à déclarer qu'à défaut de preuves rationnelles apodictiques, cette simplicité et cette facilité d'exposition du dogme catholique prouveraient suffisamment la distinction réelle de l'essence et de l'existence. *De Verbo incarnato*, Rome, 1895, p. 63. Le P. Terrien, *op. cit.*, p. 181, n'a pas de peine à démontrer que, seule, la théorie thomiste concorde avec la tradition des Pères.

Dans l'hypothèse suarézienne, nous nous trouvons en face de deux natures individuées et possédant leur existence propre. Pourquoi ces deux natures ne sont-elles pas deux personnes? La réponse à cette question est si peu facile à donner qu'elle provoque chez les partisans de l'identité de l'essence et de l'existence un double courant d'explications. Les uns, avec Suarez, vont chercher dans un mode substantiel, distinct de l'essence, et qu'ils appellent la subsistance, disp. XXXIV, sect. IV, n. 23, la raison dernière de la personnalité. La subsistance manque à la nature humaine, et, par là, elle n'est point personne. Outre que cette explication semble bien amenée pour les besoins de la cause, elle laisse intacte la difficulté de l'unité parfaite de l'Homme-Dieu, les deux natures demeurant avec leur existence propre, complètes et terminées chacune dans leur espèce. Les autres, avec le jésuite Tiphaine, *De hypostasi et persona*, c. XXXVI, n. 6, renouvellent la thèse de Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. I; la nature humaine en Jésus-Christ n'est pas une personne, parce qu'elle n'est pas indépendante, parce qu'elle ne forme pas une personne en soi, étant unie à la nature divine. C'est une affirmation dont certains peuvent, à la rigueur, se contenter : des théologiens de valeur comme Franzelin, *De Verbo incarnato*, thes. XXIX, l'ont adoptée; est-ce bien une explication?

2° *Trinité.* — Les conséquences sont ici moins immédiates. Elles sont réelles cependant, et plus graves peut-être au point de vue apologétique.

On connaît l'objection tirée du principe d'identité : deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. Or, les personnes divines sont identiques à l'essence; donc.

Saint Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. XXVIII, a. 3, ad 1^um, fait remarquer que l'identité des personnes et de l'essence est purement matérielle en Dieu, le concept de la relation, laquelle constitue la personne, étant totalement différent du concept de sa réalité.

Partant de ce principe, il montre, *loc. cit.*, que, *logiquement*, l'objection ne peut conclure. Auriol, cité par Capréolus, *In IV Sent.*, l. I, dist. II, q. III, transporta l'objection du terrain logique sur le terrain ontologique. Capréolus, *loc. cit.*, l'a réfuté amplement. Voir Pègues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1908, t. II, p. 106 sq. Il est inutile de nous attarder davantage à ces réfutations, qui n'ont qu'un rapport lointain avec la question de l'essence et de l'existence.

Mais, pour la théorie de Suarez, il n'en est plus de même. Suarez, avons-nous vu, pour nier la distinction réelle de l'essence et de l'existence, part de ce principe que « toute chose ne peut être constituée *formellement* dans sa raison d'être réel et actuel par une chose distincte d'elle-même. » L'essence actualisée *est* son existence. En vertu de ce principe, le concept de la relation divine ne distinguera plus la relation, qui, comme telle, constitue la personne, de sa réalité, qui est la réalité même de l'essence divine. L'identité entre personne et essence deviendra une identité formelle, et Suarez ne sera plus en droit, dans une pareille hypothèse, de répondre avec saint Tho-

mas que l'objection des adversaires ne conclut pas logiquement, parce qu'elle identifie, en leur appliquant un concept identique, des réalités qui, bien qu'identiques, diffèrent entre elles selon leurs concepts. Aux objections d'Auriol, il n'opposera en somme qu'une fin de non-recevoir : *le principe d'identité ne doit pas s'appliquer en Dieu* ! « Extrémité déplorable, » dit le P. Pègues, *loc. cit.*, et qu'accepte néanmoins après Suarez, *De Trinitate*, l. IV, c. III, n. 7, Molina, *In Sum. theol.*, Ia, q. XXIX, a. 2, disp. II.

V. QUELLE EST LA PENSÉE DE SAINT THOMAS? — Les textes de saint Thomas, rapportés plus haut, semblent bien indiquer la pensée du docteur angélique.

On a soulevé la question historique de l'apparition, dans le champ de l'enseignement scolastique, de l'opinion affirmant la distinction réelle. Ici même, le P. Chossat, voir DIEU, t. IV, col. 1180, estime que le premier scolastique dont un historien, dans l'état actuel de nos connaissances, puisse dire sans controverse qu'il ait admis cette distinction, est Gilles de Rome, quelques années après la mort de saint Thomas. Le P. Gardeil et le P. Mandonnet, *Revue thomiste*, 1910, p. 527; *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1910, p. 480, sont d'une opinion opposée.

Jean de la Rochelle, avant 1245, enseignait déjà, en effet, la distinction réelle. Voir Manser, *Die Realdistinctio von Wesenheit und Existenz bei Johannes von Rupella, Revue thomiste*, janvier 1911, p. 742.

Avant Jean de la Rochelle, on cite également Guillaume d'Auvergne. Voir Denifle, *Archiv*, t. II, p. 486; Schindele, *Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein*, Munich, 1900.

La pensée de saint Thomas d'Aquin est controversée. Mais est-elle bien discutable? Tout en laissant à l'opinion adverse la liberté de s'exprimer, nous pensons que saint Thomas est un partisan résolu de la distinction réelle.

Le premier argument sur lequel se fonde notre sentiment, ce sont les textes de saint Thomas lui-même. On pourra consulter *Sum. theol.*, Ia, q. VII, a. 1; q. L, a. 2; q. LXVI, a. 1; *Cont. gent.*, l. I, c. XXV; l. II, c. LII, LIV; *De potentia*, q. I, a. 2; q. IV, a. 1; *De spir. creat.*, a. 1, 2; *In IV Sent.*, l. II, dist. III, q. I, a. 1; dist. XII, q. I, II : *Quodl.*, III, a. 1; *De ente et essentia*, c. V. Trois textes enseignent explicitement la distinction réelle : *In lib. Boetii de hebdom.*, l. II : *Est considerandum quod sicut* esse *et* quod est *differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis differunt* realiter... *Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus*; *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 2 : *Actus mensuratur ævo, scilicet ipsum esse æviterni differt et eo cujus est actus* re *quidem*; *De veritate*, q. XXVII, a. 1, ad 8um : *Omne quod est in genere substantiæ est compositum reali compositione, eo quod id quod est in prædicamento substantiæ est in suo esse subsistens, et oportet quod* esse suum *sit aliud quam ipsum.*

Le second argument en faveur de notre manière de voir, ce sont les aveux des tenants de la non-distinction réelle : ils reconnaissent expressément que saint Thomas leur est opposé. Voir Pereira, *De communibus rerum naturalium principiis*, l. VI, q. IV, c. XIV; card. Tolet, *In Sum. theol.*, Ia, q. III, a. 3; Tiphaine, *De hypostasi*, c. XLII, n. 18. Au c. VI, ce dernier auteur fait à ce sujet une déclaration si expresse qu'elle mériterait d'être rapportée, si elle n'était offensante pour ses adversaires. Enfin, il y a surtout l'aveu de Scot, *In IV Sent.*, l. III, dist. VI, q. I, et de Suarez, disp. XXXI, l. I, n. 3. Il ne semble donc pas que, sur la question de savoir quelle fut l'opinion de saint Thomas en la matière, il puisse y avoir encore le moindre doute. On pourra consulter del Prado, O. P., *De veritate fundamentali philosophiæ christianæ*, Placentia, 1899; de Maria, S. J., *op. cit.*, *Ontologia*, t. II, q. I, a. 5. Cf. Baeumker, *Witelo, Ein Philosoph und Naturforscher des XIII Jahrhunderts*, Munster, 1908, p. 337. Voir encore M. Piccirelli, *Disquisitio metaphysica, theologica, critica de distinctione actualam inter essentiam existentiamque creati entis intercedente, ac præcipue de mente angelici doctoris circa eamdem quæstionem*, Naples, 1906; R. Hourcade, *Essence et existence d'après un livre récent* (Piccirelli), dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1908, p. 24-31, 59-69, 90-99.

A. MICHEL.

ESTCOURT Edgard-Edmond, théologien anglais, né le 7 février 1816, mort à Leamington le 16 avril 1884. Fils d'un ministre anglican, il étudia à Exeter College d'Oxford, et y subit l'influence de Newman. Il entra dans le clergé anglican et était ministre de Cirencester quand, en 1845, il fut reçu dans l'Église catholique. Trois ans plus tard, il était ordonné prêtre par Mgr Ullathorne, qui, dans la suite, le créa chanoine de la cathédrale de Birmingham. Il composa les ouvrages suivants : *The dogmatic teaching of the book of common prayer on the subject of the holy eucharist*, in-8°, Londres, 1868; *The question of anglican ordinations discussed... With an appendix of original documents and fac-similes*, in-8°, Londres, 1873.

J. Gillow, *Bibliographical dictionary of the english catholics*, in-8°, Londres, t. II, p. 179.

B. HEURTEBIZE.

ESTHER (LIVRE D'). Bible hébraïque : *'Estêr*, du nom de l'héroïne célébrée dans ce livre. Le 8e des *Kethoûbîm*, « écrits » ou « hagiographes » (le 9e, selon *Baba Bathra*, 14 *b*-15 *a*), et compté aussi le 1er parmi les *kethoûbîm 'âhârônîm*, « derniers » ou « postérieurs »; le 5e et dernier des *Megillôt*, « rouleaux » (liturgiques). — Bible grecque : ΕΣΘΗΡ, livre « erratique » dans les listes des Pères et les manuscrits, « suivant quelquefois les livres poétiques, quelquefois les prophètes, quelquefois les histoires; » parfois le dernier de tous : Origène, saint Épiphane, le *Dialogus Timothæi et Aquilæ*, saint Jean Damascène, et, chez ce dernier Père, qui suit saint Épiphane, *De mens. et pond.*, 4, *P. G.*, t. XLIII, col. 244, mis hors catégorie avec I et II Esdras comptés pour un : ἄλλαι δύο; allant fréquemment de compagnie (tenu ou non pour canonique) avec Tobie et Judith. H. B. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge, 1902, p. 228-229, 201-210, 230. — Bible latine : *Esther (codex Claromontanus : Ester)*; plus souvent *Hester*. L'ordre actuel des livres de la Bible latine (Étienne Langton) lui donne place tout à la fin des livres historiques, après Tobie et Judith, immédiatement avant les livres sapientiaux. L'influence du canon hébraïque palestinien, qui agit sur saint Jérôme, *Prologus galeatus*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 554, et les Pères grecs précédemment cités, comme aussi, par l'intermédiaire de l'auteur de la Vulgate, sur quelques Bibles espagnoles des plus anciennes : *codex Toletanus*, Bibles d'Alcala, et les Bibles de Théodulfe, fit parfois qu'Esther se détacha, comme protocanonique, de ses deux acolytes habituels, auxquels le liaient déjà les interprètes autorisés de l'ordre ancien, de la vieille Italique : Gélase, Cassiodore, Isidore, pour laisser les « deux Sapiences » (Eccli., Sap.) ouvrir et commander la série des deutérocanoniques. H. B. Swete, *op. cit.*, p. 210-214; Sam. Berger, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893, p. 302-304, 331-334. — I. Texte et versions. II. Canonicité. III. Caractère historique. IV. Caractère religieux et moral. V. Auteur et date. VI. Enseignements doctrinaux. VII. Commentateurs.

I. TEXTE ET VERSIONS. — *1. TEXTE.* — Le texte ori-

ginal du livre d'Esther se présente à nous sous une double forme : en partie de langue hébraïque (texte massorétique), en partie de langue grecque (additions dites des Septante : songe de Mardochée, avant I, 1 (édition de Swete, A, 1-17; Vulg., XI, 2-XII, 6); édit d'Artaxercès, entre III, 13 et 14 (Swete, B. 1-7; Vulg., XIII, 1-7); prière de Mardochée, prière d'Esther, après IV, 17, et avant V (Swete, C, 1-11 et 12-30; Vulg., XIII, 8-18, et XIV, 1-19); Esther au-devant du roi, à la suite, avant V, 3, développement de V, 1-2 (Swete, D, 1-16; Vulg., XV, 4-19); nouvel édit d'Artaxerxès, après VIII, 12, développement de 13 (Swete, E, 1-24; Vulg., XVI, 1-24); explication du songe de Mardochée, après X, 3 (Swete, F, 1-10; Vulg., X, 4-13); post-scriptum, après l'addition précédente (Swete, F, 11; Vulg., XI, 1); glose, dans IV, 8 (Vulg., XV, 2-3).

1° *Texte massorétique.* — L'hébreu, comme celui de l'Ecclésiaste et des Chroniques, est de l'époque grecque (mots araméens, persans; locutions mischniques; syntaxe altérée). Ce texte s'est bien conservé. G. Jahn, *Das Buch Esther nach der Septuaginta hergestellt...*, Leyde, 1901, a voulu prouver que l'hébreu du livre massorétique est altéré et glosé et que la version grecque des Septante représente le vrai texte; mais la reconstitution essayée n'a pas fourni la preuve de la thèse.

Éditions critiques : S. Baer, *Quinque volumina*, Leipzig, 1886, p. 32-44; notes de la Massore, p. 70-78; Fr. Buhl, *Esther*, dans *Biblia hebraica*, édit. R. Kittel, Leipzig, 1909, p. 1148-1159, apparat critique au bas des pages; P. Haupt, *The book of Esther*, Chicago, 1911.

2° *Texte grec des additions.* — Il doit être original plutôt que traduit d'un texte hébreu ou araméen : il renferme des expressions qu'il est impossible de traduire en ces deux idiomes; les hébraïsmes qu'on y trouve, dans une grécité d'ailleurs très pure, seraient attribuables à la nationalité de l'auteur, juif helléniste; le style de ces morceaux diffère de celui de la traduction de la partie hébraïque.

Voir Fritzsche, *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des A. T.*, Leipzig, 1851, t. I, p. 71; Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, 1873, t. V, p. VIII; Bissel, *The apocrypha of the Old Testament...*, New York, 1880, p. 199; Fuller, dans les *Apocrypha* de Wace, Londres, 1888, t. I, p. 361 sq.; Schürer, dans *Realencyclopädie* de Hauck, Leipzig, 1896, t. I, p. 638; *Geschichte des jüdischen Volkes...*, Leipzig, 1898, t. III, p. 330; Ryssel, dans *Die Apokryphen...*, de Kautzsch, Leipzig, 1900, t. I, p. 196.

Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. franç., Paris, 1873, p. 129, distinguait dans les additions une catégorie d'origine hébraïque possible et une autre dont l'original est sûrement grec.

Pour l'existence d'originaux sémitiques : J.-B. De Rossi, *Specimen variarum lectionum sacri textus et Chaldaica Estheris additamenta*, Rome, 1782, p. 115-136; avec édition chaldaïque d'après un manuscrit appartenant à Pie VI, *ibid.*, p. 138-161; J. A. Nickes, *De Estheræ libro*, Rome, 1856, t. I, p. 11-17; Scholz, *Kommentar über das B. Esther...*, Wurzbourg, 1892, p. XXI sq.; Langen, *Die deuterokanonischen Stücke des B. Esther*, Fribourg-en-Brisgau, 1862; Kaulen, *Einleitung in die heiligen Schrift A. und N. T. s.*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, § 270 sq.; R. Cornely, *Introductio specialis in historicos V. T. libros*, Paris, 1897, p. 419 sq.

Comme et avec la traduction grecque de la partie hébraïque du livre d'Esther, le texte des additions existe en double recension, celle du texte reçu (LXX) et celle de Lucien. Voir plus loin.

II. VERSIONS. — 1° *Versions immédiates.* — 1. *Version des Septante.* — *a) La traduction* du livre hébreu, si l'on en croit le *post-scriptum* (addition) du livre grec, fut exécutée « par (un certain) Lysimaque, fils de Ptolémée, de ceux (qui habitaient) à Jérusalem, » et « apportée » en Égypte par « Dosithée, lequel se disait prêtre et lévite, et son fils Ptolémée » la « quatrième année du règne de Ptolémée et de Cléopâtre. » Des quatre Ptolémées, rois d'Égypte, qui eurent tous quatre pour femme une Cléopâtre, Ptolémée Épiphane (205-181), Ptolémée Philométor (181-146), Ptolémée Physcon (Évergète II, 170-146-117), Ptolémée Soter II (Lathyre, 117-81), le second, Philométor, fut tenu d'abord par les critiques pour le prince visé dans la souscription. Fritzsche, *op. cit.*, p. 73; Cornely, *op. cit.*, p. 418 sq. Mais Ptolémée VIII Lathyre réunit ensuite les suffrages comme le seul des quatre qui se trouva marié à une Cléopâtre « la quatrième année de son règne. » Nœldeke, *op. cit.*, p. 128; Jacob, *Das Buch Esther bei den LXX*, dans *Zeitschrift für die alttestam. Wissenschaft*, 1890, t. X, p. 274 sq.; Cornill, *Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1896, p. 263; Ryssel, *loc. cit.*, p. 212.

Quoi qu'il en soit, la version grecque du livre d'Esther était donc en circulation vers la fin du IIe siècle avant notre ère. Elle contenait alors presque certainement les additions. Moins certaine est son exécution « à Jérusalem » : elle reflète trop clairement le milieu égyptien dans son parler grec alexandrin. Jacob, *loc. cit.*, p. 274 sq.

b) Les recensions sont celle du texte reçu des Septante et celle de Lucien. La première, fondée sur les manuscrits A (*Alexandrinus*), B (*Vaticanus*), S (*Sinaiticus*), respecte dans l'ensemble l'original hébreu, sauf intercalation, çà et là, de quelques phrases : I, 7; II, 18; III, 20; IV, 1; spécialement V, 1-2. L'autre, sans être, comme l'ont cru Ussher et Fritzsche, une seconde traduction du livre hébreu d'Esther, est un remaniement si énergique du texte grec reçu, remaniement pour lequel fut utilisée vraisemblablement la version d'Aquila, qu'elle ne contient plus de la première recension que des morceaux. Comme pour la partie traduite de l'hébreu, Lucien a abrégé, surtout, le texte des additions, n'ajoutant que quelques mots pour plus de clarté : Swete, A, 1; C, 16, 24, etc. Langen, *Die beiden griechischen Texte des Buches Esther*, dans *Theol. Quartalschrift*, 1860, p. 262 sq., avait soutenu que Josèphe, *Ant. jud.*, XI, connut cette seconde recension et que celle-ci ne pouvait donc être de Lucien († 311-312); mais les analogies de Josèphe avec Lucien ne sont que fortuites (le texte des LXX dont il fit usage contenait des variantes que Lucien introduisit dans sa recension); en réalité, Josèphe se trouve en relation plus étroite avec le texte reçu qu'avec celui de Lucien : *Ant. jud.*, IX, VI, 4, et Esth., II, 21-23; IX, VI, 7, et Esth., IV, 5. Voir Jacob, *op. cit.*, p. 258 sq.; Ryssel, *loc. cit.*, p. 197 sq.; André, *Les apocryphes de l'Anc. Test.*, Florence, 1903, p. 206 sq.

Éditions : de la première recension (mss A, B, S, N (*Basilianus*), 55, 93 *b*, 108 *a*, 249 (Holmes-Parsons), etc.); toutes les éditions de A, B, S, des LXX, et les suivantes. De la recension de Lucien (mss 19, 93 *a*, 108 *b*) : Ussher, *De græca Septuaginta interpretum versione syntagma, cum libri Estheræ editione origenica et vetere græca altera*, Londres, 1655; Leipzig, 1696; Fritzsche, Ἐσθήρ. *Duplicem libri textum... emendavit... et edidit*, Zurich, 1848, et dans *Libri apocryphi Vet. Test. græce*, Leipzig, 1871; de Lagarde, *Librorum Vet. Test. canonicorum pars prior græce*, Gœttingue, 1883; A. Scholz, *Commentar über das B. Esther mit seinen Zusätzen...*, Wurzbourg et Vienne, 1892, p. II-XCIX (quatre colonnes : textes grecs, texte de Josèphe, texte hébreu en traduction allemande); F. Field, *Origenis Hexaplorum quæ supersunt*, Oxford, 1875, t. I, p. 791-806.

2. *Autres versions grecques.* — Il ne reste rien des versions grecques d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion sur le livre d'Esther, si même elles ont existé.

3. *Targums.* — Il y a deux principaux targums ou

traductions araméennes du livre hébreu d'Esther. Le premier (*rischon*), achevé vers l'an 700 de notre ère, n'ajoute à l'original que quelques mots et de petites phrases pour la clarté. Le second (*scheni*) renferme de plus longs développements légendaires et peu cohérents entre eux; il est un peu plus récent que le premier (vers 800 au plus tôt).

Voir, pour le targum I, Posner, *Das Targum Rischon zu dem biblischen Buche Esther*, Breslau, 1896; pour le targum II, J. Reiss, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1876, p. 161 sq., 276 sq., 398 sq.; 1881, p. 473-477; P. Cassel, *Aus Literatur und Geschichte*, Leipzig, 1885; S. Gelbhaus, *Das Targum scheni zum Buche Esther*, Francfort-sur-le-Mein, 1893; W. Bacher, *Zur jüdisch-persischen Literatur*, dans *Jewisch quarterly review*, t. XVI, p. 525 sq. (second targum d'Esther).

Éditions : du targum I, dans les Polyglottes d'Anvers et de Paris, avec traduction latine. La Polyglotte de Londres donne un texte amplifié, publié déjà dans la Bible rabbinique de Bomberg, 1518. Tayler a traduit ce texte en latin, le nommant *targum prius*, avec le targum II, voir ci-après. De Lagarde, dans *Hagiographa chaldaice*, Leipzig, 1873, a reproduit l'édition de Bomberg. — Du targum II: de Lagarde, *loc. cit.*, p. 223 sq.; L. Munk, *Targum scheni zum Buche Esther*, Berlin, 1876; P. Cassel, *Zweites Targum zum Buche Esther*, 1878, texte et trad. allemande; Moritz David, *Das Targum scheni zum Buche Esther*, Berlin, 1898 (la meilleure). Traduction latine sans les textes araméens, Tayler, *Targum prius ac posterius in Esther...*, Londres, 1655.

Il existe aussi en araméen une paraphrase de la prière d'Esther (addition) dans le *Songe de Mardochée* (X^e^ siècle). Cf. Ryssel, *loc. cit.*, p. 195 sq.

4. *Version syriaque.* — La Peschito ne contenait pas primitivement le livre d'Esther, pas plus que les deutérocanoniques. Ce livre manque même en entier dans les manuscrits de la recension orientale ou nestorienne. Les deutérocanoniques ont été traduits en syriaque d'après le grec au IV^e^ siècle. Ils ont été édités dans la Polyglotte de Londres et par P. de Lagarde, Leipzig, 1861.

5. Les manuscrits hébreux 116, 117, 118 et 127 de la Bibliothèque nationale contiennent, jointe au texte hébreu, une traduction persane d'Esther parmi d'autres livres de l'Ancien Testament.

6. *Vulgate latine.* — Saint Jérôme traduisit en latin le livre « comme il est dans l'hébreu, » *verbum e verbo. Præf. in lib. Esther, P. L.*, t. XXVIII, col. 1433 sq. A ce premier travail il ajouta la traduction latine des additions, selon qu'il les trouva « dans l'édition courante (*in editione vulgata*) » de la Bible grecque. Vulg., avant X, 4. Il les traduisit fort librement et d'après la recension du *codex Alexandrinus*, les « marquant d'un obèle. » *Ibid.*

2° *Versions dérivées.* — 1. *Ancienne latine.* — Son texte n'est pas une traduction, mais un simple résumé de tout le livre d'après une recension grecque proche parente de celles des manuscrits *Alexandrinus* et *Vaticanus*, avec des remaniements et des enrichissements qui font les additions plus longues que dans le grec. La langue en est rude et grossière. Voir Fritzsche, *Handbuch*, p. 75; Jacob, *op. cit.*, p. 249 sq.

Les trois premiers chapitres de cet ancien texte latin ont été édités par Tommasi, *Sacrorum Bibliorum juxta editionem seu LXX interpretum seu b. Hieronymi veteres tituli*, Rome, 1688, part. I, p. 92-93; *Opera omnia*, édit. Vezzosi, Rome, 1747, t. I *a*, p. 138-141, d'après le manuscrit, aujourd'hui perdu, de la Vallicellane, *B. 7*. Bianchini les a réédités, *Vindiciæ canonicarum Scripturarum vet. lat. edit.*, Rome, 1740, p. CCXCIV-CCXCIX.

Éditions : P. Sabatier l'a publiée, *Bibliorum sacrorum latinæ versiones antiquæ...*, Reims, 1753, t. I, p. 796-825, d'après le manuscrit de Corbie (Bibliothèque nationale, *11549*); dom Calmet avait reçu de dom Martianay une copie de ce manuscrit de Corbie, et il en a publié quelques variantes dans son *Commentaire littéral* sur le livre d'Esther; S. Berger, *Histoire de la Vulgate*, p. 22, 62, 138, signale le livre d'Esther selon le texte de l'ancienne latine parmi d'autres livres du texte de la Vulgate, dans les manuscrits suivants : *codex Complutensis* (première Bible d'Alcala), ms. *356* de Lyon (spécimen dans Berger, *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque nationale et autres bibliothèques*, t. XXXIV, 2^e^ partie, p. 145-147; tirage à part, p. 31-33), mss *6225*, *6239* de Munich, ms. n. *35* du Mont-Cassin, ms. de Bobbio (Ambros. *E, 26 inf.*), ms. de Carcassonne (perdu).

2. *Autres versions.* — *Syro-hexaplaire.* — Le livre d'Esther figurait dans le manuscrit de cette version signalé par Masius († 1573), à qui il appartenait. Ce manuscrit est aujourd'hui égaré. — *Arabe:* — Celle qui est publiée dans les Polyglottes de Paris et de Londres a été faite sur les Septante. — *Arménienne.* — Amsterdam, 1666; Constantinople, 1705; Venise (J. Zohrab), 1805; Pères méchitaristes, 1859-1860. — *Coptes.* — D'Esther nous n'avons dans la *sahidique* que IV, 3-4, 6-12 (ms. British Museum, addit. *17183*). — *Éthiopienne.* — A. Dillmann avait annoncé la publication du livre d'Esther en éthiopien; faute de ressources, il n'a pu tenir sa promesse. La Bibliothèque nationale de Paris n'a aucun manuscrit de la version éthiopienne d'Esther. — *Géorgienne.* — Moscou, 1743; Saint-Pétersbourg, 1816, 1818. — *Slavonne.* — Esther traduit de l'hébreu.

II. CANONICITÉ. — *1. CHEZ LES JUIFS.* — Si le livre d'Esther fut écrit dans les derniers temps de l'empire persan, l'omission d'Esther et de Mardochée, faite par l'auteur de l'Ecclésiastique, vers l'an 180 (ou 145) avant notre ère, dans le catalogue des personnages qui ont illustré l'histoire d'Israël, Eccli., XLIV, 10 sq., ne prouve pas la non-canonicité absolue de ce livre, mais seulement qu'il n'était pas connu de l'auteur, ou qu'il n'était *pas encore* canonique. Les centaines de prescriptions que l'on trouve dans la Mischna et les deux Talmuds, relativement à la transcription et à la lecture du petit « rouleau » d'Esther, comme à la célébration de la fête des *Purim*, prescriptions qui remontent au commencement de notre ère, l'importance extrême que l'on attache, à cette époque, à la lecture même de ce rouleau, la faisant passer avant l'étude de la loi et le service de l'autel, attestent à leur manière la canonicité. Talmud de Jérusalem, traité *Megillah*, I, 1-5, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 198-208; Talmud de Babylone, *Megillah*, 1 *a*, 3 *b* 5 *b*, 16 *b*, etc. Selon Neteler, *Comm. zu Esra, Nehemia und Esther*, Munster, 1878, et quelques autres, Josèphe, qui place les ordonnateurs du canon, Esdras et Néhémie, au temps de Xerxès, *Ant. jud.*, XI, V, a placé le livre d'Esther au temps d'Artaxerxès « successeur de Xerxès », *Cont. Apion.*, I, VIII, pour marquer sa non-canonicité, « les écrits parus depuis les jours d'Artaxerxès ne jouissant pas du même crédit que ceux qui les ont précédés; » cf. aussi *Ant. jud.*, XI, VI. Mais le contraire est aussi logique, sinon plus : Josèphe, identifiant l'Assuérus du livre d'Esther avec Artaxerxès et l'Artaxerxès du livre d'Esdras avec Xerxès père de celui-ci, et tenant Esther pour canonique, se voit forcé, ce livre étant le plus récent de la série, d'étendre la suite des écrits prophétiques (canoniques) « jusqu'aux jours d'Artaxerxès. » Il n'est point dit, du reste, que Josèphe tînt Esdras pour l'ordonnateur du canon. Il est vrai qu'un membre influent de l'école de Jamnia (Jabné), R. Josué, entendit exclure Esther du canon, et qu'un peu plus tard, R. Samuel et R. Juda, celui-ci rapportant les paroles du premier, prétendirent que ce livre « ne souillait pas les mains » (n'était pas saint et sacré); mais le même R. Samuel

enseignait aussi qu'Esther était « inspiré », avec cette restriction, toutefois, que l'inspiration dans le présent cas était pour la « lecture », non pour l' « écriture » : en d'autres termes — ainsi l'ont compris, du reste, les commentateurs du Talmud (*Yoma*, 29 *a*) — que le livre, tout inspiré qu'il fût et bon à lire dans l'assemblée, ne devait néanmoins pas être répandu dans le public par voie de transcription. Talmud de Babylone, *Megillah*, 7 *a*. Un autre passage de ce Talmud, *ibid.*, et le passage similaire du Talmud de Jérusalem, *Megillah*, I, 5, trad. Schwab, Paris, 1883, t. VI, p. 206-207, bien que non historiques, paraissent indiquer aussi une hésitation de la part des rabbis touchant la réception d'Esther dans le canon; mais ils constatent en même temps que l'admission du livre et la célébration de la fête des Purim, sur laquelle insiste le Talmud de Jérusalem, furent justifiées par une interprétation d'Exode, XVII, 14, inspirée de Dieu, le « livre » dont il est parlé en ce verset de la Loi faisant allusion à la *megillah* d'Esther, un des hagiographes. Aussi peu important, et surtout aussi peu concluant pour la non-canonicité, du côté juif, le passage talmudique, *Sanhédrin*, 100 *a*, où R. Juda paraît traiter Esther de livre « épicurien »; car l'épithète, d'après le contexte bien compris, s'applique non à ce livre, mais aux deux disciples du rabbi, Lévi bar Samuel et Huna bar Chija, lesquels avaient tenu sur le « rouleau » d'Esther un propos digne d'être ainsi qualifié; ainsi interprétèrent le passage tous les commentateurs du Talmud, en particulier Raschi et Samuel Edels. L'omission d'Esther dans la liste des livres canoniques de l'Ancien Testament, fournie par des docteurs juifs à Méliton de Sardes (voir plus loin), ne prouve pas non plus qu'à Jérusalem quelque synagogue n'admettait pas ce livre; car les noms grecs donnés par Méliton à quelques-uns des livres bibliques, comme l'ordre dans lequel il les présente à Onésime, décèlent la Bible grecque, ou des Septante, et donnent plutôt à penser que Méliton eut affaire ici à des judéo-chrétiens. Voir H. E. Ryle, *The Canon of the Old Testament*, Londres, 1909, p. 149 sq., 210 sq., 214 sq.; Wildeboer, *De la formation du canon de l'Ancien Testament* (trad. du hollandais), Lausanne et Paris, 1902, p. 48 sq., 54 sq., 103, 105; Sigmund Jampel, *Das Buch Esther*, Francfort-sur-le-Mein, 1907, p. 7 sq., 11 sq., 15 sq., 43 sq.

II. CHEZ LES CHRÉTIENS. — 1° *Témoignages en faveur de la canonicité du livre dans sa recension grecque.* — S'il n'y a dans les livres du Nouveau Testament aucune citation d'Esther, en revanche Clément de de Rome analyse le livre grec, montrant l'héroïne sauvant le peuple, « rendue forte διὰ τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ. » *I Cor.*, LV, Hemmer et Lejay, *Textes et documents*, t. X, p. 110 sq. Clément d'Alexandrie analyse aussi des fragments du même livre. *Strom.*, IV, XIX, *P. G.*, t. VIII, col. 1330. Origène le cite comme Écriture (Esth., C, 1, 14 Vulg., XIII, 8; XIV, 3), *De orat.*, 14, *P. G.*, t. XI, col. 461, et l'admet au nombre des « livres testamentaires (ἐνδιαθήκους) », tels que les ont transmis les Hébreux. Eusèbe, *H. E.*, l. VI, c. XXV, 1, 2; Hemmer et Lejay, *Textes*, t. XIV, p. 222 sq. Rufin reçoit *Hester* dans la recension des Septante, *Apol.*, II, 33, *P. L.*, t. XXI, col. 611, et le place parmi les livres « inspirés ». *Comm. in symb. apost.*, 36-38, *ibid.*, col. 373. Les catalogues de caractère officiel ou officieux de Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, IV, 35, *P. G.*, t. XXXIII, col. 496 sq.; d'Épiphane, *Hær.*, VIII, 6, *P. G.*, t. XLI, col. 413; *De pond. et mens.*, 4, *P. G.*, t. XLIII, col. 244; 23, *ibid.*, col. 277; de la Σύνοψις ἐν ἐπιτόμῳ, Lagarde, *Septuaginta-Studien*, II, p. 60 sq.; du *Dialogus Timothæi et Aquilæ*, Swete, *Introduction*, p. 206; de Jean Damascène, *De fide orthod.*, IV, 17, *P. G.* t. XCIV, col. 1180; d'Ebedjesu, *Catal. libror. Eccl.*, Assémani, *Bibl. or.*, t. III, p. 5 sq.; du 60e canon de Laodicée, Mansi, *Concil.*, t. II, col. 574, et du 85e canon des apôtres, *P. G.*, t. CXXXVII, col. 211, pour les Églises grecque et orientale; d'Hilaire de Poitiers, *In psalm.*, prol., 15, *P. L.*, t. IX, col. 241; d'Augustin, *De doct. christ.*, II, 13, *P. L.*, t. XXXIV, col. 41; d'Innocent Ier, *Epist. ad Exsuperium*, *P. L.*, t. XX, col. 501; du décret de Gélase, I, 3, Preuschen, *Analecta*, 1893, p. 148; de Cassiodore, *De inst. div. litt.*, 12-14, *P. L.*, t. LXX, col. 1123-1126; d'Isidore de Séville, *De offic. ecclesiast.*, I, 12; *Etym.*, VI, 1; *Lib. præm.*, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 746; t. LXXXII, col. 229; t. LXXXIII, col. 158; du manuscrit de Saint-Gall (Mommsen), Preuschen, *op. cit.*, p. 138; du *codex Claromontanus*, *ibid.*, p. 143; du *Liber sacramentorum* de Bobbio, Swete, *Introduction*, p. 213; du concile de Carthage, *P. L.*, t. LXVII, col. 170, 191, pour l'Église latine, mentionnent Ἐσθήρ, *Hester* (*Est(h)er*). Les manuscrits grecs et latins (principaux : *Vaticanus*, *Sinaiticus*, *Alexandrinus*, *Basiliano-Venetus*, *Amiatinus*, Bibles alcuiniennes, espagnoles et théodulfiennes) affirment encore jusqu'au XIIe siècle la canonicité du livre dont les fragments additionnels seront seuls désormais quelque peu contestés avant la définition de Trente.

2° *Doutes élevés sur la canonicité du livre tout entier ou des seuls fragments additionnels, et explication de ces doutes.* — Vers l'an 170 de notre ère, Méliton, évêque de Sardes, dressant une liste des livres du canon hébreu, omet d'y faire figurer Esther. Eusèbe, *H. E.*, IV, 26, *P. G.*, t. XX, col. 397. Cette omission, si elle ne s'explique pas par la chute du mot Ἐσθήρ dans la copie, Keil, *Einleitung*, 1872, p. 649, provient de ce que les consulteurs de Méliton, voir plus haut, peut-être judéo-chrétiens, rejetaient le livre à cause des additions qu'il renfermait et qui n'étaient point reçues des Juifs palestiniens. Saint Athanase, non plus, n'a pas fait figurer Esther parmi les livres canoniques; il le place même parmi les βιβλία οὐ κανονιζόμενα. *Epist. fest.*, XXXIX, *P. G.*, t. XXVI, col. 1437. Saint Jérôme tient les additions de l'*editio vulgata* pour des « pièces mal cousues », des développements ou « exercices scolaires » qu'il met en appendice de sa traduction de l'hébreu. *Præf. in lib. Esther*, *P. L.*, t. XXVIII, col. 1433. Mais il n'est pas moins vrai qu'Athanase considère ce livre comme renfermant la « doctrine de piété »; qu'il l'assimile à ce point de vue à d'autres βιβλία οὐ κανονιζόμενα cités pourtant par lui comme Écriture (Sap., Eccli., Tobie, Judith); qu'il l'oppose avec ceux-là aux ἀποκρυφα. *Ibid.*, et Preuschen, *Analecta*, p. 146. Qu'Esther ait été rangé par l'évêque d'Alexandrie au nombre de ces livres « désignés par les pères pour être lus aux convertis, » malgré la tradition qui le recevait au rang des canoniques, probablement faut-il en chercher le motif dans une interprétation exagérée de la notation d'Origène, qui marqua d'un obèle les additions de la recension grecque, malgré qu'il les citât lui-même comme Écriture, voir plus haut, col. 855, appréciation qui put conduire les docteurs alexandrins à suspecter le livre tout entier. Cette interprétation, qui fut certainement professée par saint Jérôme, *Epist.*, CVI, *ad Sun. et Fret.*, 7, *P. L.*, t. XXII, col. 840, ce qui explique son quasi-dédain des fragments additionnels, peut expliquer aussi l'exclusion d'Esther du catalogue poétique de saint Grégoire de Nazianze, *Carm. de gen. libr. inspir. Scripturæ*, *P. G.*, t. XXXVII, col. 472, et le doute élevé sur ce livre par le catalogue de saint Amphiloque. *Carm. ad Seleucum*, *ibid.*, col. 1593. Se rangeant à l'opinion de son maître Théodore de Mopsueste, Junilius, *De inst. reg. div. legis*, I, 3, dans Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*, Fribourg-en-Brisgau, 1880,

p. 472, 480, ne reconnaît à *Hester* qu'une autorité moyenne en tant que « plusieurs » seulement l'ajoutent aux livres historiques canoniques avec Par., Job, Tob., Judith, Mac. : opinion toute personnelle, sans attache aux idées sur les Livres saints qui avaient cours au v^e^ siècle en Orient et en Occident. Dépendent simplement d'Athanase : le catalogue de Nicéphore, *P. G.*, t. c, col. 1056; la Synopse du pseudo-Athanase, *P. G.*, t. XXVIII, col. 283; de Jérôme : Walafrid Strabon, qui ne commenta point les fragments; Rupert de Deutz, *De victor. verbi Dei*, VIII, 1, *P. L.*, t. CLXIX, col. 1379, qui ne reconnaît « vérité d'Écriture » qu'à la partie hébraïque; Nicolas de Lyre, qui néglige aussi de commenter les additions; Denys le Chartreux, *Enarratio in librum Esther*, dans *Opera omnia*, Montreuil, 1898, t. v, p. 173, et Cajetan, *Commentarii*, t. II, p. 400; de Théodore de Mopsueste : Léonce de Byzance, *De sectis*, act. II, 1-4, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1200; Notker, *De interpretibus div. Script.*, c. III, *P. L.*, t. CXXXI, col. 997. Depuis le concile de Trente qui reçoit Esther au « catalogue des saints Livres » — tout entier, comme le contient l'ancienne Vulgate latine — seuls parmi les catholiques, Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, 44, et Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclés.*, t. I, p. 127-130; *Dissert. prélim. ou prolég. sur la Bible*, t. I, p. 52-53, ont souscrit encore au jugement de saint Jérôme. Cf. J. Langen, *Die deuterocanonischen Stücke des Buches Esther*, Fribourg-en-Brisgau, 1862, p. 3-11; Vieusse, *La Bible mutilée par les protestants*, p. 203-210.

Luther rejeta le livre entier d'Esther, lui trouvant couleur trop judaïsante et païenne, et le jugeant digne plus que tout autre d'être mis hors du canon. *Tischreden*, dans *Werke*, Erlangen, t. LXII, p. 131; *De servo arbitrio*, *ibid.*, t. VII, p. 195. Ses premiers disciples se contentèrent de rejeter seulement les fragments additionnels. Beaucoup d'auteurs critiques, enfin, ont regardé ce livre comme indigne de figurer dans le recueil sacré, à raison de son caractère estimé profane, haineux et cruel. Voir ci-après. On sait que l'Église anglicane fait usage de nombre de deutérocanoniques, voir W. H. Daubney, *The use of the apocrypha in the christian Church*, Londres, 1900, p. 50 sq.; une collecte de *Prayer book* fait allusion à Est., XIV, 16 (Vulg.); les *Homilies*, p. 291, citent les additions comme « Scripture ». Daubney, p. 66, 68.

III. Caractère historique. — La critique moderne a contesté et nié le caractère historique du livre d'Esther pour de multiples raisons ayant rapport aux invraisemblances et impossibilités que renfermerait le récit, comme aussi aux difficultés historiques qu'il soulève. Le livre d'Esther serait un roman imaginé pour rendre raison de la fête des *Purim* et de son institution; et l'origine de cette fête devrait, par suite, être cherchée ailleurs que dans le corps des faits imaginaires du conte juif. On exposera ici la thèse critique, puis la réfutation qu'en ont donnée les auteurs et savants catholiques.

I. Exposé de la thèse critique de la non-historicité du livre d'Esther. — 1° *Eu égard aux invraisemblances et impossibilités du récit.* — 1. Il est inouï dans l'histoire qu'un festin tel que celui d'Assuérus, I, 3-4, ait pu durer une demi-année, 180 jours (Davidson). — 2. Il est incroyable qu'une reine, Vasthi, ait refusé, comme il est dit, I, 12, d'obtempérer à l'ordre du roi, son mari. — 3. Il est contradictoire qu'Assuérus ait pris conseil des sages, I, 13 sq., pour répudier Vasthi et se soit dispensé de cette consultation coutumière aux rois de Perse, dans leurs affaires, à l'occasion de l'édit de persécution, III, 13.— 4. D'après II, 6, au moment où commencent à se dérouler les événements rapportés dans le livre, Mardochée aurait eu pour le moins 120 ans et Esther 90; est-il admissible que cette dernière ait pu charmer, à cet âge, Assuérus par sa beauté? — 5. La parenté d'Esther et du juif Mardochée étant bien connue du roi et des gens de la cour, II, 8, 11, 22; IV, 4-7, comment cette reine put-elle dissimuler son origine et sa nationalité? Comment, du reste, une reine pourrait-elle garder un tel secret? (De Wette-Schrader, Reuss, Bleek, Driver). — 6. Est-il vraisemblable que, pour se présenter au roi son époux sans avoir été mandée, une reine encoure la mort, et qu'Esther ait pu croire, pour avoir été délaissée trente jours durant, ne devoir pas être mandée durant onze mois, IV, 10 sq.? — 7. Il est impossible que le roi de Perse ait voué à la mort tout un peuple sans plus d'explications que celles fournies par Aman, III, 8 sq. — 8. Il n'est pas croyable qu'Aman ait divulgué dans toutes les provinces de l'empire ses intentions homicides à l'égard des Juifs, onze mois avant le jour fixé pour leur exécution, et que les Juifs soient supposés avoir dû attendre la mort dans l'inaction complète (Bleek-Wellhausen). — 9. Plus incroyable encore que, deux jours durant, la population de tout un empire se soit laissé décimer par une poignée d'immigrants étrangers, et que 75 000 hommes aient ainsi péri sans secours ou vengeance, sans qu'un seul ait succombé du côté des agresseurs (Bleek-Wellhausen).

2° *Eu égard aux difficultés historiques soulevées par le récit.* — 1. Il est surprenant que ni les histoires, ou sources historiques, grecques et persanes, ni les livres hébreux d'Esdras et de Néhémie, qui traitent pourtant de faits concernant le peuple juif arrivés sous les Achéménides, ni les livres de l'Ecclésiastique et le I^er^ des Machabées ne font la moindre allusion à l'extrême danger couru par les Juifs au temps de Xerxès (Assuérus), non plus qu'à l'intervention si opportune et si efficace d'Esther et de Mardochée en cette conjoncture. — 2. Les données géographiques du livre concernant l'empire perse sont en contradiction avec l'histoire : il parle de 127 régions, alors qu'Hérodote, sous Artaxerxès, ne connaît pas plus de 20 satrapies. — 3. Les mœurs de la cour qu'il décrit ne correspondent point non plus à la réalité historique. — 4. Contrairement à ce qu'il avance, les renseignements que nous tenons des classiques nous apprennent que, seule, une femme issue des Achéménides pouvait être élevée au rang de reine; et précisément, les auteurs anciens indiquent Amestris comme femme d'Assuérus (Xerxès) pour l'époque où est censée régner Esther. — 5. Nous savons enfin positivement par l'histoire que, durant la domination persane tout entière, les Juifs purent vivre en paix partout dans les limites de l'empire.

3° *Eu égard à l'origine plus probablement étrangère de la fête des Purim.* — La fête des Purim, ou des *sorts*, se justifiant par le contenu du livre d'Esther, III, 7; IX, 24, 26, 28-32, mais l'historicité de ce contenu se trouvant ainsi révoquée en doute, il ne restait plus aux critiques d'autre moyen d'expliquer la fête célébrée par tous les Juifs à l'époque de Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VI, 13, et de l'auteur du II^e^ livre des Machabées, XV, 36-37, que d'en chercher l'origine dans un des événements historiques dont on n'avait plus mémoire au temps où fut composé le livre, ou dont la nature païenne et étrangère, n'osant être avouée, exigeait qu'elle fût dissimulée sous le roman juif d'Esther.

Nombreuses sont les hypothèses émises par les savants : 1. Les Perses fêtaient en mars le nouvel an. C'était chez eux la fête du printemps : ils faisaient ripaille, s'envoyaient mutuellement des présents et distribuaient de l'argent aux pauvres. Cf. Esth., IX, 17, 19, 22. Cette fête, qui s'appelait *Nauroz*, fut adoptée par les Juifs vivant dans l'empire perse et par eux gardée toujours. Ne pouvant l'abolir, les rabbins

pour lui prêter un caractère juif, composèrent le livre d'Esther (Zunz).

2. Les Purim sont simplement la quatrième des cinq fêtes du vin que l'on célébrait à Athènes, la fête de l'ouverture des fûts, suivie immédiatement de celle des pots (pithoigies et choès), les 11e et 12e jours de février (anthestérion), où l'on s'offrait des pots pleins de vin et d'autres présents : *purim* serait un pluriel de l'hébreu *pûrâh*, « pressoir »; cf. *pârûr*, « pot » (Graetz).

3. Ils sont identiques au Phourdigan (*farvardigân*) des Perses, fête des morts, des mânes tutélaires : *farvar* = *fravuhri*, « gardien, protecteur », φουρδαια, φουραια (recens. de Lucien), φρουραια (Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VI, 13), φρουραι (Swete, F, 11 et texte reçu), φρουριμ (*Sinaiticus*), *purim* (Lagarde et beaucoup d'autres).

4. Ils correspondent « au moins en partie » à la fête babylonienne du nouvel an (sumérien : *zag-muk*; assyrien : *rêš šatti*), fête du dieu principal Marduk, qui se célébrait le premier jour du mois de nisan (équinoxe du printemps). Cette fête durait plusieurs jours. Au cours des huitième-onzième jours, les réjouissances redoublaient, car c'était l'époque où les dieux étaient censés déterminer, dans la « chambre du destin » et sous la présidence de Marduk, les *sorts* de la nouvelle année, et se donner à cette occasion un grand *festin* (*puḫru*, d'où le vocable hébreu : *pûr*, *pûrim*). Les éléments narratifs du livre d'Esther, comme les noms des principaux personnages qu'il met en scène, seraient empruntés à la mythologie chaldéo-élamite : Mardochée correspond au dieu babylonien *Marduk*; Esther à la déesse chaldéenne *Ištar*; Aman, le favori déchu, c'est le dieu élamite *Ḫuman*, *Uman*; Wašti, la reine répudiée, c'est la déesse susienne *Mašti* (*Wašti*). Un parti vainqueur, contre un parti vaincu; la Babylonie de la légende (épopée de *Gilgameš*) ou l'Assyrie de l'histoire (derniers temps, Assourbanabal), contre l'Élam. Au fond, cependant, les éléments recueillis et groupés d'un mythe naturiste : « Aman se voit dépossédé par Mardochée, son adversaire, comme Wasti par Esther. Le temps du règne d'Aman est, d'après I, 4, à prendre pour 180 jours, à savoir la moitié de l'année, après laquelle il est pendu, genre de mort caractéristique d'un héros solaire. Wašti, dont la beauté se trouve particulièrement mise en relief dans I, 11, se refuse à paraître devant le roi et correspond à ce point de vue à l'Ištar virginale, la κόρη, l'Ištar du monde souterrain. Conséquemment, Aman et Wašti représentent, dans le mythe formant le fond (de cette histoire), la moitié ténébreuse, hivernale, de l'année, le temps où règne Tiamat; tandis qu'au contraire Mardochée et Esther, (Esther) dont la beauté se trouve également mise en vedette, figurent la moitié estivale de l'année, le temps où règnent proprement Marduk et Ištar. Le roi, en tant qu'originairement *summus deus*, forme l'élément constant nécessaire à la résolution de ces antithèses. C'est pourquoi d'abord il est avec Wašti, en attendant qu'il épouse Esther. Particulièrement digne d'attention, eu égard à l'originelle filiation mythologique, est encore le rapport de parenté qui unit Esther et Mardochée. D'après II, 7, 15, Esther est la cousine de Mardochée, la fille du frère du père (de ce dernier). Or, à ce rapport de parenté correspond le rapport de parenté d'Ištar à Marduk dans la mythologie babylonienne. Là, en effet, Ištar et Marduk peuvent être tenus pour cousins, soit que l'on table sur Ištar fille d'Anu (dieu du ciel) et sur Marduk fils d'Éa (dieu des eaux, frère d'Anu), soit que l'on tienne Ištar fille de Sin (dieu lune), auquel cas Marduk pourrait être pensé fils de Šamaš (le soleil) » (Zimmern, Jensen, Jeremias, Winckler).

De cette quatrième hypothèse, « le centre de l'exégèse moderne » du livre d'Esther, sont nées d'autres hypothèses qui, la reproduisant en gros, en ont laissé tomber toutefois maint détail qu'elles s'efforcent de suppléer par des éléments non plus empruntés à l'assyriologie, il est vrai, mais toujours étrangers à l'histoire juive.

5. L'emprunt des Purim s'est fait du Phourdigan persan et du Zagmug babylonien à la fois, par l'intermédiaire de la fête persane des *Sacées*, au cours de laquelle on couronnait un esclave. Cf. le triomphe de Mardochée, VI (Meissner).

6. La fête juive que veut expliquer le livre d'Esther a supplanté graduellement la fête de Nicanor, I Mac., VII, 40, 45, 49; II Mac., XV, 36; Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5, qui tombait le 13 adar et que l'on célébrait aussi à Jérusalem le 14 du même mois. Cf. Est., IX, 17, 18. Cependant, derrière la légende d'Esther, se cachent et le début des contes des Mille et une nuits (voir l'hypothèse suivante); et le grand récit babylonien de la création (*enuma eliš*) où Marduk combat la déesse Tiamat et la met à mort (Mardochée contre Aman); et le mythe de la descente d'Ištar aux enfers où la déesse de l'amour délivre son amant Tammuz (Esther sauvant Mardochée et son peuple) (Erbt, Reuss).

7. Il existe un parallèle frappant entre les deux premiers chapitres d'Esther et le roman des Mille et une nuits où, comme dans le livre hébreu, le roi fait mourir sa première femme et se fait présenter journellement une autre femme qu'il envoie à la mort le matin suivant, jusqu'à ce qu'enfin la belle Shéhérazade fixe son cœur et, pour sauver les filles de son peuple, devient son épouse. Cf. Esth., I, II (de Goeje).

8. L'hypothèse la plus osée est la suivante : « Purim est dérivé de l'ancien persan *purti*, équivalent du védique *pûrti*, « portion ». *Pûrim*, « portions, dons » (héb. *manôth*, Esth., IX, 19, 22), correspond au latin *strenæ*, français *étrennes*. L'interprétation de *yémê Pûrîm* (Esth., IX, 26) par « jours des *sorts* » est une étymologie populaire subsidiaire suggérée par le mot hébreu « portion » pris dans le sens de « sort, destinée » (cf. Ps. XVI, 5, où *manâh*, « part », fait parallélisme avec *gôral*, « lot », part échue au *sort*). Le livre d'Esther, tout comme le livre de Judith, est une légende festale en rapport avec la fête des Purim; il n'est pas un livre historique, ou une nouvelle historique, mais une pure fiction. Les événements et incidents qui y sont relatés ont été suggérés à son auteur par les souffrances des Juifs durant la persécution syrienne et par l'éclatante victoire qu'ils remportèrent sur Nicanor, le 13 d'adar, 161 avant Jésus-Christ. Nicanor est le prototype d'Aman, et les honneurs départis à Mardochée correspondent aux distinctions conférées au grand-prêtre machabéen Jonathan, le plus jeune frère et le successeur de Juda Machabée. Les noms d'Aman et de Wašti sont susiens ou élamites, tandis que Mardochée et Esther correspondent aux babyloniens Marduk et Ištar. L'antagonisme entre Aman et Wašti, d'une part, et Mardochée et Esther, de l'autre, peut avoir été suggéré par une ancienne légende festale babylonienne célébrant la victoire remportée par le dieu principal de Babylone sur la principale divinité des Élamites; et ce peut être, en dernière analyse, un mythe naturiste symbolisant la victoire des dieux du printemps sur les géants glaciaux de l'hiver qui haïssent la lumière du soleil et complotent sans cesse de ramener l'hiver sur la terre... Mardochée, le dieu du soleil printanier, triompha du géant hivernal Aman..., et l'hiver des épreuves juives se changea en un brillant été, grâce au soleil de Juda Machabée » (P. Haupt).

Davidson, *Introduction to the Old Testament*, Londres, 1862-1863, t. II, p. 157 sq.; de Wette-Schrader, *Einlei-*

tung in das A. Testament, Berlin, 1869, p. 398; Reuss, *Geschichte des A. T.*, Leipzig, p. 584 sq., et dans Schenkel, *Bibellexicon*, t. II, p. 199 sq.; Bleek-Wellhausen, *Einleitung in das A. T.*, Berlin, 1893, p 299 sq.; Driver, *Introduction to the literature of the Old Test.*, Édimbourg, 1897, p. 482 sq.; Nœldeke, *Histoire littéraire de l'Ancien Testament*, trad. Derenbourg et Soury, Paris, 1873, p. 121 sq.; Zunz, dans *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, t. XXVII, p. 684 sq.; Graetz, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, 1886, p. 425 sq., 473 sq., 521 sq.; de Lagarde, *Purim*, Gœttingue, 1887; Zimmern, dans *Zeitschrift für alttestam. Wissenschaft*, 1901, p. 157 sq., et dans Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1903, p. 514 sq.; Jensen, dans Wildeboer, *Die fünf Megillot*, Tubingue, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1898 (lettre à l'auteur, novembre 1896), p. 173 sq.; Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des Alten Orients*, Leipzig, 1906, p. 551 (simple renvoi au suivant); Winckler, *Altorientalische Forschungen*, Leipzig, 1902, 3e série, t. I, p. 1 sq.; Meissner, dans *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, 1896, p. 296 sq.; Erbt, *Die Purimsage*, Berlin, 1900; cf. Reuss, *op. cit.*, p. 586; De Goeje, dans *De Gids*, « Le guide », septembre 1886, article reproduit dans l'*Encyclopædia britannica*, 1888, t. XXIII (*Thousand and one nights*); cf. *Revue biblique*, Paris, 1909, p. 7 sq.; P. Haupt, *Purim*, Leipzig, 1906 (contient dans les *Notes* une bibliographie complète de la question).

II. RÉFUTATION DE LA THÈSE CRITIQUE DE LA NON-HISTORICITÉ DU LIVRE D'ESTHER. — 1° *Eu égard aux prétendues invraisemblances et impossibilités du récit.* — 1. L'idée d'un festin qui aurait duré une demi-année est née d'une fausse interprétation d'Esth., I, 3-10. Le seul festin que donna Xerxès (Assuérus) fut d'une durée de sept jours, sans plus, ℣. 5. Le ℣. 3, où l'auteur annonce le festin, se réfère de lui-même au ℣. 5, où le festin se donne. Le ℣. 4 se rapporte uniquement au déploiement de magnificence dont le monarque crut bon d'éblouir ses satrapes arrivant successivement, 180 jours durant, des extrémités les plus éloignées de l'empire, préliminairement au festin qui réunit tout le monde : « princes et serviteurs » (℣. 3), « grands et petits » (℣. 5). — 2. Le refus de Wasthi a son pendant dans Hérodote, I, 8-12, où le roi de Lydie, Candaule, ne réussit pas davantage à laisser voir à son hôte Gygès la beauté de sa femme. — 3. La même opposition qui se remarque entre les deux façons d'agir d'Assuérus envers son conseil, dans Esth., I, 13; III, 13, se rencontre aussi dans Hérodote, III, 31, au sujet de Cambyse. Les rois perses jouissaient d'un pouvoir absolu que ne contredit nullement la coutume où ils étaient de consulter les sages, occasionnellement et pour la forme. Cf. Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, t. II, p. 326. — 4. Les mots « qui avait été emmené de Jérusalem parmi les captifs déportés avec Jéchonias, roi de Juda, par Nabuchodonosor, » se rapportent, non à Mardochée, mais à Kisch, bisaïeul de celui-ci; et cette interprétation du texte n'a rien de forcé. — 5. Les liens de parenté qui unissaient Esther à Mardochée étaient sans doute connus du roi et des gens de la cour (Esth., II, 8, 11, 22; IV, 4-5), et c'est bien eu égard à Esther que Mardochée put occuper au palais une situation qui le mit à même de communiquer avec elle et de découvrir la conspiration (II, 11-12; cf. LXX, II, 17, 19 sq.); mais que le roi ait ignoré d'abord (II, 10, 20; III, 4) leur nationalité n'a rien d'invraisemblable, ni par rapport à Esther, qui ne fut qu'une femme légitime de second rang, comme il y en avait beaucoup, même d'étrangères, dans toutes les cours royales (voir plus loin); ni par rapport à Mardochée, qui n'eut affaire d'abord qu'à Esther au palais. — 6. L'inaccessibilité d'Assuérus, qui ne se comprendrait pas, en effet, vis-à-vis d'une reine de premier rang, s'explique d'une reine de rang inférieur, comme était Esther. Hérodote, III, 68 sq., nous rapporte de Phédyme, femme légitime du faux Smerdis, que cette reine, après plusieurs mois de séjour dans le harem royal, n'avait pas encore vu le visage de son mari. Cf. aussi Hérodote, I, 99; III, 18, 140. Esther, enfin, pouvait bien douter de son empire sur le cœur d'Assuérus (Xerxès), vu que cinq années s'étaient écoulées déjà depuis son entrée à la cour, II, 15, au moment où Aman fomentait le massacre des Juifs, III, 7-12. — 7. Le caractère d'Assuérus, bien compris, d'une part et, de l'autre, l'état réel, ethnographique et politique, de l'ancien empire perse rendent raison des agissements cruels d'Aman et du monarque vis-à-vis de tout un peuple dispersé dans cet empire. — *a*) Quoi d'étonnant à ce qu'un prince faible, entêté, présomptueux, lâche, jouet de ses femmes et de ses favoris, cruel à ses proches, inhumain envers ses amis et dévoués serviteurs, tel enfin que l'histoire nous dépeint Xerxès (Hérodote, VIII, 35, 38-39, 101-104, 114, 118, 209-234, 238; IX, 111-113), ait accordé, dans un moment d'humeur, à un grand-vizir (ministre auquel de plus courageux que lui ne savaient résister, Hérodote, III, 120) et sous le sceau d'une promesse irréfragable, l'autorisation d'exterminer tous les Juifs établis dans l'empire? — *b*) Le ministre, du reste, sut dépeindre à son maître, sous des couleurs propres à exciter la jalousie et la cruauté de celui-ci, le peuple condamné. Aman représente les Juifs comme une horde disséminée dans tout le royaume, gens faisant bande à part, rebelles aux usages de la nation et aux ordres du roi, III, 8. Or, à cette époque, nous le savons par les auteurs anciens (cf. Hérodote, I, 125; Xénophon, *Cyropédie*, I, 2, 5), des bandes de nomades parcouraient l'empire, pillant et ravageant, tirant même un tribut sur le Grand Roi. Et nous savons aussi quels étaient l'intolérance et le fanatisme de Xerxès relativement aux religions étrangères à la sienne. Strabon, VII, 38; XIV; XVI, 1, 5; Arrien, III, 16; VII, 17; Diodore de Sicile, I, 58,4; II, 9; XVII, 112; Hérodote, I, 183, 187; III, 16, etc.; II, 110; VI, 101; VIII, 33, 53; Xénophon, *Cyrop.*, IV, 5, 17; VIII, 5, 26. — 8. L'inconstance de la faveur royale à l'égard des ministres devait inciter Aman à rendre impossible un retour du monarque perse sur sa décision. Les favoris, à la cour de Suse, payaient de leur vie de tels retours. Spiegel, *op. cit.*, t. II, p. 325. Voilà sans doute pourquoi Aman se hâte de faire promulguer l'édit onze mois avant son exécution. Et que pouvaient faire les Juifs, que se lamenter, prier et attendre? Ils ne pouvaient que succomber, quels que pussent être leurs moyens de résistance, n'ayant pas la faveur des gouverneurs royaux; ils ne pouvaient sortir du territoire de l'empire sans abandonner leurs biens nécessaires à leur existence et sans tomber aux mains de peuples plus barbares encore que les Perses. — 9. Les Juifs, « dispersés » dans l'empire, étaient loin de n'être qu'une poignée d'immigrants. Les rois assyriens et chaldéens les avaient transportés pour coloniser les parties de leur empire dépeuplées par les guerres, ou sans population productive. Ces colons possédaient des localités entières. Cf. Esd., II; Neh., VII. Ils eurent à se défendre contre leurs ennemis immédiats, contre les populations à eux hostiles qui les entouraient, et contre elles seulement, non contre tout l'empire. Le nombre de leurs victimes (75 000) n'a rien d'excessif, étant donnée l'immense étendue des contrées où ils étaient établis. Il n'est point dit au livre d'Esther que nul d'entre eux ne succomba dans la lutte; IX, 16, insinue plutôt le contraire en rapportant qu'ils furent attaqués et durent « défendre leur vie ».

2° *Eu égard aux difficultés historiques soulevées par le récit.* — 1. L'objection tirée du silence des auteurs anciens sur les événements rapportés au livre d'Esther n'a de force qu'autant que ces auteurs nous renseigneraient abondamment sur l'époque où ces événe-

ments arrivèrent. Or, l'histoire ancienne est partout silencieuse précisément à partir de l'an 479, 7e du règne de Xerxès, moment où s'ouvre notre récit d'Esther. Justin, Diodore, Thucydide ne s'intéressent qu'à la partie occidentale de l'empire perse, non à la Perse elle-même. Il ne nous est rien parvenu des ouvrages de Charon de Lampsaque, d'Antiochus de Syracuse, qui écrivirent sur cette époque. Nous n'avons de Ctésias que de maigres fragments. Hérodote non plus n'a que de minces récits sur les quatorze dernières années de Xerxès. Les annales de la cour de Perse, Est., II, 13; X, 2, que Ctésias avait utilisées, sont perdues; tout fut brûlé par Alexandre, Pline, *Hist. nat.*, I, 6, 21; Strabon, I, 15, et par Ardeschyr Ier Babegan. Spiegel, *op. cit.*, t. III, p. 193, 771. Le peu que l'histoire nous apprend sur la fin du règne de Xérxès confirme pourtant les données générales du livre d'Esther, en nous montrant le monarque éloigné des soucis de la politique, adonné seulement aux intrigues du harem. Voir plus loin. Le silence du livre d'Esdras ne prouve rien non plus contre l'historicité d'Esther, parce que l'énorme lacune de 57 ans qu'il comporte entre la 6e année du règne de Darius Ier, c. VI, et la 7e d'Artaxerxès, c. VII, embrasse tout le règne de Xerxès, sauf c. IV, 6, et que ni ce livre ni celui de Néhémie n'ont pour but de nous raconter ce qui se passait à la cour de Suse en dehors des faits qui pouvaient intéresser la Palestine, que même, loin de tout dire sur ce pays, ils omettent beaucoup d'événements historiques auxquels il fut ou dut être mêlé. Cf. Hérodote, II, 104; III, 5-7; VII, 63, 89; Josèphe, *Cont. Apion.*, I, 22; Strabon, VII, 58; Neh., IX, 37. Si le livre de l'Ecclésiastique ne dit rien d'Esther, c'est que le récit n'en était pas encore composé probablement. Voir plus loin. Du reste, l'Ecclésiastique ne dit rien non plus d'Esdras, de Daniel. III Mach., VI, 19, reste aussi muet sur Esther et Mardochée. La non-mention de la fête des Purim par I Mach., IV, 38, ne prouve pas plus que celle de cette même fête par Josèphe, *Ant. jud.*, XII, X, 5, à l'occasion de I Mach., IV, 38, bien qu'il en traite longuement ailleurs. Puis la fête des Purim pouvait n'avoir point pénétré encore en Palestine au moment où I Mach. fut composé.

2. Loin de se trouver en contradiction avec l'histoire, les données géographiques du livre d'Esther sont plutôt confirmées par elle. Les 127 *provinces* d'Esth., I, 1, ne sont en réalité que 127 *villes* avec leur banlieue immédiate, cf. (*medinah*) Esd., II, 1 ; Neh., I, 3; VII, 6; XI, 3, et ne doivent pas être identifiées avec des *satrapies*. Hérodote, du reste, III, 89, partage la satrapie en six ou sept provinces.

3. Les « lits d'or et d'argent » d'Esth., I, 6, à la cour de Suse, ne sont point une donnée grecque (Graetz), mais aussi persane qu'assyro-babylonienne. Cf. Hérodote, IX, 82; I, 18, 98; Polybe, X, 27. La remise de l'anneau royal à un favori, Esth., III, 10; VIII, 2, trouve confirmation dans Hérodote, III, 128; cf. Spiegel, *op. cit.*, t. III, p. 607; Assuérus tendant le sceptre à Esther, V, 2; VIII, 4, dans Josèphe, *Ant. jud.*, XI, VI, 9; cf. Niebuhr, *Reisebeschreibung*, t. I, pl. XXIV. La sainteté du nombre sept chez les Perses et le rôle qu'il jouait dans leurs arrangements familiaux ou entreprises sociales, Esth., I, 10, 14; II, 9, sont attestés par l'histoire. Hérodote, III, 84; cf. Esd., VII, 4.

4. Il est vrai que seule une femme de la race achéménide pouvait être élevée au rang de reine, Hérodote, III, 31, 83, 84, 88; Plutarque, *Artaxerxès*, 27, et qu'Amestris, fille d'Otanès, fut reine légitime durant toute l'époque présumée d'Esther. Hérodote, IX, 108-113. Mais il faut aussi observer d'abord que les rois de Perse avaient de nombreuses femmes de second rang, et qu'à cet égard l'ordonnance du harem correspondait fidèlement à ce que le livre d'Esther nous raconte de celui d'Assuérus. Diodore de Sicile, II, 220; Plutarque, *Artax.*, 27; Hérodote, III, 69. On a des exemples de femmes élevées par le Grand Roi au rang d'épouses légitimes, à la cour de Perse, en dépit de la reine principale. Hérodote, I, 135; III, 1, 31, 67, 88; VII, 2, 7, 64, 82, etc.; Plutarque, *ibid.*; Strabon, XI, 526; XV, 733. Le récit biblique des épousailles d'Esther concorde, ensuite, avec l'histoire de la manière suivante : Assuérus (Xerxès) monte sur le trône vers 485 et soumet l'Égypte. Esth., I, 1; Hérodote, VII, 2, 4. La troisième année de son règne, il tient un grand conseil préparatoire à la seconde guerre médique. Esth., I, 2-10; Hérodote, VII, 10, 61-99. Au cours du grand banquet donné par lui à la suite de ce conseil, il répudie Wasthi, *sa favorite du moment*, Esth., I, 9 sq., laquelle festoyait à côté comme concubine et, à ce titre seulement, pouvait être appelée en présence des hôtes, convives du roi. Hérodote, V, 18. Assuérus (Xerxès), vaincu par les Grecs, revient de Sardes à Suse au cours de l'été de l'an 479 (la 6e de son règne), où il ne s'occupe plus que d'intrigues de harem. Hérodote, IX, 108 sq. L'année suivante, la 7e de son règne, Esth., II, 15, il « pense à Wasthi » et à la décision qu'il avait prise à son sujet, et la remplace par Esther dans les conditions bien connues. Celle-ci est « reine », bien que de second rang, et reine légitime, portant la couronne, Esth., II, 17; cf. Xénophon, *Cyrop.*, VIII, 3, 13; Hérodote, VIII, 18; Josèphe, *Ant. jud.*, XX, III, 3, Amestris demeurant la reine de sang royal.

5. Non seulement les Juifs furent inquiétés sous la domination persane de la manière rapportée au livre d'Esther, mais encore et bien longtemps, sous Artaban, roi des Parthes, comme le rapporte Josèphe, *Ant. jud.*, XVII, 9. Cf. *Sanhédrin*, 98; *Joma*, 10.

3° *Eu égard à l'origine de la fête des Purim.* — 1. L'identification de la fête des Purim avec le Nauroz persan souffre difficulté : *a*) au point de vue de l'étymologie : *Purim* n'a pu sortir de *Nauroz*; *b*) au point de vue de la correspondance des deux solennités, soit quant à leur durée, soit quant à la distinction des villes fermées ou ouvertes, Esth., IX, 17 sq., dont il n'est point question chez les Perses; *c*) au point de vue du motif pour lequel les Juifs auraient emprunté à un peuple étranger une fête du printemps, quand ils en avaient une déjà, la Pâque; *d*) au point de vue de la coutume festale signalée dans Esth., IX, 19, 22 : elle n'était point, chez les Perses, propre au seul Nauroz, mais commune à toutes les fêtes, Spiegel, *op. cit.*, t. III, p. 577; et elle a pu chez eux trouver son origine dans l'imitation de la coutume juive.

2. L'emprunt fait aux Grecs d'une fête dionysiaque, telle que celle des pithoigies et choès par les Juifs même hellénisants des temps postmachabéens, ne se conçoit pas, car c'est l'époque précisément où l'on retranchait de la vie juive tout ce qui pouvait rappeler les mœurs et la religion grecques. De plus, il est absolument fantaisiste de rapprocher *pûr, pûrim*, « sort », de *pûrâh*, « pressoir »; et ce rapprochement dût-il s'imposer, ce n'est pas à la quatrième dionysiaque qu'il faudrait comparer les Purim, mais à celle du mois de janvier (gamelion), la troisième, celle des lénées (ληνός); mais alors les dates festales ne concordent plus.

3. Le Phourdigan perse n'est attesté qu'au VIe siècle de notre ère par le Byzantin Ménandre le Protector, dans le seul fragment qui nous reste de son *Histoire*; et encore n'est-il pas prouvé que la fête célébrée en 565-566 à *Nisibe*, à laquelle prit part Chosroès, roi des Perses, selon Ménandre, soit une fête *persane*. Cette fête, du reste, se célébrait en hiver, tandis que les Juifs fêtaient les Purim au printemps. Puis le Phourdigan, fête des morts, comportait moins de

réjouissances profanes, Spiegel, *op. cit.*, t. III, p. 577, que n'en supposent les Purim. Enfin, l'hypothèse ne peut qu'être bien fragile qui ne s'appuie en dernière analyse que sur la variante φουρδαια de la recension de Lucien, Esth., IX, 26, alors que le même recenseur donne partout ailleurs la forme φρουραι.

4. « La fête des Purim ne peut avoir rien de commun avec le Zagmug babylonien (la fête du nouvel an), qui se trouve souvent mentionné dans la littérature cunéiforme dès les temps les plus anciens jusqu'aux néo-babyloniens, parce que : *a*) une fête du nouvel an (ass., bab. en *nisan*) ne peut être transférée au dernier mois de l'année (héb. en *adar*, Esth., IX, 17 sq.); parce que : *b*) une fête du nouvel an ne peut perdre son caractère comme tel dans le cours du temps; parce que : *c*) le Zagmug qui a consisté essentiellement en sacrifices et en offrandes religieuses, *Keilinschriftliche Bibliothek*, t. II, p. 73; t. III, 2, p. 27, ne peut avoir été converti, sans plus, en fête carnavalesque; parce que : *d*) le Zagmug avait lieu dans les dix premiers jours du mois, et non au 14 et au 15, comme les Purim, et parce que : *e*) l'assemblée du Zagmug se tenait, d'après les inscriptions, sous la présidence, non de Marduk, mais de Nébo. Si, plus tardivement, Marduk dut présider à son tour, il n'est pas, lui qui fixait les *sorts* d'autrui, à identifier avec Mardochée dont le sort fut fixé par Aman. Le Zagmug, enfin, n'a rien à faire avec Ištar, tandis que, dans le cas du livre d'Esther, Esther joue le premier rôle. Cette dernière considération a même induit les auteurs (Jensen, Zimmern) à laisser tomber l'hypothèse Zagmug. C'est pourquoi ils ont cherché à identifier les Purim avec la fête bien connue d'Ištar = Sirius. *Die Keilinschriften und das A. Test.*, p. 517. Seulement, il est notoire que cette fête d'Ištar = Sirius avait toujours lieu au mois d'ab (juillet)... Hormis le rapport étymologique réel entre les noms Mardochée et Marduk, Esther et Ištar, l'hypothèse assyriologique n'a rien de vraisemblable. Ce rapport philologique ne prouve toutefois pas le moins du monde la parenté des types, surtout que de tels noms étaient très communs à l'époque néo-babylonienne et persane » (S. Jampel). Pour la suite de l'hypothèse, il n'est point du tout acquis et certain que *Human* (*Uman*), bien que ce nom entre comme composant dans celui de dieux et de rois élamites, soit lui-même le nom d'un dieu, du grand dieu élamite, Billerbeck, *Susa*, Leipzig, 1893, p. 174; que *Wašti* (*Mašti*) soit une bonne lecture du nom élamite de la déesse susienne que l'on veut trouver derrière celui de la répudiée d'Assuérus : beaucoup d'assyriologues lisent *Barti* (Sayce, Weissbach, Hommel); que, dans la mythologie babylonienne, le cousinage de Marduk et d'Ištar soit bien établi, puisqu'à l'époque néo-babylonienne les deux sont époux. Reisner, *Sumerisch-babylon. Hymmen*, Berlin, 1896, n. 8, revers, l. 8. L'épopée de Gilgaméš est loin de concorder dans l'essentiel même avec le récit d'Esther : là, le héros chaldéen lutte contre Ištar dont le roi d'Élam garde et protège le temple, tablette IV, col. V, 1-6; tab. V, col. I *a*, 1 sq.; tab. VI; tandis qu'ici c'est Mardochée (Gilgaméš) qui, avec l'aide d'Esther (Ištar), triomphe d'Aman. On ne voit pas que Babylone ou Ninive soit intéressée à la ruine de ce dernier parce qu'élamite; car Aman, dans Esth., III, 1; IX, 24, est expressément rattaché à la race d'Amalec. Et que devient le mythe naturiste dans toute cette confusion?

5. « La fête des Sacées ne ressemble en rien à celle des Purim, hormis la ripaille, laquelle était commune à toutes les fêtes persanes. Le rapprochement du couronnement d'un esclave du couronnement de Mardochée pèche en ceci, qu'à la fête des Sacées, l'esclave, dérisoirement couronné, du reste, était mis à mort. Enfin, les Sacées étaient solennisées le 16 juillet; c'est pourquoi les Purim du 15 adar n'ont rien de commun avec elles » (S. Jampel).

6. « Il est purement arbitraire de placer au 14 adar une fête du jour de Nicanor; car le I^er^ et le II^e^ livres des Machabées, comme aussi Josèphe, nous rapportent sans équivoque que, dans la ville de Jérusalem, ladite fête a été placée au 13 adar exclusivement... Supposer pourtant que les 14 et 15 adar auraient été auparavant consacrés à des fêtes en considération de la *légende* d'Esther est impossible, et cela au regard de l'histoire religieuse..., car il est tout à fait inimaginable qu'Israël se soit trouvé disposé en tous pays à fêter ces deux jours sur le fond d'un roman absolument ignoré jusqu'alors... La comparaison du récit d'Esther avec les poèmes babyloniens de la création et de la descente d'Ištar aux enfers ne repose en dernière analyse que sur la similitude des noms Marduk-Mardochée, Ištar-Esther... Le reste n'est que boiteux » (S. Jampel).

7. Beaucoup de manuscrits du roman des Mille et une nuits ne possèdent pas l'introduction qui paraît tant ressembler à Esth., I, II. L'ensemble des contes dans sa forme actuelle ne remonte pas au delà du XV^e^ siècle de notre ère et les premières traces au delà du X^e^. Aussi presque tous les spécialistes voient-ils dans l'épisode de Shéhérazade un emprunt au livre d'Esther, cf. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, t. II, p. 61, d'autant qu'une source persane du récit d'Esther n'a jamais pu être produite au jour.

8. A la bien étudier, l'hypothèse de P. Haupt n'est qu'une combinaison de celles qui ont été exposées et critiquées en 6^e^ et en 4^e^ lieu. Elle fléchit sous le poids des mêmes incertitudes, des mêmes à-peu-près et des mêmes fantaisies qui ont fait s'écrouler celles-là.

P.-E. Faivre, *Le livre d'Esther et la fête des Pourim*, Montauban, 1893; Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1902, t. IV, p. 597 sq.; Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1897, t. I, p. 425 sq.; Sigmund Jampel, *Das Buch Esther auf seine Geschichtlichkeit kritisch untersucht*, Francfort-sur-le-Main, 1907, p. 95 sq.; Gigot, *Special introduction to the study of the Old Testament*, New-York, Cincinnati, Chicago, 1903, t. I, p. 360 sq.; Emmanuel Cosquin, *Le prologue-cadre des Mille et une nuits. Les légendes perses et le livre d'Esther*, dans la *Revue biblique*, Paris, 1909, p. 7 sq., 161 sq.; P. Haupt, *Purim*, Leipzig et Baltimore, 1906, a fait la critique de la plupart des hypothèses antérieures à la sienne.

L'auteur du livre d'Esther s'étant montré, comme on l'a vu, bien au fait des mœurs et des institutions persanes, beaucoup de critiques contemporains en ont conclu que « le récit ne peut être soupçonné raisonnablement n'avoir pas un fondement substantiellement historique. » Voir F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6^e^ édit., Paris, 1896, t. IV, p. 621-670; Dieulafoy, *Le livre d'Esther et le palais d'Assuérus*, Paris, 1888; *L'acropole de Suse*, Paris, 1892, p. 360-389. « Il renfermerait pourtant des données qui ne sont pas strictement historiques. Les éléments du récit auraient été fournis par la tradition à l'auteur, lequel, s'aidant de la connaissance qu'il avait de la vie et des coutumes persanes, car il ne peut avoir vécu longtemps après la fin de l'empire perse, combina le tout en un tableau où tout se tient. Pour quelques traits, les détails se trouvaient déjà embellis par la tradition avant qu'ils fussent venus à la connaissance de l'auteur; pour d'autres, ils durent leur forme actuelle au penchant de l'auteur à l'effet dramatique... Ainsi faut-il accorder qu'un art manifeste a présidé à la composition du livre. Mardochée et Aman se trouvent mis en un contraste prononcé : les deux édits et les circonstances de leur promul-

gation, III, 12-15; VIII, 10-17, sont pareillement opposés; la progression est habilement ménagée du danger couru par les Juifs jusqu'à ce que, par un coup de théâtre, ceux-ci se voient soudain sauvés; le double banquet, V, 4, 8; VII, 1, accuse l'intention de mettre en relief, pour l'intervalle de temps qui sépare l'un de l'autre, l'exaltation joyeuse d'Aman, V, 9-14, puis son dépit, VI, 11-13, prélude et, en quelque sorte, présage de l'humiliation plus grande qui va l'atteindre, VII. » Driver, *Introduction*, p. 432, 483. Cf. Œttli, dans *Die geschichtlichen Hagiographen* (Strack-Zöckler, *Kurzgefasstes Kommentar*), Leipzig, 1889, p. 233. — Quoi qu'il en soit, le théologien, qui revendique pour le livre d'Esther l'historicité absolue, doit tenir pour suffisant à sauvegarder la véracité du témoignage biblique: 1° que ce livre ne renferme rien d'invraisemblable, encore que les faits y soient présentés avec tout l'art du parfait romancier, et 2° que les efforts des critiques aient échoué qui prétendaient le mettre en contradiction avec l'histoire ou trouver dans la fable et les institutions persanes, grecques ou babyloniennes les éléments peu ou prou frelatés de sa contexture narrative, encore qu'il y ait souvent rencontre spécieuse entre nombre de ses données principales et quelques lambeaux légendaires ou mythologiques exhumés de l'Orient toujours bien obscur.

IV. Caractère religieux et moral. — *I. Caractère religieux.* — Il n'est guère possible de douter que, si le livre d'Esther, livre inspiré, ne peut être qualifié d'écrit tout à fait profane, la note religieuse ne paraisse cependant y avoir été intentionnellement étouffée. Pas une seule fois, dans le livre hébreu, il n'est fait mention de la divinité; la fatalité semble y tenir la place de la providence; le sentiment du repentir et de la pénitence, qui éclate si vivement, dans d'autres livres bibliques, au moment de l'épreuve et du danger publics. cf. Lev., XXVI, 40; Jud., *passim;* I Sam., VII, 6; Dan., IX, 3 sq.; Esd., IX, 3 sq.; Neh., I, 4 sq., se tait absolument ici lors de la suprême désolation où se trouve plongé le peuple entier des Juifs. Esth., IV, 1-14. Ceux-ci, sans doute, ne sont point censés *jeûner* pour fléchir le seul et aveugle destin, *ibid.*, 15; mais il n'en est pas moins vrai qu'un voile plus ou moins transparent est jeté sur l'intervention divine dans toute cette affaire : « Si tu te tais maintenant, fait répondre Mardochée à Esther hésitante, le secours surgira *d'autre part...*, et qui sait si ce n'est pas *pour* un temps comme celui-ci que tu es parvenue à la royauté? » *Ibid.*, 14. Enfin, pas un mot de remerciement, pas une action de grâces n'est prévue, à l'égard de Dieu pour les fêtes des Purim, dont l'ordonnance, par contre, insiste si souvent sur les réjouissances, les libéralités, les festins. Esth., IX, 17-19, 22, 27.

Beaucoup ont essayé d'expliquer, sans y réussir peut-être, cette anomalie. Voir S. Jampel, *Das Buch Esther*, Francfort-sur-le-Main, 1907, p. 27 sq. La clé paraît en être dans ce fait, que l'auteur du livre blâme, au fond, la manière d'agir de Mardochée à l'égard d'Aman, III, 3 sq. Mardochée a conscience de l'effroyable péril auquel son refus de fléchir le genou devant Aman expose ceux de sa nation, IV, 7-9, et il s'obstine néanmoins, V, 9-13, à frustrer le ministre, représentant du roi, d'une marque de considération que nul à la cour ne refusait, que lui-même ne refusait point au roi, s'il vécut à la cour, VIII, 1 sq. Cf. Hérodote, VII, 13; Spiegel, *op. cit.*, t. III, p. 610.

On sentit bien, parmi les Juifs, que Mardochée avait eu des torts, et très graves, puisque les additions des LXX lui font dire dans sa prière, Swete, C, 6; Vulg., XIII, 13, prière non en grande harmonie avec V, 9 sq. : « Si j'avais pensé que ce fût utile à Israël, je lui aurais baisé les pieds (à Aman), » et que les midraschim cherchent, sans y réussir, à excuser de faute le Juif orgueilleux, raide et inflexible. « L'auteur du livre d'Esther paraît lui-même déjà fort en peine de trouver une raison valable à la manière d'agir de Mardochée. Que l'on serre de près Esth., III, 3-4, il y manque le motif essentiel du refus d'honorer Aman, bien que ce motif fût comme le *punctum saliens*, la source de tout le développement ultérieur. L'auteur a cherché, *et non sans réflexion*, à obvier à cette *erreur*, que Mardochée se serait vu contraint d'agir comme il l'a fait pour un motif *religieux* (ainsi les midraschim). Il ne dit pas : Mardochée ne fléchit pas le genou, *parce qu'en qualité de Juif il ne le pouvait;* mais l'attitude du personnage demeure non motivée. C'est tout à fait indirectement que l'auteur remarque : il (Mardochée) avait dit aux courtisans (étonnés) qu'il était Juif. S'il avait tenu cette excuse pour justifiable, l'auteur aurait-il manqué de mettre plus en relief un motif sur lequel reposait toute l'affaire? » S. Jampel, *op. cit.*, p. 35. L'auteur du livre d'Esther a voulu que Mardochée seul portât devant l'histoire toute la responsabilité de son obstination dédaigneuse; mêler Jahvé directement à cette querelle de cour et le faire intervenir au premier plan, dans la complication qui en fut la suite et le dénouement, lui eût paru compromettre la dignité et la sainteté du Dieu d'Israël.

II. Caractère moral. — Pour la critique protestante (cf. aussi Renan, *Histoire du peuple d'Israël*, Paris, 1893, t. IV, p. 161), le livre d'Esther ne respire que la haine de l'étranger, la froide cruauté, la vengeance. Les Juifs s'attaquent aux femmes, aux enfants, VIII, 11; Esther réclame un second massacre, IX, 13, insulte à ses ennemis morts, *ibid.*; et tout cela comble l'auteur de satisfaction, IX, 5, 17, 18 : on danse et l'on s'enivre sur des cadavres! — Il y a des circonstances atténuantes. Les Juifs d'abord n'ont fait que se défendre contre ceux qui prenaient les armes pour les attaquer, VIII, 11, qui cherchaient leur perte, IX, 2, qui leur étaient hostiles, 5, 16. Ils n'ont pas mis la main au pillage, IX, 11, 15, 16. Les mots de l'édit de Mardochée, VIII, 11 : « de faire périr, avec leurs enfants et leurs femmes, ceux de chaque peuple... » ne sont vraisemblablement qu'une formule de la chancellerie persane, cf. III, 13, dont ni Mardochée ni Esther ne furent sans doute responsables. La première leçon donnée aux antisémites de Suse pouvait n'avoir point calmé tout à fait l'ardeur belliqueuse et sanguinaire qui les faisait se jeter sur les Juifs. Enfin le récit biblique ne saurait endosser la responsabilité des agissements d'Esther et de Mardochée; il raconte purement et simplement les faits tels qu'ils se sont passés sans blâme ni louange. Observer du reste que la fête ne commémore pas le jour du massacre, mais « le jour de paix » et de tranquillité qui le suivit, IX, 16-22. S. Jampel, *op. cit.*, p. 128 sq.

V. Auteur et date. — 1° Le Talmud, *Baba bathra*, 15 *a*, attribue la composition du livre d'Esther à la Grande Synagogue. Mais l'existence même de ce corps de rabbins juifs censés régler sous la Loi les questions afférentes aux saintes Écritures est révoquée en doute par un grand nombre de critiques. — 2° Saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XVIII, c. XXXVI, *P. L.*, t. XLI, col. 596, et saint Isidore de Séville, *Etym.*, VI, 29, *P. L.*, t. LXXXII, col. 233, l'attribuaient à Esdras. Isidore l'attribua aussi à la Grande Synagogue. *De eccles. offic.*, I, 12, *P. L.*, t. LXXXIII, col. 747. — 3° Eusèbe de Césarée le croit beaucoup plus récent. *Chron. ad Olymp.*, LXXIX, 1, *P. G.*, t. XIX, col. 475. — 4° Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 21, *P. G.*, t. VIII, col. 852, et, dans leurs commentaires, Nicolas de Lyre, Denys le Chartreux, Génébrard, Serarius, Sanctius le font écrire par Mardochée sur la foi d'Esth., IX, 20, bien que ce passage ne se rapporte qu'aux lettres officielles

prescrivant l'observance de la fête des Purim. — 5° D'autres, Kaulen, *Einleitung*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, p. 273 sq.; Vigouroux, *Manuel biblique*, t. II, p. 202; *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1978-1979; Cornely, *Introductio specialis*, t. I, p. 432 sq., accordent à Mardochée la plus grande partie du livre, sa finale seulement, IX, 23-X, 3, à Esdras ou à la Grande Synagogue : *a*) l'exactitude du détail trahit le spectateur même des faits racontés, cf. I, 5 sq.; VI, 3 sq.; VII, 1 sq.; VIII, 15 sq.; *b*) le morceau, IX, 23 sq., suppose qu'un certain temps s'est écoulé déjà depuis l'institution des Purim, et a tous les caractères d'un appendice. — 6° Scholz, *Einleitung*, Cologne, 1844-1848, t. II, p. 527; Herbst-Welte, *Einleitung*, Carlsruhe, 1840-1844, t. II, p. 259 sq.; Reusch, *Lehrbuch der Einleitung*, Fribourg, 1870, p. 128 sq.; Zschokke, *Historia sacra antiqui Testamenti*, Vienne, 1895, p. 323; Gillet, *Tobie, Judith, Esther*, Paris, 1879, p. 160 sq.; Schenz, *Einleitung*, Ratisbonne, 1887, p. 355, font composer Esther par un écrivain-éditeur presque contemporain de Mardochée, utilisant des mémoires laissés par celui-ci. Cf. H. Lesêtre, *Introduction*, Paris, t. II, p. 329. — « Dans le livre tel que nous l'avons, presque chaque phrase proteste contre l'attribution à Mardochée et à Esther. *a*) Un contemporain d'Assuérus (Xerxès) ne l'eût pas aussi archaïquement dépeint que dans I, 1 sq. *b*) Il nous aurait parlé certainement de l'objet du conseil d'empire décrit I, 2-10. *c*) Il nous aurait dit quelque chose des rapports de Wasthi et d'Esther avec Amestris que connaît Hérodote, comme aussi Ctésias. *d*) Il ne nous eût pas laissé dans l'ignorance pour les quatre années vides d'événements que marquent I, 1; II, 1, 16. *e*) IX, 19, dépeint, en tout cas, un usage ancien. » S. Jampel, *op. cit.*, p. 134. D'autre part, la parfaite connaissance que l'auteur possède de la manière de vivre et des institutions persanes comme aussi du caractère de Xerxès, s'explique tout aussi bien dans l'hypothèse de documents contemporains, non écrits par Mardochée, mais fidèlement reproduits par un écrivain postérieur à la chute de l'empire perse. — 7° « En réalité, nombre de faits paraissent exiger que nous admettions pour la composition du livre d'Esther une date plus basse que la conquête de l'empire perse par Alexandre le Grand (332 avant Jésus-Christ). C'est le cas : *a*) des assertions impliquées dans I, 1 sq., d'où il ressort que Suse avait cessé d'être la capitale du royaume perse, chose qui n'arriva qu'après la conquête d'Alexandre; l'étendue de l'empire d'Assuérus s'y trouve aussi décrite d'une manière vague, comme si elle était inconnue à l'époque de l'auteur; *b*) des explications des usages persans données dans I, 13, 19; IV, 11; VIII, 8, qui paraissent supposer que de tels usages n'étaient plus, et depuis longtemps, familiers aux lecteurs; *c*) de l'esprit d'isolement à l'égard des gentils, cf. Est., III, 8, etc., du sentiment de l'injure reçue, de l'esprit de vengeance, contre lequel protestera un jour Notre-Seigneur, Matth., V, 43; Luc., IX, 54, 55, qui vont mieux à une époque beaucoup plus récente que le règne de Xerxès et révèlent « l'esprit particulièrement juif, tel qu'il se forma graduellement dans les temps post-exiliens sous la pression de la domination étrangère, » Kautzsch, *Die heilige Schrift des A. Test. ubersetzt...*, *Beilagen*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1896, p. 201; *d*) de la langue, « qui convient à l'âge grec ou même au III^e^ siècle avant Jésus-Christ, car, bien que supérieure à celle des Chroniques, et plus conforme à celle des livres plus anciens, elle contient beaucoup de mots et d'idiotismes récents et montre une syntaxe grandement altérée. Driver, *Introduction*, 1897, p. 484. » Gigot, *Special introduction*, t. I, p. 359 sq. Cf. Driver, *op. cit.*, p. 484 sq.; Wildeboer, *Die fünf Megillot*, p. 172.

Pour une date prémachabéenne : Kuenen, *Historisch-kritische Einleitung*, Leipzig, 1890, t. I, 2, p. 229; de Wette-Schrader, *op. cit.*, p. 339; Bleek-Wellhausen, *op. cit.*, p. 302; Reuss, *Geschichte*, p. 582 sq.; Cornill, *Einleitung*, Tubingue, 1905, p. 161; Siegfried, *Esra-Neh.-Esther*, Gœttingue, 1901, p. 142; Wildeboer, *Litteratur des A. T.*, Gœttingue, 1887, p. 447 sq.; Baudissin, *Einleitung*, Leipzig, 1901, p. 308 sq. — Pour l'époque machabéenne : Graetz, *loc. cit.*; Bloch, *Hellenistische Bestandteile im Biblischen Schrifttum*, 1877. — Pour l'époque post-machabéenne : Erbt, *op. cit.*, p. 83; Nœldeke, dans *Encyclopædia biblica*, t. II, col. 1405; Wilbrich, *Judaica*, Gœttingue, 1900, p. 5 sq.; Winckler, P. Haupt, *op. cit.*

VI. ENSEIGNEMENTS DOCTRINAUX. — La providence spéciale de Dieu envers le peuple d'Israël est enseignée à mots couverts dans Esth., IV, 14; expressément dans les additions, Swete, C, 16 (Vulg., XIV, 5); E, 16 (Vulg., XVI, 16); allégoriquement, *ibid.*, F (Vulg., X, 4 sq.). Dieu est créateur, C, 3 (Vulg., XIII, 10), tout-puissant, C, 2 (Vulg., XIII, 9), omniscient, C, 5, 25-26 (Vulg., XIII, 12; XIV, 14), juste, C, 18 (Vulg., XIV, 7), le roi des dieux, C, 23, 30 (Vulg., XIV, 12, 19).

VII. COMMENTATEURS. — *I. CATHOLIQUES.* — Le livre d'Esther n'a pas été commenté par les Pères. Rhaban Maur, *Expositio in librum Esther*, *P. L.*, t. CIX, col. 635-670; Walafrid Strabon, *Glossa in Tob., Judith, Esther*, *P. L.*, t. CXIII, col. 725 sq.; Hugues de Saint-Victor, *Allegoriarum in V. T.*, l. IX, *In libros Esther...*, *P. L.*, t. CLXXV, col. 733 sq.; Nicolas Serarius, *In sacros... libros Tob., Judith, Esther... commentarius*, Mayence, 1599; Gaspard Sanchez (Sanctius), *In libros Ruth, Esd., Neh., Tob., Judith, Esther... commentarii*, Lyon, 1628; Feuardent, *In librum Esther commentarii*, Paris, 1585; Tollenaer, *In Estherem comment.*, Cologne, 1647; Léandre Montan, *Comment. liter. et moral. in Esth.*, Madrid, 1647; D. de Celada, *In Estherem*, in-fol., Lyon, 1648, 1658; Venise, 1650; Olivier Bonart, *Comm. liter. et moral. in Esth.*, Cologne, 1647; Gillet, *Tobie, Judith, Esther*, Paris, 1879; A. Scholz, *Commentar über das Buch Esther mit seinen Zusätzen*, Wurzbourg, 1892; F. de Moor, *Le livre d'Esther*, Arras, 1896; B. Neteler, *Die Bücher Esdras, Nehemias und Esther*, Munster, 1877; Seisenberger, *Esdras, Neh., Esther*, Vienne, 1902.

II. JUIFS. — Midraschim : *Megilla*, 10 *b* sq., dans *Pirke Rabbi Eliezer*, c. XLIX sq.; dans *Josippon*, édit. Breithaupt, Gotha, 1707, t. II, p. 72 sq.; *Midrasch Esther rabba*, dans *Midrasch Lekach Tob*; *Midrasch Abba Gorion*, édit. Jellinek, *Bet ha Midrasch*, t. I, 1-18, et Buber, Wilna, 1880; *Midrasch Megillot Esther*, Constantinople, 1519; Horwitz, Berlin, 1881; L.-H. d'Aquin, *Raschii scholia in librum Esther*, in-4°, Paris, 1622. — Commentaires : Aben Ezra, édit. J. Zedner, 1850; R. Menachem ben Chalbo, R. Tobia ben Eliezer, R. Joseph Kara, R. Samuel ben Meir, un anonyme, édit. Ad. Jellinek, Leipzig, 1855; Löw Jehuda ben Bezalel, *Or chadasch, ein Comm. zum B. Esther*, Varsovie, 1870; J. Oppert, *Commentaire historique et philologique du livre d'Esther, d'après la lecture des inscriptions perses*, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, janvier 1864, puis à part, in-8°, Paris, 1864.

III. AUTRES, NON CATHOLIQUES. — Brenz, 1544; Pellikan; Louis Lavater, 1586; Gualther, 1587; E. Ph. L. Calmberg, *Liber Esteræ illustratus*, Hambourg, 1837; Bertheau, *Die Bücher Esra, Neh. und Ester*, Leipzig, 1862; 2^e^ édit., par Ryssel, 1887; Keil, *Bibl. Commentar über die Chronik, Esra, Neh. und Ester*, Leipzig, 1870, p. 603-659; Fr. W. Schultz, *Esra, Neh., Ester*, Bielefeld et Leipzig, 1876; P. Cassel, *Das Buch Ester übersetzt und erläutert*, Berlin, 1878; trad. anglaise, Édimbourg, 1888; A. Raleigh, *The book of Esther*, Londres, 1880; J. W. Haley, *The*

book of Esther, Andover, 1885; Œttli, *Die geschichtlichen Hagiographen*, Munich, 1889, p. 227-254; W. F. Adeney, *Ezra, Neh., Esther*, Londres, 1893; G. Rawlinson, *Ezra, Neh., Esther*, Londres, 1880; 2e édit., 1897; Wildeboer, *Die fünf Megillot*, Tubingue, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1898, p. 169 sq.; Siegfried, *Esra, Neh., Ester*, Gœttingue, 1901; G. Jahn, *Das Buch Ester nach der LXX hergestellt, übersetzt, und kritisch erläutert*, Leyde, 1901; T. W. Dawies, *Ezra, Neh., Esther*, 1906; A. W. Streane, *The book of Esther*, Cambridge, 1907.

J. A. Nikes, *De Estheræ libro*, Rome, 1856, t. I; A. H. Sayce, *Introduction to the books of Ezra, Nehemiah and Esther*, Londres, 1885; F. Vigouroux, *Manuel biblique*, 12e édit., Paris, 1906, t. II, p. 201-216; dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. II, col. 1973-1981; R. Cornely, *Introductio specialis*, Paris, 1897, t. I, 1, p. 417-439; S. R. Driver, *Introduction to the literature of the Old Testament*, Édimbourg, 1897, p. 478-487; trad. allemande de Rothstein, *Einleitung in die Litteratur des Alten Testaments*, Berlin, 1896, p. 514-524; G. Wildeboer, *Die Litteratur des A. T.*, 2e édit., Gœttingue, 1905, p. 444-452; C. H. Cornill, *Einleitung in das A. T.*, Tubingue, 1905, p. 138-141; H. L. Strack, *Einleitung in das A. T.*, Munich, 1906, p. 156-158; F. Gigot, *Special introduction*, New-York, Cincinnati, Chicago, 1906, t. I, p. 355-363; L. Gautier, *Introduction à l'A. T.*, Lausanne, 1906, t. II, p. 235-259; *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1886, t. IV, col. 920-930; *Encyclopædia biblica*, Londres, 1901, t. II, col. 1400-1407; *Dictionary of the Bible*, Édimbourg, 1898, t. I, p. 773-776; *The catholic encyclopedia*, New-York, 1909, t. V, p. 549-551.

L. Bigot.

ESTIUS. — I. Vie. II. Enseignement et écrits. III. Appréciation.

I. Vie. — Guillaume Estius, exégète, théologien et hagiographe, naquit en 1542 à Gorcum, sur la Meuse, dans la Hollande méridionale. Il était de famille noble, mais il se glorifiait beaucoup plus de son étroite parenté avec un des martyrs de Gorcum. Sa mère, en effet, Marie Piecke, était la sœur de Nicolas Piecke, gardien du couvent des frères mineurs, l'un des dix-neuf athlètes qui, en 1572, donnèrent leur vie pour défendre la primauté du pape et la réalité de la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie.

Le jeune Estius commença ses études latines et grecques à Utrecht, dans le couvent des hiéronymites, puis il suivit les cours de philosophie à Louvain, à la pédagogie du *Faucon*. En 1561, il devint maître ès arts et entra en théologie. Parmi ses professeurs, Josse Ravesteyn, Jean Hessels et Michel de Bay, plus connu sous le nom de Baius, le premier seul était pleinement orthodoxe. Estius était, de plus, pensionnaire ou boursier au collège du Pape, fondé par Adrien VI, qui avait Baius à sa tête. On conçoit, dès lors, que le jeune théologien ait eu quelque peine à se garder des idées de ses maîtres. Avant d'être docteur, Estius enseigna la philosophie pendant dix ans au collège du *Faucon*. En 1574, il entra au conseil de l'université; puis il professa la théologie au Collège royal que Philippe II venait de fonder à Louvain. Enfin, le 22 novembre 1580, il devint docteur en théologie : ses études avaient duré vingt ans.

Deux ans après, le nouveau docteur fut nommé par le roi d'Espagne professeur à la faculté de théologie de Douai et, en même temps, directeur du séminaire du Roi. Il occupa d'abord la chaire de controverse, puis il fut chargé de commenter le Maître des Sentences. Pierre Lombard était encore à cette époque l'auteur favori des maîtres et des étudiants; il fut, en 1594, remplacé comme auteur classique par saint Thomas. Estius parcourut deux fois le cycle de ses commentaires; puis il expliqua jusqu'à sa mort les Épîtres des apôtres. Deux fois aussi, il fut choisi comme recteur de l'université (1592 et 1602). A Douai, les attributions du recteur étaient à peu près universelles et celui qui était investi de cette dignité jouissait d'une autorité presque sans limites : il était le chef de toute l'administration universitaire. En 1595, Estius devint prévôt du chapitre de Saint-Pierre et, en cette qualité, chancelier de l'université. Sa fonction était de garantir officiellement la pureté de l'enseignement catholique et de conférer aux étudiants, au nom de l'Église, les grades dont les différentes facultés les avaient jugés dignes. Estius resta chancelier jusqu'à sa mort. En 1613, il fut présenté par l'évêque d'Arras pour le siège épiscopal d'Ypres, à la mort de Jean de Vischer. Il ne fut pas choisi, peut-être à cause de son grand âge. En cette même année, l'éminent professeur tomba gravement malade et mourut le 20 septembre, à l'âge de soixante et onze ans.

Ses vertus étaient aussi remarquables que sa science était profonde, et tous ses contemporains en font foi. Sa piété, sa charité et son zèle étaient tels que ses collègues, ses élèves et ses amis le considéraient comme un saint. Son tombeau, dans l'église Saint-Pierre, fut longtemps en vénération. En un mot, il réalisa, parfaitement la devise de sa famille : *Soli Deo gloria*, et mérita les éloges de son collègue André Hoïus, qui rédigea en ces termes son épitaphe :

Ter denis spartam geminam, haud inglorius, annis,
Doctor uti et præses regius, excolui.
Doctrinæ ingenique mei monumenta relinquo,
Unde mihi, invita morte, perennet honos.

Aujourd'hui, rien à Douai ne rappelle la mémoire autrefois si respectée du grand exégète. Son calice est conservé comme une relique au séminaire académique de l'université catholique de Lille.

II. Enseignement et écrits. — 1° *L'université*. — L'université de Douai était fondée depuis vingt ans (1562), lorsque Estius y fut envoyé comme professeur; son arrivée donna aux études sacrées un renouveau d'activité et de succès. L'*Alma Mater* douaisienne avait été, avant tout, dès le commencement, une grande école de théologie. Sans doute, elle possédait quatre autres facultés, celles de droit civil, de droit canonique, de médecine et des arts, et elle eut, dès l'abord, six cents élèves, mais la science sacrée attira toujours chez elle le plus grand nombre des étudiants. Déjà l'un de ses fondateurs, l'évêque d'Arras, François Richardot, et le zélé professeur Mathieu Galenus avaient donné un grand éclat aux études scripturaires et théologiques; mais Estius et une pléiade de collaborateurs dévoués l'augmentèrent considérablement : l'université parvint alors à son apogée. Tous ces maîtres sont dignes d'être comptés parmi cette brillante phalange de docteurs et d'exégètes qui illustra l'Église après le concile de Trente.

Guillaume Estius rencontra dans les chaires de la faculté trois de ceux qui avaient fait partie de la fameuse promotion doctorale de 1571, et que Valère André, ancien élève de Douai, appelle le *quadrige douaisien* : *Cujus quadrigæ summam eruditionem scripta typis edita testantur*. Si le grand Allen, l'un de ces docteurs, persécuté pour la justice, avait été forcé de quitter Douai en 1578 pour transférer son collège anglais à Reims, les trois autres, Thomas Stapleton, Jean du Buisson (*Rubus*) et Mathias Bossemius, illustrèrent longtemps encore le collège théologique. Ajoutons à ce groupe déjà si brillant Barthélemy Peeters (*Petri*) qu'Estius amenait avec lui de Louvain, et plus tard Josse Rythovius, Josse Hleylens et Georges Colveneere, qui, après avoir été ses élèves, devinrent ses collègues. Avec François Sylvius, qui les suivit de près, tous ces maîtres restent dans l'histoire les plus illustres représentants de l'école théologique de Douai.

C'est en ce temps-là que naquirent, au sein de l'université, deux grandes œuvres qui ont rendu d'immenses services et qui ont survécu à leurs auteurs comme à l'université elle-même. 1. Allen et les docteurs anglais réfugiés à Reims avec lui entreprirent, pour répondre aux attaques des protestants, la publication de la *Bible dite de Douai*, œuvre de controverse, d'érudition et d'édification qui eut dès l'abord un immense succès et qui est lue encore aujourd'hui par tous les catholiques de langue anglaise. Il y a peu d'années (1885), le troisième concile plénier de Baltimore recommandait aux fidèles américains cette version vénérable, « parce qu'elle a servi à nos pères, pendant trois siècles, qu'elle nous vient sanctionnée par d'innombrables autorités, et qu'elle est convenablement annotée par le savant évêque Challoner, » autre élève de Douai.

Le Nouveau Testament parut en 1600 avec l'approbation d'Estius, de Peeters et d'Heylens, et l'ouvrage tout entier en 1609, avec l'approbation d'Estius, de Peeters et de Colveneere.

2. Estius connut aussi sur les bancs de l'université un jeune jésuite, son compatriote, Héribert Rosweyde, qui fit sa philosophie et prononça ses premiers vœux au collège d'Anchin, en 1590. C'est là qu'il commença à réunir les *Acta sanctorum*, en fouillant les bibliothèques des monastères de la région. Il donna à son collègue Jean Bolland la première idée de l'œuvre colossale des bollandistes, qui, pourtant, dans sa pensée, ne devait avoir que dix-sept volumes. Voir t. I, col. 330-331 ; t. II, col. 951.

Plus tard, un autre étudiant de Douai, Daniel van Papebroeck, travailla pendant cinquante-cinq ans à cette grande collection avec son érudition immense et sa critique très sûre. Le dernier bollandiste avant la Révolution fut Joseph Ghesquière de Courtrai, qui avait, lui aussi, étudié à l'université de Douai.

D'autres élèves d'Estius se firent un nom à cette époque. Citons seulement Antoine Sanderus de Gand, auteur de la *Flandria illustrata* (1641), et Aubert Lemire (*Miræus*) de Bruxelles, qui publia sa *Chronica rerum*, en 1608, et ses *Opera diplomatica*, en 1630.

2° *L'exégète.* — 1. Estius possédait toutes les qualités qui font l'excellent maître : science dogmatique et scolastique très complète, pénétration profonde, sens critique très développé, enchaînement logique des idées, tels sont les caractères principaux que ses élèves et ses contemporains reconnaissaient à son enseignement : « Estius et Sylvius, dit le savant Paquot, sont les deux docteurs qui ont le plus contribué à la réputation de l'université de Douai. Le second a égalé le premier pour la justesse du raisonnement; mais il lui est inférieur pour le style, pour la variété des connaissances, pour la lecture des Pères, pour la controverse et pour l'explication de l'Écriture sainte. Sylvius a plus de célébrité dans l'École, Estius en a davantage parmi les savants. »

Tous deux, d'ailleurs, étaient cordialement attachés à l'Église et à toutes ses doctrines. Voici une partie de la belle protestation trouvée dans les papiers d'Estius après sa mort : *Protestatur author quod omnia velit esse submissa judicio Ecclesiæ catholicæ et ejus summo in terris pastori ac judici, romano pontifici, velitque pro non dicto haberi si quid male dictum; quod nolit ulli personæ aut familiæ detractum, cupiens christianam cum omnibus catholicis benevolentiam et, quantum possibile est, amicitiam colere et conservare; item declarat se ubique sequutum sensum Ecclesiæ.*

Il faut avouer cependant que d'autres exégètes ont mieux connu qu'Estius les langues grecque et hébraïque ainsi que la poésie latine, et que d'autres encore ont étudié plus à fond la philologie et l'histoire ecclésiastique. De plus, certains théologiens lui reprochent, non sans raison, d'être resté trop attaché à quelques opinions répréhensibles de ses anciens maîtres Baius et Hessels.

On ne peut mieux caractériser la valeur exégétique du commentaire d'Estius sur les Épîtres de saint Paul, qu'en le comparant aux commentaires de Maldonat sur les Évangiles : même méthode, même érudition, même pénétration, même profondeur de vues. Dans les deux ouvrages, un égal souci de la recherche du sens littéral, de la liaison logique des idées, du choix judicieux parmi les interprétations proposées par les Pères. Estius relève plus de l'école d'Antioche que de celle d'Alexandrie. Il trace la voie aux exégètes de l'avenir par sa ténacité à s'attacher à rechercher l'idée même de l'auteur inspiré. Pas de divagations dans le sens spirituel; il emploie dans son exploration méthodique ce que la philologie et l'archéologie du temps pouvaient lui fournir. Catholiques et protestants estiment et utilisent à l'envi ce précieux ouvrage qui marque une étape sérieuse dans l'interprétation des écrits de l'apôtre.

Ces commentaires ne furent imprimés qu'après la mort de l'auteur. Le I^er^ volume ne fut achevé qu'en 1614, le II^e^ en 1616 par les soins de Barthélemy Peeters. Ils furent plusieurs fois réédités à Paris, à Rouen et à Cologne. Au XIX^e^ siècle, cet important ouvrage fut réimprimé deux fois à Mayence (1841 et 1868) et une fois à Paris, in-8°, 1892.

2. Nous ne séparerons pas de la grande œuvre exégétique d'Estius les *Annotationes in præcipua ac difficiliora sacræ Scripturæ loca*, bien que ce dernier livre mérite moins d'éloges que le précédent. La préface indique les circonstances au milieu desquelles ce volume fut composé. Au séminaire du Roi, dont Estius était président, on avait l'habitude de lire au réfectoire un chapitre de la sainte Écriture. Après le repas, le maître choisissait un verset plus marquant. Il demandait à un élève sa façon de l'entendre, ou bien il posait quelque objection, puis il donnait son explication. Tout cela était préparé sans doute par le professeur; mais ces expositions courantes, données surtout au point de vue moral, étaient moins travaillées et moins mûries que les leçons du cours suivi; ces fragments détachés ne valent donc pas le commentaire *ex cathedra. Ex quibus sparsim ita digestis, collectæ sunt Annotationes istæ quas uno hoc volumine exhibemus.* Ainsi s'exprime Gaspard Nemius, élève d'Estius et futur archevêque de Cambrai, dans l'*epistola dedicatoria* de la 1^re^ édition, qui parut en 1612, à Douai. Cet ouvrage n'est que le résumé de conversations pieusement recueillies par un disciple, mais non revues par l'auteur, et imprimées huit ans après sa mort. Une seconde édition, considérablement augmentée et moins défectueuse, fut donnée par Barthélemy Peeters en 1629; six autres éditions parurent encore durant la seconde partie du XVII^e^ siècle.

Malgré sa valeur, ce volume n'a pas été à l'abri de toute critique. En 1722, des professeurs de l'université, Delcourt, Amand et Jacques de Marcq, émus par les querelles jansénistes qui se prolongeaient à Douai et aussi par les abus qu'on pouvait faire de quelques textes d'Estius, voulurent porter remède au mal. Après avoir condamné sept jeunes maîtres inféodés à la secte, ils ajoutèrent : *Diffiteri non possumus quædam occurrere in operibus Estii et Sylvii, quæ duriora sint et corrigenda, ne quid pejus dicamus.* Leurs observations, qui ne sont pas sans fondement, portent surtout sur certains chapitres de l'Évangile selon saint Jean. « Qu'on ne s'imagine pas, dit Estius, que le secours suffisant de la grâce *ex parte Dei* soit offert à tous les hommes et qu'il puisse par lui-même les mener au Christ, » III, 17-VI, 37. « A propos de la prière

de Jésus-Christ pour le monde, XVII, 9, 20, l'auteur écrit encore : *Rogavit pro mundo, sed tantum secundum eam partem quæ electos complectitur... Ibi vero sunt omnes et soli electi, quare hic oportet intelligere eos qui crediturі sunt fide viva et perseverante usque in finem.* Son exposition du c. x, 15, est encore plus explicite : *Hic locus ostendit Christum non pro omnibus mortuum, sed pro solis electis, scilicet ut salventur.* C'est en propres termes la 5e proposition de Jansénius, condamnée trente-deux ans plus tard. Il en est de même de son explication du chapitre d'Isaïe où il s'agit des soins que Dieu a donnés à sa vigne, v, 4.

Voici comment se termine le jugement porté par les professeurs du XVIIIe siècle sur leurs illustres prédécesseurs : *Majores nostri, et præsertim Estius ac Sylvius, pietate, doctrina ac eruditione clarissimi fuerunt, nec non sedi apostolicæ cujus infallibilitatem in decidendo semper agnoverunt, addictissimi ac devotissimi. Si igitur a recto veritatis tramite deviarint, non id mala fide factum est, non ex odio in cathedram Petri, non ex superbia et ambitione, non ex intentione novellam sectam introducendi aut propagandi, non constitutionibus apostolicis resistendo, non ab iis appellando, non aliis technis cavillando; sed veritatem necdum satis elucidatam in cordis simplicitate quærendo, paratissimi interim opiniones præoccupatas ad sedis apostolicæ nutum corrigere, deserere ac penitus abolere. Nos quidem illis doctrina, pietate ac ingenii capacitate inferiores sumus; sed, constitutionibus apostolicis edocti, quædam in eorum commentariis audemus reprehendere quæ ipsi, iisdem Spiritus Sancti oraculis imbuti, procul dubio correxissent.* Cf. d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III, p. 574. Après les réserves nécessaires, les docteurs de Douai plaident donc les circonstances atténuantes, tout en faisant de plein cœur l'éloge de leurs saints et savants devanciers.

3° *Le théologien.* — 1. Comme théologien, Estius n'est pas moins connu. Il est l'auteur de *Commentaires sur le livre des Sentences*; parmi les cinq cents écrivains qui ont fait un travail analogue sur Pierre Lombard, il est l'un des plus remarquables par la solidité du raisonnement, l'abondance des preuves et la clarté de l'exposition.

Il faut toutefois, pour les raisons déjà données, faire certaines restrictions quand il traite de la liberté humaine, de la prédestination et de l'efficacité de la grâce. De plus, il pense que la contrition parfaite ne justifie le pécheur que dans le cas d'une extrême nécessité ou de l'impuissance physique de recevoir le sacrement. *In IV Sent.*, l. IV, dist. XVII, n. 2. Sur la question de l'immaculée conception, il se montre l'adversaire de ce privilège de Marie, et il ne croit pas que saint Thomas en ait été partisan. Aussi l'édition de Naples de 1720 a-t-elle corrigé et complété Estius sur ce point de doctrine. *In IV Sent.*, l. III, dist. III, n. 2.

Ces commentaires ne parurent que trois ans après sa mort, à Douai. Sept éditions furent imprimées successivement, au cours du XVIIe et du XVIIIe siècles. Ce qui les rend très commodes, c'est que l'auteur renvoie toujours en marge au texte correspondant de la Somme de saint Thomas.

2. Estius fut aussi l'un des collaborateurs des théologiens de Louvain dans la célèbre édition des œuvres de saint Augustin qu'ils publièrent à Anvers en 1577, 10 in-fol. Il a travaillé au t. IX. Il a collaboré de même à la Somme éditée à Douai par Marc Wyon en 1614.

3. Son grand ami Barthélemy Peeters édita, un an après sa mort, un recueil de 19 discours théologiques prononcés à Douai par Estius. Ils ne sont pas tous également remarquables. On en compte trois sous ce titre : *De fugienda lectione librorum hæreticorum*, et un autre qui a pour sujet : *De Magdalena evangelica.* Estius la distingue de la femme pécheresse et de la sœur de Lazare, comme l'avaient déjà fait avant lui Lefebvre d'Étaples et Josse Clicthove. Cette thèse a été reprise par dom Calmet, bien qu'elle ait été condamnée à deux reprises par la Sorbonne en 1519, à l'instigation de son fameux syndic, Noël Beda. La dernière de ces dissertations est intitulée : *An Scripturæ sacræ plures sint sensus litterales?* Estius se prononce pour la négative.

4° *L'hagiographe.* — Estius est aussi l'auteur ou le traducteur de vies de saints. — 1. On sait quels liens de parenté l'unissaient au plus célèbre parmi les martyrs de Gorcum, Nicolas Piecke. Il avait aussi connu plusieurs d'entre eux sur les bancs de l'université de Louvain. Pressé par son frère Rutger, le professeur prit la plume en 1603 et écrivit en latin l'histoire de ces généreux confesseurs de la foi. Elle est très simple, très édifiante et très documentée, car l'auteur ne voulut pas l'écrire « sans avoir esté suffisamment acerténé, et assez advisé du tout. » Cette biographie, publiée à Douai, fut aussitôt traduite en plusieurs langues. A Rome, elle fut considérée comme la pièce la plus importante du procès de béatification, et le bollandiste du Sollier l'a imprimée tout entière dans les *Acta sanctorum*, t. II julii, au 9e jour.

Nous ne ferons qu'une seule réserve. Au l. IV de son histoire, il parle de Balthasar Gérard, qui, douze ans après le supplice des martyrs de Gorcum, tua à Delft le prince Guillaume d'Orange. Estius le loue de son courage plus qu'héroïque, *egregium omnique memoria dignum facinus*, et le compare à Jean de Nicomédie qui, sous Dioclétien, déchira un édit de l'empereur contre les chrétiens et fut exécuté en haine de la foi. Estius aurait dû se souvenir du concile de Constance et des condamnations portées par lui contre Wiclef et Jean Petit, défenseurs du tyrannicide. Cf. Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, n. 597, 690.

2. En 1682, Estius traduisit aussi du français en latin une notice sur Edmond Campian, ancien élève de Douai, qui était monté, à Londres, l'année précédente, sur les échafauds d'Élisabeth. A ce moment, Estius se disposait à quitter Louvain. Peut-être prévoyait-il déjà qu'il rencontrerait à Douai des centaines de réfugiés anglais, qu'il en ferait des candidats au martyre et des imitateurs du bienheureux Edmond.

5° *Le polémiste.* — 1. En septembre 1587, la faculté de théologie de Louvain, à l'instigation de Baius, avait condamné 34 propositions extraites des cahiers du célèbre jésuite Lessius. *Exhibuerunt nobis quasdam propositiones hinc inde ex nostris lectionibus, prout eas auditores acceperant, detractas et evulsas, omissis his unde possint intelligi*, écrit Lessius. Le professeur incriminé ne voulut pas les reconnaître pour siennes. Elles avaient rapport à l'inspiration des Écritures, à la grâce, à la prédestination, matières alors très controversées. La faculté les censurait comme entachées de semi-pélagianisme.

Les évêques de la province prirent parti contre Lessius et demandèrent à la faculté de Douai d'émettre un nouveau jugement sur tous ces points. Celle-ci accepta, et, le 20 février 1588, elle publia une condamnation plus développée et plus accentuée que celles de Louvain. Estius en fut le principal auteur; Bossemius, qui était alors chancelier de l'université, l'approuva pleinement; quant à Stapleton, il ne fut point appelé à donner son avis; au fond, il croyait cette censure injustifiée.

L'affaire fut déférée à Rome et Sixte-Quint, par la voix du nonce de Cologne, Ottavio Frangipani, annula les condamnations, ordonna aux docteurs de cesser ces discussions inopportunes et imposa silence

aux deux parties jusqu'à ce que le Saint-Siège eût dirimé la question (1588).

2. Une autre controverse surgit bientôt après. Depuis les origines de l'université, les Pères jésuites occupaient à Douai une chaire de théologie *ad docenda pastoralia*. Le P. Deckers venait d'y monter; il enseignait le molinisme et avançait que cette doctrine était celle de saint Thomas et de la plupart des théologiens. Le professeur Rythovius s'attacha à le réfuter. Le jésuite répondit; la querelle s'envenima et dégénéra bientôt en attaques personnelles.

Deckers alla jusqu'à dire qu'il ne voyait aucune différence réelle (*secundum rem*) entre la doctrine thomiste sur la prédestination physique et celle de Calvin. Les évêques de Tournai et d'Arras intervinrent pour ramener la paix et pour inviter les jésuites à ne pas enseigner des doctrines contraires à celles de l'université. Les Pères acceptèrent, sous réserve de l'approbation de leur supérieur. En 1591, le provincial Olivier Manare refusa son consentement à cet accord et en appela au nonce de Cologne. Sur ces entrefaites, la cour de Bruxelles fut avertie et ordonna à la faculté de publier le décret de Sixte-Quint de 1588. Ce fut alors qu'Estius entra en lice et envoya un mémoire très important contenant des réclamations qu'il croyait fondées. Serry l'a publié dans l'*Historia congregationis de auxiliis*, où il résume cette controverse. Enfin, le 26 septembre 1591, des ordres définitifs dans le même sens furent donnés aux évêques et au recteur : tous se soumirent sans nouvelle observation.

La querelle n'eut pas d'autres suites, au moins pour le moment. En décembre 1602, nous voyons Estius et les jésuites donner ensemble un avis motivé au magistrat de Douai. Celui-ci avait posé cette question : Faut-il accorder le saint viatique aux condamnés à mort? Les deux autorités théologiques furent pleinement d'accord pour répondre affirmativement.

3. Nous trouvons aussi, dans le même ouvrage de Serry, l. III, c. IV, et dans les *Mémoires importants pour servir à l'histoire de l'université de Douai*, p. 102, attribuées à Quesnel, trois lettres dont on prétend qu'Estius est l'auteur. Elles attaquent vigoureusement le molinisme et le P. Jean Deckers, son défenseur; mais Liévin de Meyer doute que ces écrits émanent réellement du savant professeur.

On cite enfin de lui plusieurs pièces de vers sans importance.

III. Appréciation. — La réputation d'Estius fut et reste grande dans l'école. Benoît XIV l'appelle *doctor fundatissimus*. Bossuet et Fénelon en font l'éloge et citent longuement des textes tirés de ses ouvrages à propos des points les plus délicats de la dispute fameuse sur le quiétisme. Cf. *Seconde lettre en réponse à divers écrits*. Le cardinal de Bérulle recommande toutes les œuvres d'Estius à ses fils de l'Oratoire. Ellies Dupin, Richard Simon, dom Calmet, Cornely, ces spécialistes en fait d'exégèse, louent presque sans réserve ses *Commentaires sur les Épîtres des apôtres*. Tirin et Ménochius citent sans cesse ses expositions scripturaires, Steyaert et Paquot placent ses *Commentaires sur le Maître des Sentences* au premier rang des théologies après la Somme de saint Thomas.

V. André, *Fasti academici studii generalis Lovaniensis*, 1635; d'Argentré, *Collectio judiciorum*, t. III, p. 574; de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. II, p. 720; Th. Bouquillon dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 5e série, 1880, t. II, p. 244; dom Calmet, *Dictionnaire de la Bible*, t. VI; R. Cornely, *Historica et critica introductio in utriusque Testamenti libros sacros*, t. III, p. 17; du Chesne, *Histoire du baianisme*, Douai, 1731; Ellies Dupin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, Ire partie, p. 136; Foppens, *Bibliotheca Belgica*, t. I, p. 399, avec portrait; Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e édit., Inspruck, 1907, t. III, col. 484-489; Th. Leuridan, dans la *Revue des sciences ecclésiastiques*, 8e série, 1895, t. II, p. 120-131, 326-340, 481-495; L. de Meyer, *Historia controversiarum de auxiliis*, 1715, l. I, n. 7, 10, 18; Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, 1768, t. II, p. 481 sq.; *Epitome commentariorum Guillelmi Estii... per Joannem a Gorcum in omnes epistolas divi Pauli*, 1776; en tête se trouve la vie d'Estius; édition Paquot; Serry, *Historia congregationis de auxiliis*, 1700, t. I, c. V, Append. IV et XV; R. Simon, *Histoire critique des princ. commentateurs du N. T.*, 1693, c. XLIII; *Critique de la Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 1688, t. II, l. IV, c. X; Sagary, dans la *Revue de Lille*, 1896, p. 179.

L. Salembier.

ESTRIX (ESSCHERIX) Gilles, né à Malines le 5 septembre 1624, entré dans la Compagnie de Jésus le 30 septembre 1641, enseigna la philosophie pendant quatre ans et la théologie pendant sept ans à Louvain; fut provincial de son ordre en Belgique; étant allé à Rome, en 1687, pour l'élection du général de la Compagnie, il y fut retenu par le nouvel élu, le P. Thyrse Gonzalez, qui le nomma d'abord censeur des livres, puis secrétaire de la Compagnie. En Belgique, le P. Estrix fut un adversaire infatigable du jansénisme et du rigorisme, qu'il poursuivit notamment dans les écrits de plusieurs professeurs de l'université de Louvain. Il défendit contre eux surtout la suffisance de l'attrition dans le sacrement de pénitence. Dans sa *Diatriba theologica de sapientia Dei benefica*, Anvers, 1672, où il critique l'*Instructio ad tironem theologum de methodo theologica* du chanoine van Buscum, il soutient une proposition, qui sera condamnée par Innocent XI en 1679, sur la compatibilité de la foi surnaturelle et salutaire avec la connaissance seulement probable de la révélation. La *Diatriba* et deux autres écrits, où il a essayé de justifier cette proposition, ont été mis à l'index en 1674, par décrets du Saint-Office du 24 février et du 19 juin, le troisième *donec corrigatur*; mais l'ouvrage de van Buscum a été également prohibé. Estrix emprunta le pseudonyme *Franciscus Simonis* pour dénoncer au Saint-Siège les excès du rigorisme patronné par les docteurs de Louvain, dans *Status, origo et scopus reformationis hoc tempore attentatæ in Belgio circa administrationem et usum sacramenti pœnitentiæ juncta piorum supplicatione ad Clementem X P. M.*, in-12, Mayence, 1675, deux éditions. Les professeurs attaqués ripostèrent en dénonçant à Rome les erreurs des casuistes et la pratique « relâchée » qu'ils propageaient dans l'administration des sacrements, surtout de la pénitence. Innocent XI, dans la congrégation du Saint-Office du 2 mars 1679, condamna 65 propositions de morale, sans en désigner les auteurs. Aussitôt on vit paraître dans les Pays-Bas un petit volume anonyme sous le titre : *Décret de N. S. P. le pape Innocent XI contre plusieurs propositions de morale*, contenant le texte latin avec traduction française de la sentence et des propositions frappées, et, à la suite, des « Règles générales pour confirmer l'utilité de ce décret »; puis, un long « Avertissement » sur l'histoire de la condamnation, dont il est fait honneur surtout aux efforts des docteurs de Louvain; enfin une « Table des livres et autres écrits, où les propositions de morale condamnées par le décret de N. S. P. le pape Innocent XI ont été ci-devant flétries, et dans lesquelles on en avait déjà demandé ou prononcé la condamnation. » Dans cette table, qui renvoie souvent aux *Provinciales* de Pascal, chacune des propositions condamnées est attribuée à des auteurs explicitement nommés : ce sont, pour la plupart, des jésuites, avec un certain nombre de franciscains flamands. Le P. Estrix, très malmené dans l'« Avertissement » et dans la « Table », répliqua par

une *Refutatio accusatoris anonymi damnatas ab Innocentio XI propositiones adscribentis ordinum religiosorum theologis ac præcipue Societatis Jesu*, in-12, Mayence, 1679. Cet opuscule, qu'il avait signé d'un pseudonyme, *Wilhelmus Sandæus*, a été condamné par le Saint-Office, le 7 février 1679. Une édition en français fut également mise à l'index, le 18 juin 1680, mais, cette fois, avec la publication que Sandæus prétendait réfuter et qui était prohibée *propter annotationes adjectas*. Sommervogel indique encore d'autres écrits anonymes ou pseudonymes, attribués à ce théologien belliqueux. A Rome, devenu secrétaire du général et de la Compagnie, il aida de toutes ses forces le P. Gonzalez à emporter la publication de son fameux *Fundamentum theologiæ moralis*, dirigé contre le probabilisme. Dans les derniers mois de sa vie, il essaya de condenser la doctrine de ce livre en une sorte de démonstration mathématique. Ce travail fut publié après sa mort, sous le titre : *Logistica probabilitatum... cum adjuncta difficultatis potissimæ explanatione*, in-12, Rome, 1695; il a été souvent réédité. Le P. Estrix mourut à Rome, le 23 avril 1694.

De Backer-Sommervogel, *Bibliothèque de la Cie de Jésus*, t. III, col. 466-474; Hurter, *Nomenclator*, t. IV, col. 328-331; *Bibliographie nationale* (belge), t. V; Döllinger-Reusch, *Geschichte der Moralstreitigkeiten*, t. I, p. 140, 173, etc.; Reusch, *Der Index*, t. II, p. 519 sq.; *Doctrina theologica per Belgium manans ex Academia Lovaniensi ab anno 1644 usque ad annum 1677 in partes seu specimina quatuor digesta per theologos Belgas fidei orthodoxæ et apostolicarum constitutionum studiosos*, in-4°, Mayence, 1681.

J. Brucker.

1. ÉTAT. — I. Nature de l'État. II. Relations juridiques de l'État.

I. Nature de l'État. — *1. L'État-société.* — 1° *Définition.* — L'État, considéré d'une manière générale comme société, c'est-à-dire la société civile, peut se définir : « Une société humaine, juridique et universelle, qui a pour but de conduire ses membres à leur plus grande perfection dans l'ordre matériel et temporel. » L'État est d'abord une « société humaine », c'est-à-dire l'union de plusieurs hommes orientés vers une même fin qui doit être atteinte par des moyens communs. Pluralité des membres, accord des intelligences et union des volontés, unité de fin, communauté des moyens, tels sont, en effet, les éléments constitutifs de l'*être social*. L'État est, en outre, une « société juridique », c'est-à-dire une société dans laquelle le lien social qui unit les membres de la communauté est une obligation de justice proprement dite, et le principe intelligent qui régit efficacement toutes les intelligences et imprime la même tendance à toutes les volontés est l'autorité ou le pouvoir public. « L'autorité, ou le pouvoir d'obliger les libres volontés de tous les membres, est donc un élément nécessaire à la société juridique; elle est pour la société ce que l'âme est pour l'être animé, ce que la force est pour le corps : un principe essentiel, un principe d'unité, de tendance et de conservation, et la société juridique ne peut exister sans l'autorité qui lui donne sa vitalité et sa cohésion. » E. Valton, *Droit social*, Paris, 1906, p. 7. Enfin, l'État est une « société universelle », c'est-à-dire une société qui recherche comme but immédiat un bien complet et universel dans son genre, et non pas seulement un bien partiel qui soit compris dans un plus grand bien de même nature. Or, quel est ce bien que l'État doit procurer et garantir à ses membres? C'est la paix et la prospérité publiques; c'est le bonheur matériel de tous les membres; c'est, en un mot, « la plus grande perfection sociale » possible de tous les citoyens, dans l'ordre temporel ou l'ordre de la vie présente.

Mais il faut se mettre en garde contre deux *erreurs* touchant la nature de l'État.

La première, qui repose sur de fausses comparaisons physiologiques, considère l'État « comme étant au corps social ce qu'est le cerveau au corps humain. » Telle est la formule adoptée par Schæffle, *Bau und Leben des socialen Körpers*, et en voici le développement. La société est un organisme, un ensemble de fonctions d'organes, d'unités vivantes; l'unité, la cellule sociale, ou pour parler un langage plus scientifique, le *protoplasma*, est ici l'homme. Or, on retrouve dans la société les mêmes distinctions que dans l'individu, en ce qui concerne les fonctions, les organes et l'appareil d'organes; ce que le cerveau est pour l'organisme individuel, l'État l'est pour la société, un appareil de coordination, de direction, de dépense, alimenté par des organes de nutrition.

Cette comparaison « qui représente l'État comme le cerveau du corps social est non seulement fausse, mais nuisible; elle est un non-sens; elle conduirait à une subordination absolue des individus à l'État... L'État est sans doute un appareil régulateur et de coercition pour certaines fonctions essentielles; mais ce n'est pas dans la société l'organe unique, ni même l'organe principal et supérieur, de la pensée et du mouvement. » Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*, Paris, 1890, p. 28, 30.

Une autre erreur consiste à confondre l'État avec la société, quoique ces deux termes soient loin d'être synonymes. On oppose absolument l'État à l'individu, comme s'il n'y avait, entre ces deux forces, aucune organisation intermédiaire. Or, la nature, aussi bien que l'histoire, comme nous allons le dire bientôt en traitant des origines de l'État, et même le présent autant que le passé, contredisent nettement cette thèse. « Il ne faut pas confondre le milieu social ambiant, l'air libre, la société se mouvant spontanément, créant sans cesse avec une fécondité inépuisable des combinaisons diverses, et cet appareil de coercition qui s'appelle l'État. La société et l'État sont choses différentes. Il n'y a pas seulement dans la société l'État, d'une part, et l'individu, de l'autre : il est puéril d'opposer l'action de celui-là à la seule action de celui-ci. On trouve d'abord la famille qui est un premier groupe, ayant une existence bien caractérisée et qui dépasse celle de l'individu. On rencontre, en outre, un nombre illimité d'autres groupements; les uns stables, les autres variables, les uns formés par la nature ou la coutume, d'autres constitués par un concert établi; d'autres encore dus au hasard des rencontres. A côté de la force collective organisée politiquement, procédant par injonction et par contrainte qui est l'État, il surgit de toutes parts d'autres forces collectives spontanées, chacune faite en vue d'un but précis, chacune agissant avec des degrés variables, quelquefois très intenses, d'énergie en dehors de toute coercition. Ces forces collectives, ce sont les diverses associations qui répondent à un sentiment ou à un intérêt, à un besoin ou à une illusion, les associations religieuses, les associations philanthropiques, les sociétés civiles, commerciales, financières. »

A ces explications de M. Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, p. 31, qui sont vraies et fécondes dans leur principe, nous ajouterons deux observations nécessaires pour avoir de l'État une notion exacte et complète d'après le droit social chrétien : c'est que, d'abord, parmi les formes sociales distinctes de l'État, qui font qu'on ne saurait confondre celui-ci avec la société en général, il existe une société juridique parfaite et indépendante qui est l'Église; en outre, il ne faudrait pas insister sur l'idée de coercition et de contrainte que renferme la notion de l'État, considéré surtout comme État-pouvoir, au point de dénier à celui-ci toute autorité morale et directrice qui puisse atteindre et lier les

consciences, ainsi que nous le dirons plus tard, en traitant du pouvoir politique.

Voyons maintenant, d'une façon plus précise, quelle est l'origine de l'État, en l'examinant plutôt comme société civile, et en laissant, pour le moment, la question spéciale des origines du pouvoir politique.

2° *Origine.* — L'État, après ce que nous venons de dire, doit nous apparaître comme le dernier fruit de l'évolution graduelle de l'instinct de sociabilité, naturel à l'homme. En effet, cette inclination de l'homme pour la vie sociale a atteint son premier degré dans la société domestique ou la famille, « qui est comme la cellule sociale primitive autour de laquelle nous voyons se grouper toutes les autres sociétés humaines. » E. Valton, *Droit social*, p. 27 sq. Ensuite, la famille ne se suffisant plus à elle-même pour se procurer la totalité des biens nécessaires à la conservation et au développement normal de la vie humaine, s'étendit au delà de ses limites naturelles et chercha, dans l'association avec d'autres familles, l'assistance et la protection qui lui faisaient défaut. Cependant, ces diverses associations en agglomérations ou tribus primitives, en se développant à leur tour, comprirent bientôt la nécessité de s'organiser « sous une autorité capable de régler les relations juridiques entre familles différentes, de maintenir l'ordre et la paix, et de pourvoir à la prospérité générale. » E. Valton, *Droit social*, p. 54. Ce fut l'origine des premières cités indépendantes, et enfin de ce corps politique universel qui s'appelle la société civile ou l'État.

Ainsi donc, l'origine de l'État, pris dans sa forme générale et commune, se rattache à un principe naturel, celui de l'évolution graduelle de la sociabilité de l'homme. Mais si nous avons égard à tel ou tel État, pris en particulier et dans sa forme concrète, son origine devra nous apparaître également liée à un grand nombre de causes secondaires et de circonstances historiques dont il faudra savoir tenir compte. Telle est, par exemple, l'origine de la célèbre République de Venise : « Celle-ci, en effet, se constitua grâce à la nombreuse affluence des habitants d'Aquilée, de Padoue et d'autres lieux, qui, fuyant devant l'invasion des Barbares surtout des Huns, vinrent se réfugier sur ces parages de l'Adriatique où vivaient alors seulement quelques pauvres pêcheurs. Indigènes et émigrés formèrent ensemble un État démocratique dont les pouvoirs furent confiés à des tribuns du peuple. Cette nouvelle république, primitivement organisée dans une indépendance de fait à l'égard de l'Empire romain, vit bientôt son autonomie reconnue par les empereurs eux-mêmes. Plus tard, au déclin du VII^e^ siècle, devant les progrès de leur république, les Vénitiens comprirent la nécessité de se choisir un chef unique électif et à vie, ou doge, comme président du gouvernement dont la forme restait toujours démocratique. Cependant, vers la fin du XII^e^ siècle, le régime de la République de Venise se modifia et devint aristocratique. Ce fut pour Venise la période la plus florissante, qui se prolongea jusqu'en 1796. » E. Valton, *Droit social*, p. 55. Cf. Taparelli, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Paris, 1858, t. I, n. 446 sq.; Ferretti, *Institutiones philosophiæ moralis*, Rome, 1891, t. III, p. 167 sq.; Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, Rome, 1906, p. 23 sq.; Montagne, *Études sur l'origine de la société*, Paris, 1900, collection *Science et religion*, t. III, *Théorie de l'être social d'après saint Thomas et la philosophie chrétienne*, p. 7 sq.

3° *Fin.* — Les observations que nous avons faites touchant l'origine de la société civile, ou de l'État, considéré dans sa forme générale, nous indiquent déjà quelle est sa fin ou sa mission.

L'État a pour raison d'être de suppléer à l'insuffisance des individus et des familles, et de régler entre eux leurs relations juridiques extérieures, en défendant leurs droits respectifs, et, si ceux-ci viennent à être lésés, en pourvoyant à leur réparation.

Dans un sens plus précis, la fin de la société civile consiste à procurer le bien commun de tous ses membres, individus et familles, par des moyens extérieurs, et dans l'ordre purement temporel, mais un bien complet et universel dans son genre, quoique rapporté de quelque manière à la fin dernière de toutes choses et dépendant du bien suprême, qui est Dieu. Ainsi donc l'État a pour but l'intérêt général de ses membres, et un bien qui, au moins médiatement ou spécifiquement, soit le bien de tous. Mais il n'est pas obligé en justice de suppléer à l'insuffisance tout à fait personnelle de chacun de ses membres, car cela relève proprement de l'ordre privé et peut être comblé par les efforts particuliers des associés. L'État pourrait seulement être tenu d'intervenir à cet égard dans des circonstances spéciales, par exemple, lors de calamités extraordinaires qui atteindraient un grand nombre des citoyens, en sorte que ces événements auraient leur contre-coup sur la société elle-même : car, dans ce cas, les individus et les familles seraient supposés impuissants à remédier à leurs maux, et il importerait que l'État, pour sauvegarder le bien et la conservation de la collectivité, prêtât lui-même son concours et son assistance. Sans doute, en dehors de cette hypothèse, la charité sociale sera toujours satisfaite si l'État secourt le plus grand nombre possible d'indigences privées; mais il faudra veiller à ne point tomber dans les exagérations du socialisme et du communisme, dont la thèse tend précisément à abolir toute organisation privée des individus et des familles, et toute association libre, pour tout attribuer à la société publique, à laquelle il appartient ainsi de pourvoir directement à toutes les nécessités individuelles et particulières et de disposer de tous les droits. Or, il est inutile de souligner le côté erroné et dangereux de ces systèmes qui pervertissent radicalement le rôle de la société civile, dont le but, en effet, n'est pas d'absorber et de détruire les activités sociales particulières de ses membres, individus ou familles, mais de les ordonner, de les favoriser et de les suppléer.

Mais, pratiquement, en quoi consiste la mission de la société civile? « Il lui appartient de veiller à la paix et à la prospérité publiques, de prévenir les injustices et de les réprimer, de favoriser le progrès du commerce, de l'industrie, des arts et des sciences, etc.; en un mot, de procurer la *plénitude du bonheur temporel* à tous ses membres. Or, ce bonheur temporel doit être complet, universel et absolu dans son genre, car l'État est la plus haute raison sociale qui soit dans l'ordre extérieur et temporel, et sa fin ne saurait être subordonnée à une fin supérieure du même ordre. » E. Valton, *Droit social*, p. 57.

Cependant, au terme de cette fin, comprise dans l'ordre temporel, il existe une fin supérieure d'un autre ordre, qui est la fin dernière; et, outre le bonheur de la vie présente, il y a le bonheur de la vie future. L'État a-t-il le droit de faire abstraction de cette fin et de ce bonheur? Peut-il rechercher uniquement la félicité présente même au détriment des choses qui se rapportent à la vie future? Certains le pensent et prétendent ainsi que l'État doit rester absolument « laïc », n'avouant pas toujours qu'au fond ils veulent plutôt que l'État soit « athée ». Or, une pareille thèse est incontestablement erronée. Car il est faux qu'il soit jamais permis, en vue du bien-être matériel de la vie présente, de porter préjudice au bien spirituel de la vie future; ce serait le plus grave des désordres, et la poursuite du bonheur temporel, dans de sem-

blables conditions, serait profondément immorale. Aussi bien la société civile, qui, nous l'avons dit, doit son origine à l'évolution d'une loi naturelle dont le principe créateur et directeur est Dieu lui-même, ne peut-elle se retourner contre la loi naturelle et contre Dieu; autrement, le lien juridique qui unit ses membres devrait être plutôt appelé un lien d'iniquité. D'où il suit que la société civile est obligée de se mettre négativement au service de la fin dernière, c'est-à-dire du bonheur éternel et de l'ordre spirituel qui y conduit, en tant qu'elle ne doit rien faire qui s'oppose à cette fin et à l'ordre de choses qui s'y rapporte. Mais il est faux également qu'il suffise que la société civile ne contredise en rien la fin dernière et qu'elle puisse ainsi en faire totalement abstraction, sans qu'elle ait à tenir aucun compte de l'ordre spirituel qui y conduit. En effet, le but de la société civile n'est pas de procurer aux hommes, ses membres, n'importe quelle félicité temporelle, mais seulement celle qui leur est convenable et qui leur est propre. Car, dit saint Thomas, *Opusc. de rege et regno*, l. I, c. XIV, gouverner n'est pas autre chose que conduire vers sa fin ce qui est gouverné : *Gubernare est id quod gubernatur convenienter ad debitum finem perducere;* en sorte que, si quelque chose est, en dehors d'elle-même, ordonnée vers une fin, il appartient à celui qui la gouverne, non seulement de pourvoir à sa conservation, mais encore de la diriger effectivement vers cette fin : *Si igitur aliquid ad finem extra se ordinetur, ut navis ad portum, ad gubernatoris officium pertinebit non solum ut rem in se conservet illæsam, sed quod ulterius ad finem perducat.* Or, il existe pour l'homme un bien suprême, étranger à sa nature mortelle, vers lequel il est orienté comme vers sa fin dernière : c'est la béatitude éternelle : *Sed est quoddam bonum extraneum homini, quamdiu mortaliter vivit, scilicet ultima beatitudo, quæ in fruitione Dei expectatur post mortem;* et à la possession de ce bien, l'homme tend précisément en menant une vie vertueuse, c'est-à-dire une vie digne d'un être raisonnable et libre : *Si enim propter solum vivere homines convenirent, animalia et servi essent pars aliqua congregationis civilis. Si vero propter acquirendas divitias, omnes simul negotiantes ad unam civitatem pertinerent; sicut videmus eos solos sub una multitudine computari qui sub eisdem legibus et eodem regimine diriguntur ad bene vivendum.* Mais la fin de la multitude doit être en rapport avec la fin de chaque homme pris individuellement : *Idem autem oportet esse judicium de fine totius multitudinis, et unius.* D'où il faut conclure que la fin dernière de tous les associés n'est pas seulement de vivre selon la vertu, mais par une vie vertueuse, de parvenir à la béatitude : *Non est ergo ultimus finis multitudinis congregatæ vivere secundum virtutem, sed per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam;* de manière que la mission de l'État est de procurer à ses membres un bonheur qui soit lui-même en harmonie avec le bonheur du ciel, et d'empêcher, autant que possible, tout ce qui peut lui être contraire : *Quia igitur vitæ qua in præsenti bene vivimus finis est beatitudo cælestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare secundum quod congruit ad cælestem beatitudinem consequendam; ut scilicet ea præcipiat quæ ad cælestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat.* S. Thomas, *ibid.*, c. XV. Pour tout résumer en quelques mots, « il ne peut exister aucun bien, même purement matériel et temporel, qui n'ait quelque relation avec le Bien suprême; il n'est aucune perfection, même simplement comprise dans l'ordre extérieur de la vie présente, qui ne soit de quelque façon un acheminement vers Dieu, perfection infinie. Il est donc nécessaire que l'État, dont la mission est de réaliser le bonheur et la perfection temporels de ses membres, ne fasse point abstraction de Dieu, mais, au contraire, s'oriente vers lui comme vers sa fin dernière. » E. Valton, *Droit social*, p. 57 sq.

Cependant il est juste d'observer que la félicité éternelle, fin dernière de l'homme, n'est point causée par le bonheur temporel, fin immédiate de la société civile, et que la félicité temporelle n'est pas un moyen nécessaire et proportionné vis-à-vis du bonheur éternel; aussi bien, si celle-là doit être autant que possible rattachée à celle-ci, il ne faudrait pas exagérer l'importance de ce lien; car ce rapport entre les deux fins ne peut être, en somme, qu'*indirect* et éloigné. Cf. Cavagnis, *op. cit.*, p. 261. Nous dirons plus tard, d'une manière plus précise, quelle est l'étendue du devoir de l'État envers Dieu et la religion. Voir plus loin.

4° *Propriétés.* — L'État est une société naturelle, nécessaire, juridique et parfaite.

1. L'État est une société *naturelle.* Telle est la conclusion des principes que nous avons exposés touchant l'origine de l'État. La société civile, nous l'avons vu, est l'œuvre des lois de la nature et elle est le dernier acte de l'évolution graduelle de la sociabilité de l'homme. C'est pour obéir à un besoin naturel d'assistance et de secours mutuels que les familles, et plus tard les cités primitives, se sont groupées de manière à constituer ce grand corps social qu'on appelle l'État; et c'est en dehors de tout accord volontaire et de tout pacte libre, dont l'hypothèse, on le dira bientôt à propos de l'origine du pouvoir politique, est aussi chimérique qu'inutile, que les hommes, guidés par leur instinct naturel, deviennent membres de la société civile, sans laquelle ils ne sauraient atteindre leur perfectionnement convenable dans l'ordre extérieur et temporel. Cf. E. Valton, *Droit social*, p. 58.

2. L'État est une société *nécessaire.* La nature qui préside à la formation de l'État en fait aussi une société nécessaire et obligatoire pour tous les hommes : nous ne voulons pas dire pour tel ou tel individu pris en particulier mais pour le genre humain et pour les familles considérées dans leur ensemble.

La première raison de cette nécessité de la société civile est fondée sur la conservation et le perfectionnement de la vie physique. Car, pour que la vie physique de l'homme puisse se conserver et évoluer normalement, de combien d'ennemis naturels : intempérie des saisons, insalubrité des climats, maladies, etc., n'a-t-elle pas besoin d'être défendue? Combien nombreuses également ne sont pas ses exigences : nourriture, vêtements, habitations, etc.? Or, toutes ces choses ne sauraient être convenablement réalisées sans le secours de l'art et des sciences physiques, chimiques et mathématiques; et, d'autre part, les sciences et les arts ne sauraient exister sans l'organisation et le concours de la société civile, chargée de procurer à ses membres tous les avantages matériels et de les conduire au bonheur temporel. D'où il suit que la société civile ou l'État est naturellement nécessaire et obligatoire : puisque, d'un côté, la conservation et le perfectionnement de la vie physique de l'homme sont rendus obligatoires par la loi naturelle, et que, d'un autre côté, la société civile s'y rapporte comme un moyen indispensable. Ajoutons aussi que la loi naturelle réclame, comme un de ses droits les plus sacrés, la conservation et la propagation de l'espèce humaine, d'après ce précepte de la Genèse : « Multipliez-vous, remplissez la terre et soumettez-la à votre puissance. » Or, cette multiplication de l'espèce humaine ne pourrait être obtenue qu'avec de grandes difficultés et d'une manière très limitée, sans le secours de la société civile, qui facilite, au contraire, par ses divers éléments de protection

et d'assistance, la réalisation de ce vœu de la nature : car, on le comprendra facilement, la famille, ou même les familles groupées en associations particulières ne sauraient que dans une mesure restreinte et imparfaite pourvoir à cette obligation que la nature leur impose, touchant la conservation de la race humaine. Donc, à ce nouveau titre, tiré non plus seulement des exigences de a vie physique individuelle, mais de l'intérêt même du genre humain, la société civile apparaît une société nécessaire et obligatoire.

Le second motif sur lequel s'appuie le caractère nécessaire et obligatoire de l'État regarde le développement de l'intelligence et l'éducation de la volonté qui ne peuvent atteindre leur perfection normale sans le concours de la société civile. En effet, sans aller jusqu'à dire avec les traditionalistes qu'aucune évolution de l'intelligence n'est possible sans le concours de la société, il faut cependant reconnaître que le perfect onnement normal des facultés et de l'esprit nécessite l'existence d'une institution sociale stable et perpétuelle, telle que la société civile qui, avec son patrimoine de sciences et d'arts et aussi avec tous les moyens matériels que suppose le maintien de la vie, aide puissamment à ce but. Or, ce développement des facultés intellectuelles est rendu obligatoire par la loi naturelle, sinon pour chaque individu en particulier, au moins pour l'ensemble de l'humanité; car Dieu ne peut avoir concédé à la nature humaine des facultés qui ne soient pas ordonnées à leur évolution normale; donc la société civile, qui est elle-même un moyen indispensable pour que cette fin soit convenablement réalisée, se trouve également rendue obligatoire et nécessaire. Or, ce que nous venons de dire des facultés de l'esprit s'applique pareillement aux facultés morales de l'âme; et l'éducation normale de la volonté réclame au même titre le concours de la société civile, qui, avec son système de récompenses et d'assistance en faveur de la vertu, et son système de pénalités et de coercitions contre le vice et les actions criminelles contribue efficacement, et mieux que ne saurait le faire la famille, à entretenir et à développer dans l'humanité le sentiment moral d'où dépend la perfection de facultés de l'âme. C'est ce qu'exprime excellemment le pape Léon XIII dans l'encyclique *Immortale Dei* : « Par nature, l'homme est fait pour vivre dans la société civile. En effet, dans l'état d'isolement, il ne peut ni se procurer les objets nécessaires au maintien de son existence, ni acquérir la perfection des facultés de l'esprit et de celles de l'âme. Aussi a-t-il été pourvu par la divine providence à ce que les hommes fussent appelés à former non seulement la société domestique, mais la société civile, laquelle, seule, peut fournir les moyens indispensables pour consommer la perfection de la vie présente. »

Enfin une troisième raison de la nécessité de la société civile se tire de la réglementation et de la protection des droits des individus. Car, pour que leurs droits puissent s'exercer librement, sans exagération et sans violence, les individus ont besoin du concours et de l'intervention de la société civile, dont l'autorité suprême définisse les responsabilités juridiques, juge les différends, punisse les délits et prévienne les injustices par une sage réglementation aidée d'un pouvoir de coercition. Cf. Cavagnis, *op. cit.*, p. 245 sq.; Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, Paris, 1896, p. 37 sq.

3. L'État est une société *juridique*. Que l'État ne puisse être une société purement amicale dont le principe d'unité et de cohésion dépende de la volonté libre et spontanée des membres et établisse entre eux un lien de simple fidélité, sans aucune sanction juridique, la chose a à peine besoin d'être démontrée. Il est nécessaire, en effet, que le lien unissant entre eux les membres de la société civile soit une véritable obligation de justice, et que le principe de cette unité sociale soit une autorité proprement dite, munie de tous les pouvoirs de direction et de coercition que réclame la fin sociale : en un mot, l'État doit être une société *juridique*. Car, s'il en était autrement, aucune des exigences sociales que nous avons expliquées plus haut et sur lesquelles se base la nécessité de la société civile, ne pourrait être convenablement satisfaite. Mais nous allons plus loin et nous disons que cette société juridique est, en outre, une société parfaite.

4. L'État est une société *par aite*. La perfection ou l'imperfection juridique d'une société doit, d'après la nature des choses, ressortir de la fin sociale elle-même. Mais celle-c peut être constituée par un bien qui soit, ou complet et parfait dans son genre, c'est-à-dire un bien universel et indépendant, ou, au contraire, incomplet et imparfait dans son genre, c'est-à-dire un bien partiel, compris dans un plus grand bien de même nature. Dans le premier cas, la société est dite universelle et se suffisant à elle-même pour tout ce qui regarde son ordre propre, de manière qu'elle se trouve directement, ou de par sa nature, indépendante de toute autre société, si excellente soit-elle : c'est la société *parfaite*. Dans le second cas, la société est dite partielle et incomplète, en sorte qu'elle se trouve directement ou de par sa nature, subordonnée à une autre société supérieure, homogène : c'est la société *imparfaite*.

Or, si nous faisons l'application de ces principes à l'État, il nous faut conclure, sans aucun doute, qu'il est lui-même une société parfaite et universelle dans son ordre, c'est-à-dire dans l'ordre matériel et politique. Car la fin de l'État, ainsi que nous l'avons vu, ne consiste pas seulement dans un bien partiel et incomplet de l'ordre temporel, mais comprend l'ensemble de tous les biens qui se rapportent à cet ordre et qui peuvent contribuer à la plénitude du bonheur temporel. Dans cet ordre temporel et matériel, l'État est la plu haute raison sociale, ou l'unique société universelle, et il n'existe aucune autre société qui ne lui soit rapportée comme la partie est rapportée au tout.

En outre, l'État se suffit pleinement à lui-même dans son ordre propre, et il possède tous les moyens que peut exiger la réalisation de sa fin sociale. Toutefois, il convient d'observer que si une société parfaite doit avoir à sa disposition tous es moyens suffisants pour sa propre fin, « il est nécessaire qu'elle possède *actuellement*, ou en fait, les moyens seulement sans lesquels elle ne pourrait pas conserver son existence ni atteindre sa propre fin; quant aux moyens qui, par leur nature, se rapportent à un autre ordre et à la fin d'une société d'un autre genre, il suffit qu'elle les possède *virtuellement*, ou en droit, c'est-à-dire qu'elle puisse les requérir auprès de la société compétente, dans la mesure où ils lui sont nécessaires. » E. Valton, *Droit social*, p. 12 sq. Aussi bien l'État, en sa qualité de société parfaite, possède-t-il, en fait, tous les moyens matériels et temporels que peut exiger sa fin; quant aux biens de l'ordre spirituel et surnaturel que la société religieuse ou l'Église tient de sa mission, l'État a également le droit d'en solliciter le concours dans les cas nécessaires, de même que l'Église, société parfaite, peut réclamer, dans la mesure de ses besoins, le concours matériel de l'État. Mais, faisons le déjà remarquer, ce droit de l'État touchant le concours spirituel de l'Église n'est pas rigoureux et strict comme le droit de l'Église touchant le concours matériel de l'État : « En effet, l'État, quoique société parfaite et indépendante, est d'un ordre inférieur à celui de l'Église; aussi bien appartient-il à l'Église, société supérieure, de déterminer

les moyens spirituels et surnaturels, dont elle peut prêter le concours à l'État, comme de se prononcer en dernier ressort sur l'opportunité ou la nécessité de son intervention. » E. Valton, *Droit social*, p. 13.

Cependant, l'indépendance de l'État, société juridique parfaite, existe, avons-nous dit, par rapport à son ordre propre et pour ce qui touche sa propre fin; et cela seulement est exigé par la nature de la société parfaite, sur laquelle, en effet, aucune autre société, même d'un ordre supérieur et se rapportant à une fin plus élevée, ne saurait exercer un pouvoir *direct*. Mais il ne répugne pas au caractère juridique de la société parfaite qu'une autre société, d'un ordre essentiellement distinct, et se rapportant à une fin supérieure, ne puisse exercer sur elle un pouvoir *indirect*, c'est-à-dire un droit qui ait sa source dans les exigences mêmes de cette fin supérieure, et qui soit proportionné à ces exigences. Aussi bien, l'avons-nous observé en analysant la fin sociale de l'État, au terme de cette fin comprise dans l'ordre temporel, il existe une fin supérieure d'un autre ordre, qui est la fin dernière, et, parallèlement à l'État se rencontre une autre société parfaite, d'un ordre plus élevé, parce que divin et spirituel, qui précisément a pour fin propre la fin dernière elle-même : cette autre société parfaite est l'Église. De là il suit que l'État, encore que société parfaite et indépendante, peut se trouver obligé de se mettre au service de l'Église, lorsque la fin de cette société supérieure et divine vient à le réclamer. Cf. E. Valton, *Droit social*, p. 14; Tarquini, *Les principes du droit public de l'Église*, Bruxelles, 1868, n. 41; Ferretti, *Institutiones philosophiæ moralis*, Rome, 1891, t. III, p. 15 sq.

II. L'ÉTAT-POUVOIR OU LE POUVOIR POLITIQUE. — 1° *Définition.* — « Que dans toute société, dit le pape Léon XIII, encyclique *Diuturnum*, § *Et si homo arrogantia*, dans toute communauté il y ait des hommes qui commandent, c'est là une nécessité, afin que la société, dépourvue de principe et de chef qui la dirige, ne tombe pas en dissolution et ne se trouve pas dans l'impossibilité d'atteindre la fin pour laquelle elle existe. » « Comme aucune société, ajoute-t-il, encyclique *Immortale Dei*, § *Non est magni negotii*, ne peut subsister si elle ne possède un chef suprême, qui oriente d'une manière efficace, et par des moyens communs, tous les membres vers le but social, voilà pourquoi l'autorité est nécessaire à la société civile, pour la diriger. » Ainsi donc l'État, en sa qualité de société parfaite, doit être armé du pouvoir de commander, c'est-à-dire du droit d'imposer l'obligation morale. Car toute société juridique, par le fait même qu'elle est investie de la mission et du devoir de conduire tous les membres vers le but social et de procurer le bien commun, doit être munie de ce moyen indispensable et de ce droit social qu'est le pouvoir public. Or, dans la société civile, le pouvoir public s'appelle le pouvoir politique et souvent aussi on le confond avec l'État lui-même, qui devient alors l'*État-pouvoir*, distinct de l'*État-société* que nous avons analysé plus haut.

2° *Origine.* — Cette importante question de l'origine du pouvoir politique a reçu plusieurs solutions fausses, mais ne comporte qu'une seule solution vraie.

1. *Solutions fausses.* — Ce sont ou bien les théories à la fois naturalistes et absolutistes de Hobbes, de J.-J. Rousseau, de Kant, d'Herbert Spencer et de Savigny, ou bien la théorie du droit divin de Jacques Ier et des gallicans, ou enfin la théorie dite « des titres providentiels » de Haller et de Bonald.

a) Hobbes (1588-1679) a tiré du sensisme philosophique et de l'utilitarisme social sa théorie de l'origine du pouvoir politique, qu'il a exposée dans son livre : *Elementa philosophica de cive*. Il part de cette idée que l'homme n'agit généralement que par intérêt et pour se procurer son propre bien-être; en sorte que toute recherche de ce bien-être est légitime; légitime aussi tout ce qui s'y rapporte; et c'est la recherche du plus grand intérêt qui constitue le droit. Chacun étant juge de son propre intérêt est juge également des moyens de l'atteindre, et, les hommes étant par nature tous égaux et indépendants, le mobile d'intérêt est illimité chez tous. Mais de là doit nécessairement résulter un état de guerre continu. D'où l'état de nature pour l'homme est l'état de guerre. Cependant une pareille anarchie est opposée au bien commun. D'où il faut à ce funeste état de nature substituer l'état de société, et à l'état de guerre l'état de paix. Le seul moyen d'établir la paix d'une façon durable et sûre, c'est la soumission de tous à un pouvoir qui s'impose par la force et qui est fondé sur la nécessité de contenir vigoureusement l'anarchie et la violence. Cette force supérieure contraindra les hommes à vivre en paix les uns avec les autres; elle déterminera la part de chacun; elle fondera le droit, etc. Telle est, d'après Thomas Hobbes, la raison d'être et l'origine du pouvoir de l'État. On le voit, ce n'est pas autre chose que l'absolutisme et la légitimation de la force brutale.

J.-J. Rousseau, dans son *Contrat social*, considère également dans l'homme un état de nature par opposition à un état de société; mais cet état de nature n'est pas l'état de guerre, c'est simplement l'égalité et l'indépendance. D'une part, tous les hommes naissent égaux de par leur nature, libres et indépendants, et, par conséquent, nul homme ne peut avoir d'autorité sur son semblable; d'autre part, la paix publique, qui est une nécessité sociale, réclame une autorité publique à laquelle tous se soumettent. Pour concilier ces deux principes, il faut donc que l'autorité publique soit la résultante de la volonté générale de la nation et de l'accord spontané de toutes les volontés, c'est-à-dire d'une convention ou d'un contrat; et c'est de ce pacte social que le pouvoir tire toute sa force obligatoire. Or, que dire de cette théorie de Rousseau, sinon que le fait du consentement unanime des citoyens sur lequel elle se base est une hypothèse gratuite? En outre, si le fait affirmé par Rousseau était vrai, il ne faudrait pas de sanction aux lois; et même toute sanction pénale serait injuste; car elle porterait atteinte au droit que chacun conserve, d'après Rousseau, de refuser son obéissance et de ne point consentir au contrat social. D'où la théorie de Rousseau sur l'origine du pouvoir civil et le principe obligatoire des lois est à la fois fausse et contradictoire.

Kant a développé sa thèse sociale sur l'origine du pouvoir dans son livre : *Metaphysik der Sitten*. Le droit civil fondamental pour tout citoyen est le droit à l'exercice externe de sa liberté; mais pour sanctionner et garantir ce droit comme les droits acquis qui s'y superposent, il faut un principe d'ordre efficace et concret; d'où la constitution de la socité civile. et, en même temps, la constitution du pouvoir civil s'impose par une loi morale (impératif catégorique). Ainsi donc « la constitution du pouvoir civil et politique auquel tous doivent obéir se fait par la volonté commune de tout le peuple. Kant invoque comme Rousseau cette volonté générale, mais pour un motif différent. Rousseau la veut comme une exigence de l'égalité et de l'indépendance naturelle des hommes; Kant, comme une exigence de la justice des lois. Les lois, d'après sa théorie, ont toutes pour objet des prohibitions, ne faisant que protéger les libertés externes justes contre les empiètements ou les violences injustes. Cela étant, si elles sont faites pour tous, elles seront de fait justes, d'après l'adage : *Scienti et volenti non fit injuria*, un acte connu et voulu par quelqu'un ne saurait violer son droit. » Castelein, *Droit naturel*,

Paris, 1903, p. 749. Or, cette théorie est fausse et contradictoire. Kant affirme bien que l'impératif catégorique ou la loi morale oblige les hommes à constituer une société et, par suite, une autorité civile, mais, d'après sa théorie, ces lois civiles ne doivent pas être considérées comme étant morales en elles-mêmes. Il faut quand même les observer telles qu'elles sont et les regarder comme le principe légitime de tous nos droits et de tous nos devoirs civils. C'est donc la théorie du despotisme absolu. En outre, sa thèse sur la nécessité du consentement pour imprimer à la loi son caractère de justice n'est pas admissible; car le consentement de la volonté humaine ne saurait rendre juste ce qui en soi est injuste.

La théorie de l'organisme social et de l'évolutionisme historique n'est pas moins inadmissible que les théories précédentes. « Une hypothèse gratuite est ici encore le point de départ. Le corps social serait un organisme qui aurait évolué sous l'impulsion d'une énergie aveugle, à l'image des êtres organiques. La sauvagerie aurait été l'état primitif de l'homme, et le pouvoir public tiendrait son origine de la force brutale; mais plus tard, grâce au progrès de la civilisation, l'autorité aurait revêtu un caractère moral et se serait adressée à la conscience, produit tardif de l'évolution humaine. » E. Valton, *Droit social*, p. 64. Ainsi donc, le droit, d'après cette école, se serait fondé par l'évolution organique de la société, droit qu'il faudrait dégager des faits juridiques. La conséquence logique de ce système est que l'origine du pouvoir ou le principe qui le légitime est le fait même de son existence et de son exercice. C'est la théorie de la justification du fait accompli. Elle nous ramène à la théorie brutale de Hobbes, d'après lequel la force crée le droit. Les principaux représentants de cette école furent Herbert Spencer, qui, spécialement dans son livre : *Principes de sociologie*, s'inspira à la fois d'Auguste Comte et de Darwin, unissant l'organisme à l'évolutionisme, et Frédéric-Charles Savigny, 1779-1861, chef de l'école historique du droit, qui tend à écarter les principes absolus du droit naturel pour ne se guider que sur l'étude des faits.

b) Quant à la théorie du droit divin, ou de « la communication immédiate », professée par Jacques Ier et les gallicans, c'est Dieu qui confère lui-même, par un acte immédiat de sa propre autorité, la souveraineté au prince, de sorte que l'élection n'est qu'une simple désignation de la personne. Assertion gratuite qui ne repose sur aucune donnée positive sérieuse. Car, de ce gouvernement théocratique et de ce droit divin immédiat, on ne peut rencontrer aucun exemple, sinon dans l'histoire du peuple d'Israël.

c) Enfin, la théorie dite « des titres providentiels », tout en rejetant la thèse du droit divin immédiat, se propose d'écarter l'intervention du consentement populaire dans la constitution du pouvoir civil. « Le titre qui opère la translation du pouvoir de sa forme abstraite à sa forme concrète et à un sujet déterminé est l'aptitude providentielle de ce sujet à l'exercice de ce pouvoir. D'où il résulte pour le chef d'État providentiel le droit d'exiger, même par la force, l'obéissance en tout ce qui concerne le bien commun, objet et règle de son pouvoir. » Castelein, *op. cit.*, p. 756. Le propagateur de cette théorie a été Haller, dans son livre : *Restauration de la science politique*, dont se sont plus ou moins rapprochés de Bonald et de Maistre. Or, cette théorie repose sur une hypothèse gratuite et plutôt contraire aux faits. En effet, ces écrivains supposent que la providence suscite dans toutes les sociétés en voie de formation des hommes supérieurs et exceptionnels, de manière qu'il en résulte pour la société un droit incontestable et évident d'être gouvernée par ces hommes, et, corrélativement, pour ces derniers, un devoir évident et incontestable de gouverner la société. Mais il faut reconnaître que l'apparition de tels hommes est un fait exceptionnel et rare, et que le principe invoqué par les tenants de cette école ne saurait se déduire des lois de la providence.

2. *Solution vraie.* — En face de toutes ces théories plus ou moins erronées, se dresse l'enseignement traditionnel de la philosophie chrétienne, ou la thèse scolastique. Ses tenants sont nombreux. Il suffira de citer, parmi les anciens, S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. XC, a. 3; q. XCV, a. 4; q. XCVII, a. 3; *De regimine principum*, l. I, c. II; Cajetan, *Comm. in Sum. theol. S. Thomæ*, *passim;* Bellarmin, *De summo pontifice*, l. I; Suarez, *Defensio fidei catholicæ*, l. III; *De legibus*, l. II, c. II, etc. Voici quel est le principe fondamental de cette thèse chrétienne des origines du pouvoir : la source de l'autorité civile est la volonté divine, manifestée seulement dans la loi naturelle. En effet, la société civile, étant une société nécessaire et naturelle, tire son origine des lois naturelles elles-mêmes, ou, plus justement, de Dieu, auteur de la nature. Or, « une société ne peut subsister ni même se concevoir, s'il ne s'y rencontre un modérateur pour fondre en une seule les volontés éparses et les faire converger vers un but commun; Dieu a donc voulu qu'il y eût dans la société civile une autorité commandant à la multitude. » Léon XIII, encyclique *Diuturnum*. Aussi bien c'est dans la volonté de Dieu que nous devons chercher le principe premier du pouvoir civil et de son caractère moral. Comme Dieu a voulu l'état social, qu'il fait découler manifestement des exigences mêmes de notre nature, il a voulu en même temps, dans cet état social, afin de l'adapter aux besoins de l'homme, une autorité supérieure qui puisse coordonner et protéger les droits privés et les libres relations particulières des citoyens entre eux. Dieu a voulu, d'une manière indivisible, et la fin de l'état social, et la constitution de l'état social nécessaire à cette fin, et aussi l'autorité sociale nécessaire à cette constitution. Mais il faut observer qu'il n'est ici question que de l'autorité en général, abstraction faite du sujet en qui elle réside et de la forme spéciale qu'elle peut revêtir. « Si, en effet, nous nous plaçons sur ce terrain concret et particulier, il nous faut reconnaître que Dieu n'intervient pas par une action immédiate et exclusive; il ne donne pas directement l'investiture au pouvoir politique et il ne désigne pas lui-même le sujet du pouvoir suprême, ni la forme en laquelle celui-ci doit s'exercer. De ce gouvernement théocratique, de ce droit divin, seule, l'histoire du peuple d'Israël nous offre un exemple. Mais Dieu laisse aux causes secondes le soin de déterminer et la forme de l'autorité, et le sujet en qui elle réside, et le mode de transmission; le pouvoir humain, s'il dérive de Dieu, se transmet et se détermine par le jeu naturel de l'activité humaine. » E. Valton, *Droit social*, p. 66. Cf. Castelein, *op. cit.*, p. 757 sq.; Melchior du Lac, *L'Église et l'État*, Paris, 1850, t. I, p. 7 sq.

3° *Force obligatoire.* — L'origine du pouvoir politique est à la fois naturelle et divine, nous venons de le démontrer. Il suit de là que ce pouvoir porte en lui-même un caractère sacré et obligatoire qui s'adresse aux consciences. « L'autorité est le principe directeur efficace des sociétés humaines, et par conséquent elle doit, se conformant à la nature de l'homme, respecter sa dignité suprême d'être raisonnable et libre. Qu'est-ce à dire, sinon que, pour l'homme libre, la seule direction vraiment efficace et qui sauvegarde la dignité de la personne est celle de l'obligation morale s'exerçant par la contrainte immatérielle du devoir ? » Ch. Antoine, *op. cit.*, p. 1. Tel est, en effet, l'enseignement de la philosophie chrétienne. Cf. Sua-

rez, *De regibus*, l. III, c. XXI, n. 8; S. Thomas, *Sum. theol.*, Ia IIæ, q. VI, a. 4, etc.

Or, cette doctrine est battue en brèche par plusieurs économistes qui ne veulent voir dans l'autorité publique qu'un pouvoir de coercition.

Frédéric Bastiat, *La loi*, dans *Œuvres complètes*, t. IV, p. 343 sq., proclame que « le droit collectif a son principe, sa raison d'être, sa légitimité dans le droit individuel; et la force commune ne peut avoir rationnellement d'autre but, d'autre mission que les forces isolées auxquelles elle se substitue... et comme chaque individu n'a le droit de recourir à la force que dans le cas de légitime défense, la force collective, qui n'est que la réunion des forces individuelles, ne saurait être rationnellement appliquée à une autre fin. » D'après Beudant, *Le droit individuel et l'État*, p. 146, « l'État, c'est la force collective qui protège le libre développement des facultés de chacun et qui veille à ce que personne n'usurpe le droit de personne. » Enfin, au dire de Maurice Block, *Les progrès de la science économique*, t. I, p. 407, « l'État est la force; mais la force n'est ni une vertu ni un vice, elle peut opprimer ou protéger le droit selon la direction qu'elle reçoit. » Quant à Tancrède Rothe, *Traité de droit naturel*, p. 285, sans aller aussi loin que les économistes déjà mentionnés, il dénie également au pouvoir politique la vertu d'obliger en conscience : « La souveraineté civile, dit-il, ne renferme pas un pouvoir direct de commander. En plus du droit d'user de la contrainte légitime, elle ne renferme que le pouvoir d'émettre des volontés que la loi de charité sanctionne. Pourquoi, par elle-même, la volonté de celui ou de ceux qui constituent la force publique obligerait-elle? Ils ne sont pas d'une nature différente de celle des autres hommes; et rien ne prouve qu'ils aient reçu de Dieu la prérogative en question. »

A l'encontre de ces diverses théories, le droit chrétien établit le principe de l'origine divine du pouvoir politique, et affirme que l'autorité civile vient de Dieu et a son fondement dans la volonté du créateur, au même titre que l'autorité du père de famille : car la société civile ou l'État se rattache, ainsi que la famille elle-même à une origine naturelle et divine. Aussi bien le pouvoir politique « revêt-il un caractère sacré; ceux qui en sont investis deviennent, pour ainsi dire, les représentants et les lieutenants de Dieu; et leur autorité s'impose à la conscience des sujets comme une sorte de participation de l'autorité divine. » E. Valton, *Droit social*, p. 67. Résister au pouvoir légitime de l'État, c'est donc, par le fait même, résister à l'ordre établi par Dieu et à sa volonté. Cf. Ch. Antoine, *op. cit.*, p. 53.

D'ailleurs, ce caractère sacré du pouvoir politique et cette force obligatoire, qui s'adresse aux consciences, trouvent leur justification dans la doctrine du Christ et des apôtres, ainsi que dans l'enseignement théologique de l'Église. En effet, le Christ, loin d'abolir les titres obligatoires et, en quelque sorte, divins, du pouvoir civil, est venu plutôt les promulguer par sa doctrine et les confirmer par ses exemples. Il ordonne de rendre à Dieu ce qui est à Dieu, mais exige aussi qu'on donne à César ce qui est à César. Lui-même paie le tribut à César; il se soumet à l'autorité d'Hérode et de Pilate et il va jusqu'à confesser que cette autorité vient d'en haut. Matth., XVII, 21, 24; Joa., XIX, 11. Les apôtres, à la suite de leur divin Maître, proclament que la soumission aux empereurs est une obligation de conscience, parce que leur autorité est légitime et vient de Dieu. « Que toute personne, dit saint Paul soit soumise aux autorités supérieures; car il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent ont été instituées par Dieu. C'est pourquoi celui qui résiste à l'autorité résiste à l'ordre établi par Dieu... Le prince est le ministre de Dieu... Il est donc nécessaire de vous soumettre non seulement par crainte de la colère, mais aussi par conscience. » Rom., XIII, 1 sq. Et saint Pierre : « Soyez soumis à toute institution humaine, à cause de Dieu : soit au roi, comme au souverain, soit aux gouverneurs, comme étant envoyés par lui pour châtier les malfaiteurs et pour approuver les gens de bien. » I Pet., II, 13 sq. Héritière de la doctrine du Christ et des apôtres, l'Église n'a jamais cessé de consacrer par son enseignement théologique l'obligation d'obéir au pouvoir établi. « Cette obligation, elle l'impose comme un devoir de conscience à tous les citoyens, non seulement aux laïcs, mais encore à ses ministres, prêtres et évêques, en tout ce qui n'est pas contraire à la liberté, à l'indépendance et à l'honneur du sacerdoce. » E. Valton, *Droit social*, p. 60.

4° *Fonctions générales.* — Les fonctions générales de l'État-pouvoir comportent deux attributions principales, à savoir : un rôle de protection et un rôle d'assistance; et le droit essentiel de l'État, qui se confond ici avec son devoir primordial, consiste dans un rôle d'intervention ayant pour but de protéger et d'aider, protéger les droits et aider les intérêts de ses membres. C'est qu'en effet le droit d'une société parfaite est proportionné aux exigences de sa fin particulière. « Une société parfaite dit Tarquini *Principia juris ecclesiastici*, Rome, 1872, p. 5, a droit à tous les moyens nécessaires à sa fin particulière, à condition que ces moyens n'appartiennent pas à un ordre supérieur. » Or, la fin de la société civile, nous l'avons vu, consiste à procurer, dans la sécurité de l'ordre, le développement physique et moral des associés. Il appartient donc au pouvoir politique de maintenir la paix intérieure et extérieure par la protection des droits et de contribuer, par une assistance positive, au développement de la prospérité temporelle de la société. Cette doctrine, qui est celle de la philosophie chrétienne et de la théologie catholique, a été admirablement mise en relief par Léon XIII, qui, en particulier dans l'encyclique *Rerum novarum*, explique le rôle du pouvoir politique dans la société, spécialement au point de vue de l'ordre économique. « Ce qu'on demande d'abord aux gouvernants, déclare le souverain pontife, c'est un concours d'ordre général qui consiste dans l'économie tout entière des lois et des institutions. » Ce concours général comporte, entre autres choses, « une imposition modérée et une répartition équitable des charges publiques, le progrès de l'industrie et du commerce, une agriculture florissante, et d'autres éléments, s'il en est du même genre. » Plus loin, le pape invoque également un concours particulier de l'État, en faveur des faibles et des indigents. Mais, que le concours de l'État soit général ou particulier, il comprend toujours, d'après Léon XIII, un double rôle de protection et d'assistance. Or, il nous faut dire brièvement en quoi consiste ce double rôle du pouvoir de l'État.

1. *Rôle de protection.* — La protection des droits comporte non seulement le respect des droits, qui par lui-même est plutôt négatif, mais encore une intervention positive, c'est-à-dire l'emploi des moyens qui empêche la violation des droits et en réprime les attaques. D'une manière plus précise, la protection des droits s'étend à trois objets distincts : assurer l'exercice des droits au moyen de la contrainte; déterminer les droits par la loi; résoudre les conflits des droits à l'aide des tribunaux. En premier lieu, le bien commun impose à l'État l'obligation indispensable de garantir à chacun des citoyens le libre exercice de ses droits, car autrement il serait impossible aux membres de la société de poursuivre la fin sociale, puisque tous leurs efforts pourraient se trouver arrêtés

et contrecarrés. Or, cette protection des droits doit s'exercer spécialement en faveur des faibles, c'est-à-dire de ceux qui sont, plus que d'autres, dépourvus des moyens de revendiquer leurs droits; encore, ne faudrait-il pas exagérer ce rôle de l'État, au point de donner dans les abus et les exagérations du socialisme. En outre, il ne suffit pas que l'État, au moyen de la contrainte, garantisse l'exercice des droits de chacun, il faut aussi que, par une législation équitable, il fixe et précise l'exercice de ces droits dans les cas particuliers, car, sans cela, l'ordre social serait abandonné à l'arbitraire et au caprice des individus. Enfin, il importe que l'État intervienne par des moyens judiciaires et coercitifs, afin de résoudre les conflits qui peuvent surgir dans l'exercice des droits opposés et de réprimer la violation délictueuse de tout droit légitime.

2. *Rôle d'assistance.* — Étant donné que l'État a pour mission de diriger et d'aider la société dans la réalisation de la fin sociale, il s'ensuit que l'État doit promouvoir tout ce qui se rapporte à cette fin et venir en aide aux intérêts généraux des citoyens afin de les coordonner et de les suppléer. Or, ces intérêts se réfèrent principalement à deux ordres distincts : l'ordre économique et l'ordre moral. Que l'État doive intervenir dans l'ordre économique, la chose est hors de doute et est admise par tous les économistes; mais tandis que certains exagèrent la portée de l'intervention de l'État en faisant consister celle-ci dans une compression et un véritable étouffement de l'activité privée, d'autres, plus justement, accordent à l'État un simple rôle d'assistance pour aider et stimuler l'initiative privée. A cette assistance générale que l'État doit prêter à tous ses membres dans l'ordre économique se rapportent plusieurs fonctions spéciales, telles que de développer directement les voies de communication, routes, chemins de fer, canaux; de promouvoir le progrès du commerce et de l'industrie à l'aide de conventions internationales, et aussi par des mesures d'encouragement et de récompenses, etc. Mais tout en pourvoyant aux exigences de l'ordre économique, l'État ne doit point perdre de vue l'ordre moral de la société; et à cet effet, l'État doit se considérer comme investi de la mission de promouvoir la morale publique et de protéger la religion. Quels sont les devoirs négatifs et positifs qui, à ce titre, peuvent lier l'État envers la religion? Nous le dirons bientôt en examinant les relations juridiques de l'État. Cf. encyclique *Immortale Dei*, § *Hac ratione;* encyclique *Libertas*, § *Miliores aliquando;* encyclique *Sapientiæ*, § *Quod autem;* Ch. Antoine, *op. cit.*, p. 67 sq.

5° *Organisme du pouvoir politique.* — L'État est une société parfaite. Son pouvoir possède donc le même organisme, ou, en d'autres termes, comprend les mêmes fonctions spéciales que le pouvoir public d'une société parfaite. Or « toute société proprement dite ayant pour membres des hommes, c'est-à-dire des êtres doués d'une intelligence et d'une volonté libre, son pouvoir public doit s'exercer sur eux d'une manière conforme à leur nature raisonnable. De là vient que tout pouvoir public comprend essentiellement deux fonctions : l'une, *directive*, qui a pour mission de tracer les règles à suivre pour atteindre la fin sociale; l'autre, *exécutive*, qui consiste à pourvoir à l'application pratique de ces règles envers chacun des membres de la société. » E. Valton, *Droit social* p. 15. Le pouvoir *directif* concède à l'État le droit d'exercer sur les volontés des citoyens une action efficace en instituant des lois qui les obligent en conscience : c'est le pouvoir *législatif*. Le pouvoir directif octroie, en outre, à l'État un certain rôle dans l'éducation des intelligences des citoyens : c'est le pouvoir d'*enseignement*, dont l'étendue et les limites ont été exposées à l'article École, t. IV, col. 2082. Au pouvoir *exécutif* appartient la mission de pourvoir à l'application des lois. Or, cette application peut se réaliser d'abord vis-à-vis des personnes elles-mêmes des citoyens dont l'État a le droit d'exiger, en vue du bien commun, un concours proportionné à leurs talents et à leurs ressources : c'est le pouvoir de *gouvernement*. Le pouvoir exécutif comprend, en outre, sous sa dépendance, les services publics qui visent l'intérêt général de la société et il atteint également de quelque manière les biens des citoyens sur lesquels l'État peut prélever certains impôts : c'est le pouvoir *administratif*. Enfin le pouvoir exécutif confère à l'État le droit de formuler des sentences touchant les actes des citoyens en désaccord avec les lois : c'est le pouvoir *judiciaire*; et il l'investit du droit de procéder à l'exécution des jugements en ayant recours, si c'est nécessaire, aux peines et même à la peine de mort : c'est le pouvoir *coactif*. Cf. E. Valton, *Droit social*, p. 70 sq.

II. Les relations juridiques de l'État. — L'État se trouve en présence de trois institutions sociales : la famille, les associations et l'Église. Les deux premières pénètrent son organisme et constituent, avec les individus, les éléments nécessaires de son être social : ce que nous avons dit de l'origine de l'État le démontre suffisamment. Voir col. 881. La troisième institution est parallèle à l'État, dont elle est distincte et indépendante. Voir col. 882, 886. Or, il nous faut exposer les relations juridiques de l'État avec ces diverses institutions sociales.

1° *L'État et la famille.* — L'instinct de sociabilité qui existe dans l'homme atteint son premier degré dans une société, naturelle entre toutes, la société domestique ou la famille, autour de laquelle nous voyons se grouper toutes les autres sociétés humaines.

Mais la famille n'est que le développement régulier du mariage, de sorte que celui-ci constitue l'origine de la société domestique. La *société conjugale*, telle est donc la première étape de la famille. Or, si la société conjugale résulte d'un contrat, puisque le mariage se forme par le consentement mutuel des époux, il faut noter que ledit contrat n'est pas en tout semblable aux autres contrats, mais revêt un caractère sacré et religieux qui le soustrait au pouvoir de l'État. En effet, « la fin principale du mariage est de donner l'existence à des enfants et de les conduire, à travers les multiples voies de l'éducation, jusqu'à l'état d'hommes parfaits, c'est-à-dire d'hommes destinés à mener une vie raisonnable et sociale et à s'employer à l'exécution des desseins de Dieu. Car la perfection pour l'homme consiste à orienter tout son être vers sa fin dernière qui est Dieu, et il ne vient pas au monde pour autre chose que pour connaître, adorer et servir son créateur. » E. Valton, *Droit social*, p. 30 sq. Il ressort de là que le mariage, considéré même au simple point de vue du droit naturel, possède un caractère sacré et religieux, non point surajouté, mais inné, que les peuples les plus civilisés de l'antiquité se sont plu à reconnaître, comme l'atteste le pape Léon XIII, dans l'encyclique *Arcanum*, du 10 février 1880. En outre, ce caractère sacré du mariage ressort bien davantage si on l'envisage dans l'ordre surnaturel : « Déjà, au commencement du monde, nous voyons Dieu lui-même instituer le mariage et bénir, dans la personne de nos premiers parents, tous les époux des siècles à venir. Gen., I, 27 sq. Dès le principe aussi, le mariage a été comme une image prophétique de l'incarnation du Verbe et de son union mystique avec l'Église. Enfin, sous le régime de la loi nouvelle, le Christ l'a élevé à la dignité de sacrement, en le consacrant comme une source efficace de grâce et de sanctification. » E. Valton,

Droit social, p. 32. Il faut donc, avec Léon XIII, conclure que « le mariage, étant sacré par son essence, par sa nature, par lui-même, doit être réglé et gouverné, non point par le pouvoir des princes, mais par l'autorité divine de l'Église qui, seule, a le magistère des choses sacrées. » Encyclique *Arcanum*. Toutefois, si l'État ne peut exercer aucun pouvoir sur le mariage lui-même, il a du moins le droit de soumettre le mariage validement contracté aux lois qu'exige l'intérêt public. C'est ainsi que l'État possède le droit de définir les effets civils et de régler les conséquences sociales du mariage. Il lui appartient de déterminer par ses lois la condition sociale des époux, de leurs enfants, de la possession, de l'administration et de la transmission de leurs biens, à raison de la situation qui résulte pour eux d'un mariage validement contracté. Cf. J. Crozat, *Des droits et des devoirs de la famille et de l'État*, Paris, 1884, p. 139.

Lorsque le mariage a donné ses fruits, la société domestique voit son cercle s'étendre, et à la société conjugale vient s'ajouter une autre société composée des parents et des enfants : c'est la *société paternelle*, seconde et dernière étape de la famille. La fin propre de celle-ci est l'éducation des enfants, non seulement physique, mais encore intellectuelle et surtout morale et religieuse; car la société qui préside à la génération des enfants exige aussi que son œuvre ne soit ni frustrée ni incomplète. Or, c'est la mission spéciale de l'éducation d'entretenir et de développer l'être et la vie reçue jusqu'à ce que l'enfant devienne, selon le mot de saint Thomas, « un homme parfait, de cette perfection qui procède de la vertu. » *Sum. theol.*, III[a] *Suppl.*, q. XLI, a. 1. Tel est le devoir et tel est aussi le droit que la nature consacre chez les parents : car tout devoir a pour corrélatif un droit et l'un implique essentiellement l'autre. Ainsi donc, les enfants relèvent immédiatement de leurs parents et « la même loi naturelle qui impose aux parents le devoir de l'éducation leur accorde le droit de disposer de leurs enfants, c'est-à-dire le pouvoir de les diriger, de les obliger, et au besoin de les corriger jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à l'âge d'hommes parfaits. » E. Valton, *Droit social*, p. 38.

Ces principes généraux doivent déjà nous fixer sur les rapports juridiques de l'État avec la famille. En effet, la famille, étant une société nécessaire et naturelle antérieure à la société civile, possède à l'égard de l'État des droits inaliénables qui ne sauraient être méconnus ou violés sans que soient atteints en même temps les principes essentiels de la loi naturelle. Or, comme la mission spéciale de la famille se réfère à l'éducation des enfants et que c'est de là qu'elle tire sa raison d'être, la question des rapports juridiques de l'État avec la famille se précise de cette manière : quels droits l'État a-t-il le devoir de respecter et de protéger dans la famille touchant l'éducation des enfants? Mais l'éducation des enfants doit être à la fois physique, intellectuelle, morale et religieuse, et, à ces divers points de vue, la famille a été investie par Dieu et la nature d'une mission spéciale et sacrée. Il suit de là que le premier devoir de l'État consiste à ne pas s'opposer à ce droit imprescriptible des parents et à ne pas se substituer à eux, contre leur gré, dans cette œuvre de l'éducation de leurs enfants; en d'autres termes, la « liberté de l'éducation », tel est le premier droit que l'État a le devoir de respecter dans la famille. Cependant, la nature impose à l'État un second devoir : celui d'assister et, au besoin, de suppléer la famille dans l'accomplissement de cette mission de l'éducation des enfants: en effet, l'État ayant pour raison d'être de prêter son assistance et son concours aux familles dont les moyens se trouvent parfois insuffisants, il doit se préoccuper de l'éducation des enfants lorsque les parents ne peuvent pas ou ne veulent pas s'en charger. L'État peut encore exercer sur les moyens d'éducation, par exemple, sur l'enseignement dans les écoles libres, un droit de vigilance et d'inspection, afin que rien ne s'y passe qui soit contraire à l'ordre public et au bien général de la société. Mais ce rôle de l'État est plutôt négatif et l'autorité publique ne saurait intervenir directement que s'il se commettait quelque délit, ou s'il y avait réellement danger prochain que l'ordre public ne fût troublé. Il faut observer en outre que, dans les rapports juridiques de l'État avec la famille, il ne peut être question que de l'éducation physique et intellectuelle des enfants; car, pour ce qui regarde l'éducation morale, et surtout l'éducation religieuse, la mission de suppléer la famille, et même de la diriger dans l'accomplissement de ses devoirs, est dévolue à une autre société parfaite, en vertu d'une vocation spéciale et d'un droit prédominant : cette société est l'Église. Pour plus de détails touchant la liberté d'enseignement et le droit d'intervention de l'État, voir l'ouvrage déjà cité, *Droit social*, p. 79 sq. Voir aussi ÉCOLE, t. IV, col. 2082.

2° *L'État et les associations.* — La famille, nous l'avons vu en traitant des origines de l'État, voir col. 881, afin d'obtenir aide et assistance dans l'accomplissement de sa mission, a été poussée, par un instinct naturel, à s'unir à d'autres familles. Telle a été la première espèce d'associations qui donna naissance aux tribus primitives, de la réunion desquelles sortit un jour la société civile, universelle et indépendante ou l'État. Ces associations naturelles, quoique peut être volontaires et libres dans leur principe, sont antérieures à l'État, dont elles sont devenues plus tard es éléments constitutifs.

Cependant, il existe une autre classe d'associations, postérieures à la constitution même de la société générale. Ces associations naissent de la libre initiative des individus qui, obéissant à leur instinct de sociabilité, et afin de pourvoir à des exigences particulières que l'autorité publique ne peut pas toujours satisfaire, s'unissent entre eux pour se prêter assistance et concours mutuel. Ces associations libres se forment donc en dehors de l'intervention de l'autorité publique et elles jouissent d'une organisation propre, quoiqu'elles doivent rester unies à la société générale, dont elles aident, loin de la contrarier, la fin et la mission. Elles sont aussi variées que le but particulier qu'elles poursuivent, et c'est ainsi que, dans l'État, apparaissent les sociétés commerciales, industrielles, les associations ouvrières, les mutualités et syndicats de toute sorte, les sociétés scientifiques, littéraires, artistiques, etc.

Enfin une troisième espèce d'associations est constituée par l'action directe et immédiate du pouvoir public : ce sont ces sociétés inférieures et subordonnées que constitue l'autorité publique comme rouages de gouvernement de la société générale; elles jouissent d'une circonscription territoriale déterminée et sont soumises à des autorités subalternes qui relèvent directement du pouvoir public. C'est ainsi que, dans l'État, existent les provinces, les départements, les districts, les municipalités, etc.

Or, quels sont les rapports juridiques entre l'État et les associations? La question ne souffre aucune difficulté s'il s'agit de la troisième classe d'associations qui, étant purement administratives et gouvernementales, reçoivent leur organisation de l'autorité publique elle-même, dont elles sont de simples rouages, Il est certain, en effet, que ces sociétés secondaires dépendent absolument du pouvoir de l'État qui les a constituées. Quant aux associations ou tribus primitives qui donnèrent naissance à l'État, il n'y a pas lieu

de s'y arrêter longtemps, puisque la plupart se fusionnèrent dans le grand corps politique de la société civile. Toutefois, la « commune », que l'on peut considérer comme un élément primordial de l'État, lui survécut, après l'avoir précédé. Elle naquit spontanément du gouvernement que se donnèrent les familles parlant la même langue, ayant des intérêts communs et surtout un territoire collectif. On sait quel a été le rôle prédominant de la commune au moyen âge, dont le régime démocratique fut le principe d'une si grande prospérité. Cf. Janssen, *Histoire du peuple allemand*, t. I; V. de Laveleye, *Le gouvernement dans la démocratie*, t. I, l. II, c. X, XI; Ch. Antoine, *op. cit.*, p. 98 sq. Le droit moderne, avec la Révolution de 1789, abolit l'autonomie de la commune, dont il ne subsiste plus guère aujourd'hui que de lointains vestiges. Cependant, l'autonomie communale semble s'appuyer sur des principes de droit naturel que l'État devrait respecter, soucieux en cela de l'intérêt général de la société qui s'accommodera toujours d'un régime de décentralisation et d'organisation sociale libre et démocratique.

Mais il nous faut prêter une attention spéciale aux rapports juridiques entre l'État et les associations libres qui, postérieurement à la formation de la société civile, se constituent grâce à l'initiative des citoyens et en dehors de toute intervention de l'autorité publique. Or ces associations doivent pouvoir se former et s'organiser librement sans qu'une autorisation spéciale de l'État soit nécessaire, à condition seulement qu'elles poursuivent une fin honnête par des moyens licites. Ce principe de la « liberté d'association » se trouve justifié par ce que nous avons dit de la mission de l'État, qui n'est pas de neutraliser et d'absorber l'activité sociale des citoyens, ses membres, mais, au contraire, de la laisser s'épancher, lorsqu'elle se suffit à elle-même, et de l'aider, de la suppléer, lorsqu'elle est insuffisante. L'État n'a pas le droit de tout faire par lui-même, mais il doit respecter l'ordre social et laisser faire, lorsque l'initiative privée, individuelle ou collective, est suffisante, se bornant lui-même à une action directrice, toutes les fois qu'une intervention particulière n'est pas nécessaire. Car l'État peut, à son tour, exercer sur les associations libres un droit d'inspection et de vigilance, prêt à intervenir si le bien commun exige une limitation de leur liberté; mais il ne lui est pas permis de se livrer à cette ingérence directe et positive qu'autant que les associations, dans le but qu'elles poursuivent ou dans les moyens qu'elles emploient, se mettent en opposition avec le bien général de la société ou avec l'ordre public. Cf. Ch. Antoine, *op. cit.*, p. 81; E. Valton, *Droit social*, p. 88.

3° *L'État et l'Église.* — En présence de l'État, société parfaite, existe une troisième institution sociale, également société parfaite, qui est l'Église. Ces deux sociétés, quoiqu'elles possèdent chacune leur existence propre, sont unies cependant par une certaine coexistence sociale, de manière qu'elles sont nécessairement appelées à avoir entre elles des rapports juridiques. « En effet, l'Église et l'État doivent remplir leur mission envers un même sujet, qui est l'homme; et le but que poursuivent, chacune dans leur ordre, les deux sociétés, n'est autre que le bonheur et la perfection du même individu, à la fois membre de l'État et de l'Église : ici, dans l'Église, c'est son bonheur surnaturel et éternel; là, dans l'État, c'est son bonheur temporel. Aussi bien la logique amène-t-elle nécessairement l'Église et l'État en présence l'une de l'autre; et entre ces deux sociétés existent des rapports qui donnent naissance à des droits et à des devoirs réciproques. » E. Valton, *Droit social*, p. 154.

Or, ces rapports juridiques sont de deux espèces. Ou bien, ils ont pour base la constitution et la nature des deux sociétés, en dehors de toute convention accidentelle : on peut les appeler rapports *naturels*; ou bien ils découlent de certains contrats, qui interviennent à titre d'accord et de règlement d'affaires litigieuses entre les deux puissances, c'est-à-dire des concordats : ce sont les rapports *concordataires*. Pour ces derniers, voir Concordats, t. III, col. 727. Quant aux rapports de la première espèce, qui sont, à proprement parler, des rapports de principes, nous nous contenterons de les esquisser, le sujet ayant été également déjà abordé. Voir Église, col. 2210-2223.

Nous considérerons l'Église et l'*État catholique*, et nous établirons entre eux les rapports juridiques qui correspondent à la *thèse* du droit chrétien, réservant seulement quelques mots, pour finir, touchant la question de fait ou l'hypothèse d'un État non catholique en face des droits de l'Église.

Si nous comparons l'une avec l'autre les deux sociétés, nous voyons que le droit chrétien établit entre elles trois espèces de relations juridiques constitutionnelles : tout d'abord, une relation de *distinction* et *d'indépendance respective*, car les deux sociétés ont une mission différente et elles sont indépendantes, chacune dans sa sphère particulière; ensuite, une relation *d'inégalité et de subordination*, car l'une des sociétés, l'Église, jouit d'une prééminence juridique vis-à-vis de l'autre, l'État, qui se trouve lui être indirectement subordonné; enfin, une relation d'*union* et *de concorde*, car il appert qu'en raison même de leur coexistence sociale, l'Église et l'État doivent se connaître et s'assister mutuellement.

1. *Relation de distinction et d'indépendance.* — En premier lieu, existe entre les deux sociétés, civile et religieuse, un rapport juridique de *distinction*. En effet, les deux puissances se distinguent l'une de l'autre par leur *origine*. Toutes deux, il est vrai, peuvent se réclamer d'une origine divine, mais tandis que l'une, l'État, ne se rattache à une institution divine que par l'intermédiaire des principes naturels dont l'auteur et l'inspirateur est Dieu lui-même, l'autre, l'Église, a été fondée immédiatement par Dieu, auteur de l'ordre surnaturel.

Une autre distinction procède en outre de la constitution des deux sociétés. L'Église tient sa constitution sociale de Dieu même, qui a fixé la forme et l'organisation de ses pouvoirs; la société civile, au contraire, n'a pas de constitution absolument définie, mais la forme du gouvernement et les conditions de la souveraineté sont laissées à la libre disposition des hommes. C'est pourquoi, tandis que l'Église est une société universelle, une et immuable, l'État, lui, porte le caractère du particularisme, il est multiple et il es soumis au changement. Mais où la distinction entre l'Église et l'État est la plus marquée, c'est à propos de leur fin spéciale et de l'objet de leur compétence propre. L'Église est chargée de continuer dans le monde l'œuvre de la rédemption et elle a pour but direct le bien spirituel et surnaturel, la sanctification et la fin dernière du genre humain. Ainsi donc, sa compétence propre s'étend d'abord aux choses spirituelles, aux choses sacrées et surnaturelles en elles-mêmes, par exemple, la grâce, les sacrements, etc.; mais elle embrasse, en outre, les choses qui, quoique temporelles de leur nature, ont une destination sacrée et spirituelle, par exemple, les temples, les cimetières, etc. L'État, de son côté, poursuit directement le bien naturel et temporel des hommes, le bien-être matériel des citoyens. C'est pourquoi sa compétence propre regarde les choses temporelles, c'est-à-dire les choses de nature matérielle ou immatérielle qui sont destinés à procurer le bonheur de la vie présente, comme sont les richesses, les sciences, les arts pro-

faines, etc. Ces principes touchant la distinction et la délimitation des pouvoirs, Léon XIII les a admirablement résumés dans l'encyclique *Immortale Dei* : « Dieu a réparti entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil le soin de pourvoir au bien du genre humain. Il a préposé le premier aux choses divines et le second aux choses humaines. Chacun d'eux dans son genre est souverain; chacun d'eux est renfermé dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité exacte avec sa nature et son principe; chacun d'eux est donc circonscrit dans une sphère où il peut se mouvoir et agir en vertu des droits qui lui sont propres. Ainsi tout ce qui, dans les affaires humaines, à un titre ou à un autre, concerne la religion, tout ce qui touche au salut des âmes et au service de Dieu, soit par son essence, soit par ses rapports avec le principe d'où il dépend, tout cela est du ressort de l'autorité de l'Église. Quant aux autres choses qui constituent le domaine civil et politique, il est dans l'ordre qu'elles soient soumises à l'autorité civile, puisque Jésus-Christ a ordonné de rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. »

Mais les deux sociétés, spirituelle et temporelle, ne sont pas seulement distinctes, elles sont également souveraines et *indépendantes* dans leur sphère particulière. « Par souveraineté ou indépendance, il faut entendre la liberté réciproque, c'est-à-dire la non-sujétion, la non-subordination d'un pouvoir à l'autre, pour tout ce qui regarde leur ordre propre ou leur sphère particulière. L'ordre propre des sociétés est déterminé par la fin spéciale qu'elles poursuivent et il embrasse l'ensemble des moyens qui sont en rapport avec cette fin. » E. Valton, *Droit social*, p. 160 sq. Aussi bien l'Église est-elle indépendante vis-à-vis de l'État dans les matières spirituelles, c'est-à-dire pour tout ce qui a trait à la foi, à la morale, aux sacrements, à la discipline ecclésiastique, etc. A son tour, l'État est indépendant vis-à-vis de l'Église dans toutes les choses qui se rapportent à sa propre fin, c'est-à-dire à la fin temporelle, par exemple, pour ce qui regarde l'organisation du pouvoir politique, législatif, judiciaire et exécutif, les relations politiques entre le chef de l'État et ses sujets, le commerce, l'industrie, la paix, la guerre, etc.

Les deux sociétés étant indépendantes dans leur domaine propre, il suit de là que chacune est, dans ce même domaine, juge souverain de ses actions et de l'opportunité des circonstances. S'il arrive donc que l'une des puissances dépasse les limites de sa sphère particulière et empiète sur les droits de l'autre, celle-ci a la faculté de pourvoir à sa propre défense. Cependant, ce droit de légitime défense ne s'étend pas jusqu'à conférer à la puissance opprimée le droit de s'attribuer les prérogatives de pouvoir oppresseur. En outre, si le droit de légitime défense comprend également le *jus cavendi*, c'est-à-dire le droit de veiller à ce que les abus ne se commettent pas, il ne s'ensuit pas qu'il soit permis de faire usage de ce droit *par mode de prévention*, même lorsque les abus n'apparaissent point, car ce serait provoquer le désordre et la confusion des deux pouvoirs. Cf. Moulart, *L'Église et l'État*, Louvain, 1879, p. 403. C'est pourquoi le *regium placet*, le *placet*, ou *exequatur* royal, « approbation préalable, par l'autorité civile, des décisions ecclésiastiques, sous prétexte de prévenir jusqu'à la possibilité de l'abus de la part du pouvoir spirituel, » est une atteinte directe à l'indépendance de l'Église, société parfaite; et, à juste titre, l'Église a plusieurs fois prononcé sa condamnation. Voir const. *De Ecclesia*, c. III, du concile du Vatican; prop. 20, 28 et 41 du *Syllabus*; const. *Apostolicæ sedis*, § 1, n. 7. Cf. E. Valton, *Droit social*, p. 163 sq.

2. *Relation d'inégalité et de subordination.* — L'Église et l'État ne sont pas des sociétés équivalentes, mais la première occupe un rang supérieur au second dans l'échelle de la vie sociale. Car des sociétés sont toujours entre elles dans le même rapport que leurs fins respectives : or, la fin propre de l'Église se trouve être la plus élevée de toutes en dignité, et la plus nécessaire, puisque c'est la fin dernière elle-même. Il suit donc de là que la société religieuse jouit d'une prééminence de dignité vis-à-vis de la société civile. Mais faut-il en conclure qu'entre les deux sociétés existe, en outre, une relation de subordination et que la prééminence de la puissance spirituelle vis-à-vis de la puissance civile doive également s'entendre d'une prééminence d'autorité? C'est, on le voit, la question la plus délicate des rapports de l'Église et de l'État, celle de la subordination directe ou du *pouvoir direct* et de la subordination indirecte ou du *pouvoir indirect*. Il nous faut d'abord en définir les termes : « Une société complète peut être, dans le même ordre, composée de plusieurs sociétés plus petites qui poursuivent soit le même but social qu'elle, par exemple, dans l'État, les départements et les communes, dans l'Église, les diocèses et les paroisses; soit une fin plus spéciale, mais comprise dans la fin générale de la grande société, par exemple, dans l'État, les sociétés du commerce, de l'industrie, des arts, etc., dans l'Église, les congrégations religieuses, les confréries, etc. Toutes ces sociétés secondaires ne peuvent se suffire à elles-mêmes sans le secours de la société supérieure, dont elles dépendent en raison même de leur nature et par rapport à leur propre fin. Voilà ce que nous appelons *subordination directe*. Deux sociétés, même parfaites, peuvent poursuivre respectivement deux fins qui, quoique réellement distinctes et complètes dans leur genre, se rattachent cependant l'une à l'autre par un lien de subordination. Aussi bien chacune des deux sociétés recherche-t-elle son but spécial, en jouissant de sa souveraineté et de son indépendance dans sa sphère individuelle. Mais cette indépendance n'est pas absolue pour la société, même parfaite, dont la fin est d'ordre inférieur, car elle doit régler son action de manière à ne pas contrarier la fin supérieure de l'autre société et elle est même obligée, dans les cas nécessaires, de prêter à celle-ci son concours. Voilà ce qu'il faut entendre par *subordination indirecte*. » E. Valton, *Droit social*, p. 168 sq.

Ces notions bien établies, nous disons, en premier lieu, que l'Église et l'État ne sauraient être mis sur un pied d'égalité juridique, mais que l'une des deux puissances — et des remarques précédentes il appert que c'est la puissance civile — doit être de quelque manière unie à l'autre par un lien de subordination. Autrement, c'en serait fait de l'harmonie entre les deux pouvoirs, et les conflits de droits et de juridictions resteraient sans issue. Les tenants du droit moderne l'ont si bien compris qu'ils se sont réfugiés dans la thèse erronée de la suprématie du pouvoir civil. Ainsi donc il existe entre l'Église et l'État un rapport d'inégalité juridique, savoir, de prééminence, du côté de l'Église, et de subordination, du côté de l'État.

Mais de quelle nature est cette subordination? Est-elle directe ou indirecte? En d'autres termes, la prééminence d'autorité dont l'Église est investie à l'égard de l'État comporte-t-elle un pouvoir direct ou simplement un pouvoir indirect? Nous ne nous arrêterons pas longtemps au pouvoir direct, qui eut autrefois quelques défenseurs parmi certains théologiens attribuant à l'Église une véritable suprématie dans le gouvernement de la société civile. D'après cette opinion qui, paraît-il, fut enseignée la première fois par Jean de Salisbury, évêque de Chartres, les princes séculiers seraient de simples délégués de l'Église, et il appartiendrait au pape de leur conférer

directement l'autorité, pouvant également la leur retirer s'ils en usaient contre le plan divin. Il est inutile de démontrer que cette théorie, qui ne fut jamais l'expression du droit chrétien, est en opposition avec les principes déjà exposés touchant l'indépendance respective des deux pouvoirs; et entre l'Église et l'État, sociétés parfaites, une subordination directe est impossible, attendu qu'elles n'appartiennent pas au même ordre et que leur fin propre est d'un genre tout distinct.

L'autre système, celui du pouvoir indirect, compte, au contraire, de nombreux défenseurs, quoique l'Église n'ait jamais porté de définition dogmatique sur cette question et n'ait condamné à ce propos aucune opinion. C'est pourquoi le champ de la discussion reste ouvert; et très diverses ont été les interprétations touchant la nature et l'étendue de ce pouvoir indirect. Voici d'abord comment une première opinion, qui se réclame de Bellarmin, *De regimine principum*, l. I, c. xv, justifie la portée du pouvoir indirect. Voir t. II, col. 591-593. L'Église, sans doute, n'a reçu de pouvoir direct et immédiat que sur les choses qui concernent la religion et le bien spirituel des âmes; mais ce pouvoir renferme indirectement, c'est-à-dire par voie de conséquence, le droit de régler les affaires temporelles de l'État, si l'intérêt de la religion et le bien des âmes viennent à le réclamer. En dehors de ce cas, toute intervention directe de l'Église dans les choses de l'ordre civil et politique serait entachée de nullité; ce en quoi les tenants de cette opinion se distinguent des partisans du pouvoir direct. Toutefois, cette théorie, qui part d'un principe juste, savoir, de la subordination des fins respectives des deux pouvoirs, semble aboutir à des conclusions exagérées touchant la nature de l'intervention de l'Église dans les affaires temporelles de l'État. Aussi bien une autre opinion semble-t-elle préférable, celle qui fait consister le rôle d'intervention de l'Église, en vertu du pouvoir indirect, dans une simple action morale sur la conscience des chefs de gouvernement et sur celle du peuple chrétien. « Ce pouvoir ne serait donc pas autre chose que le droit d'éclairer et de diriger les consciences par rapport aux choses temporelles où les intérêts de la religion se trouvent engagés, de définir, proclamer et intimer les règles de la justice sociale, et de rappeler à tous, princes et nations, les devoirs que la loi divine leur impose. » E. Valton, *Droit social*, p. 176. Cette opinion paraît concilier fort bien deux thèses, qui, dans la présente question, doivent rester toujours unies : d'une part, la thèse de la distinction et de l'indépendance respective des deux pouvoirs, dans leur sphère particulière, et, d'autre part, la thèse de la subordination de la puissance temporelle à la puissance spirituelle. En effet, d'après ce système, l'Église, en vertu de sa prééminence juridique est véritablement investie d'un pouvoir d'autorité vis-à-vis de l'État, d'où cette théorie se distingue nettement de l'erreur des gallicans, mais ce pouvoir reste purement spirituel : « Il a pour but *direct* une chose spirituelle, la moralité des actes, leur conformité avec la religion; mais, par cela même, il atteint aussi, quoique *indirectement*, les choses temporelles qui relèvent de cette moralité. » Moulart *op. cit.*, p. 181. Les tenants de cette opinion sont nombreux : on peut citer le jésuite Jean-Antoine Bianchi; Roncaglia, *Animadversiones in hist. eccles. Natalis Alexandri*, sæc. XI, dissert. II; le cardinal Gousset, *Théologie dogmatique*, part. II, n. 1202 sq.; Gorini, *Défense de l'Église*, Lyon, 1866, t. III, p. 267 sq.; Phillips, *Du droit ecclésiastique dans ses principes généraux*, Paris, 1850, t. II, p. 444, etc. En outre, le langage, autant que la conduite pratique du Saint-Siège en ces derniers temps, paraît ajouter du crédit à cette interprétation du pouvoir indirect. Voir la lettre du cardinal Antonelli, du 19 mars 1870, et les encycliques du pape Léon XIII, par exemple, l'encyclique *Sapientiæ christianæ*, du 10 janvier 1890, l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*, du 16 février 1892, etc.

Cependant, quoi qu'il en soit des diverses interprétations qu'on puisse donner du pouvoir indirect, en tant qu'il signifie, de la part de l'Église, un certain droit d'intervention dans les affaires temporelles de l'État, on ne peut nier l'existence de ce droit ni l'importance des devoirs de justice qu'en retour il impose à l'État. « Or, ces devoirs de justice, qui découlent du principe de la subordination indirecte de l'État par rapport à l'Église, ont un caractère à la fois négatif et positif. En effet, ils exigent de l'État, non seulement qu'il s'abstienne, dans l'exercice de ses pouvoirs directif et exécutif, de gêner en quoi que ce soit la mission et les libertés de l'Église, mais encore qu'il se mette au service de l'Église et lui prête le concours de son autorité et de ses ressources matérielles, chaque fois que la fin de cette société supérieure et divine vient à le réclamer. » E. Valton, *Droit social*, p. 181.

Des principes exposés jusqu'ici ressort l'injustice de ce qu'on a dénommé *appel comme d'abus* ou *recours en cas d'abus*, c'est-à-dire « un recours contre les empiétements de la puissance ecclésiastique sur les droits de la puissance civile » car, tout appel devant nécessairement procéder d'un tribunal inférieur à un tribunal supérieur, c'est précisément l'envers qui se produit dans l'appel comme d'abus, puisque l'Église est une société juridiquement supérieure à l'État et que celui-ci lui est indirectement subordonné. C'est donc avec raison que cette erreur de droit public a été condamnée par le *Syllabus*, prop. 41, et qu'elle peut même entraîner avec elle une censure d'excommunication spécialement réservée au souverain pontife, comme on peut le voir dans la constitution *Apostolicæ Sedis*, § 1, n. 6, 7. Cf. E. Valton, *Droit social* p. 182 sq.

3. *Relation d'union et de concorde.* — Les deux sociétés, civile et ecclésiastique, sont, en raison de leur origine et leur fin, destinées à vivre dans des rapports d'union et de concorde : venant du même auteur, qui est Dieu, c'est-à-dire ordre, sagesse et paix, elles tendent en définitive au même but, qui est le bonheur de l'homme. Aussi bien ne peuvent-elles s'ignorer l'une l'autre, et, ne pouvant vivre dans une hostilité qui leur serait profondément préjudiciable, elles doivent se résoudre à s'entendre mutuellement. Ajoutons à cela que l'État est naturellement lié envers Dieu et la religion par des devoirs imprescriptibles et qu'il se doit à lui-même, autant qu'à ses propres sujets, de ne pas vivre dans l'athéisme, mais de prêter à la religion sa bienveillance et son concours. Or, l'Église seule a été officiellement chargée par Dieu de personnifier ici-bas la religion avec une organisation sociale parfaite et indépendante. C'est donc avec l'Église que doit se consommer cette alliance de la part du pouvoir civil.

Cette alliance des deux pouvoirs, conformément aux principes du droit chrétien, comporte un double rôle, un rôle négatif et un rôle positif. Le rôle *négatif* réclame qu'aucune des deux sociétés ne fasse rien qui puisse porter atteinte aux droits de l'autre. « Ainsi l'Église évite d'affaiblir l'autorité des chefs de gouvernement vis-à-vis de leurs sujets et de se mêler des affaires purement politiques. De son côté, l'État s'abstient de mettre sa législation et ses actes en opposition avec les lois de Dieu et de l'Église, comme aussi de s'immiscer dans les choses de la religion et de l'ordre spirituel. » E. Valton, *Droit social*, p. 186. Toutefois, ce rôle négatif ne suffit pas; il faut, en outre, que les deux sociétés se prêtent un concours *positif*.

« De cette manière, l'Église accorde à l'État le secours de ses prières, afin d'attirer sur lui les bénédictions du ciel, l'appui de son autorité et de son influence morale, pour maintenir l'ordre et la paix parmi le peuple, et même une certaine participation matérielle dans les cas urgents, comme preuve de son désintéressement et de sa charité. A son tour, l'État assure la protection égale à l'Église, à la liberté de son ministère et à l'exercice de tous ses droits; il lui prête, au besoin, l'appui de sa force matérielle, pour suppléer à l'inefficacité des peines spirituelles, ou pour réprimer tout acte d'hostilité contre elle; il pourvoit à ses nécessités extérieures, à l'entretien de son culte et de ses ministres, lorsque les revenus des biens ecclésiastiques viennent à être insuffisants; enfin, il s'efforce de favoriser le progrès de la religion et de mettre sa législation en harmonie avec les lois de l'Église, auxquelles il peut encore apporter, s'il en est requis, le concours de son autorité. » E. Valton, *Droit social*, p. 186 sq.

Mais nous devons faire quelques observations particulières touchant les *matières mixtes* à propos desquelles surtout il importe de voir se réaliser l'union et la concorde entre les deux pouvoirs, civil et ecclésiastique. On appelle proprement matières mixtes les choses sur lesquelles les deux sociétés, l'Église et l'État, peuvent exercer concurremment un droit de juridiction, parce qu'elles intéressent directement aussi bien la fin spirituelle que la fin temporelle. Or, parmi les choses mixtes, il faut distinguer, d'abord, celles qui n'ont pas été élevées à l'ordre surnaturel, mais qui se rattachent principalement à l'ordre naturel, comme sont les questions d'enseignement, de justice dans les contrats; et, à propos de ces matières, il est loisible aux deux puissances d'exercer chacune sur elles une pleine juridiction, de la manière qui convient à leur propre fin. Il existe, en outre, des matières mixtes qui, au contraire, relèvent principalement de l'ordre surnaturel, par exemple, le mariage, qui a été élevé par le Christ à la dignité de sacrement, et, dans ces matières, l'Église seule exerce son pouvoir quant à la substance de la chose et quant aux effets inséparables qui en découlent; ainsi, à propos du mariage, l'Église seule peut exercer son autorité sur le contrat lui-même et la question de la légitimité des enfants; mais, quant aux effets temporels qui sont séparables de la chose surnaturelle, ils appartiennent à la juridiction du pouvoir civil : telles sont, pour ce qui concerne le mariage, les questions de dot, de communauté des biens, d'héritage des enfants, etc. E. Valton, *Droit social*, p. 188 sq. Cf. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, Rome, 1906, t. I, p. 279 sq.; Moulart, *op. cit.*, p. 255 sq.

Concluons cet exposé des principes du droit chrétien, dans l'hypothèse d'un État catholique, en disant quelques mots de la *séparation de l'Église et de l'État.*

Si la séparation signifie l'athéisme officiel, c'est-à-dire la négation théorique ou l'exclusion pratique de toute religion naturelle ou révélée, elle ne saurait être admise ni même tolérée d'aucune manière, car ce serait un crime envers Dieu et un attentat à la raison. Il ne faudrait pas en juger autrement, si par séparation on entendait l'indifférence absolue de l'État en matière religieuse, car ce serait toujours l'athéisme, déguisé sous un autre nom. D'ailleurs, une séparation ainsi complète et absolue de toute religion est impossible. Voici, en effet, comment M. Paul Leroy-Beaulieu le démontre, dans son livre : *L'État moderne et ses fonctions*, Paris, 1890, p. 246 sq. : « On pourra discuter tant que l'on voudra sur la signification de cette formule (l'État athée) : tant par l'étymologie que par la conception populaire, elle n'a qu'un sens, celui de la négation de la divinité et de tout ce qui s'y rapporte; elle implique l'hostilité... Une société où l'État et la religion sont en lutte ne peut être qu'une société profondément troublée; d'autre part, une société où la religion et l'État prétendent s'ignorer mutuellement est presque une société impossible... Comment l'État pourrait-il être indifférent à l'égard de la religion, des cultes et de Dieu même? Comment surtout prétendrait-il se cantonner dans une sorte de positivisme qui lui permettrait d'ignorer qu'il existe parmi les citoyens certaines croyances ardentes, précises et collectives sur l'origine, les devoirs et la fin de l'homme? Par un miracle d'abstraction, de contention d'esprit, de surveillance de toutes ses paroles et tous ses actes, un simple particulier peut à peine arriver à pratiquer ce positivisme dans toute sa rigueur; un État ne le peut pas. A chaque instant il rencontre le problème religieux; il est obligé de compter avec lui. » Et c'est pourquoi Pie X a réprouvé et condamné les lois qui ont établi la séparation de l'Église et de l'État en France et en Portugal. Pour la France voir l'encyclique *Vehementer nos*, du 11 février 1906, Denzinger-Bannwart, n. 1995, et pour le Portugal, voir l'encyclique *Jamdudum in Lusitania*, du 24 mai 1911, dans *Acta apostolicæ sedis*, t. III, p. 217-224.

Cependant, si on se place sur le terrain de l'*hypothèse*, c'est-à-dire au milieu de circonstances spéciales, telles qu'elles peuvent résulter d'une situation de fait créée par un *État non catholique*, il ne convient pas de condamner absolument le régime de séparation en vertu duquel l'État s'abstient de donner à l'Église, de préférence aux autres cultes, une reconnaissance légale et officielle. Mais l'État doit toujours accorder à l'Église une entière liberté pour l'exercice de son culte et l'accomplissement de sa mission. « Ainsi l'Église pourra en toute liberté communiquer avec son chef, le souverain pontife, promulguer des lois pour ses sujets, et en poursuivre l'application au besoin par des jugements et des peines, choisir elle-même ses pasteurs dans la forme qui lui agréera, recruter ses ministres et pourvoir à leur éducation ecclésiastique, faire bénéficier les simples fidèles de l'instruction religieuse et même ouvrir des écoles pour l'enseignement profane, célébrer ses fêtes et solennités liturgiques, posséder et administrer tous les biens temporels qui lui seront nécessaires, etc., en un mot, user de tous les pouvoirs qui, de droit naturel, appartiennent à une société religieuse. » E. Valton, *Droit social*, p. 195. En outre, l'État ne pourra édicter des lois en opposition flagrante avec la législation de l'Église, car l'État non catholique, qu'il soit hérétique, schismatique ou simplement indifférent, s'il ne reconnaît pas à l'Église le don d'infaillibilité, ne saurait du moins s'attribuer exclusivement pour lui-même cette prérogative. Il devra donc laisser à l'Église sa liberté d'expansion et de propagande et ne point mettre obstacle à son ministère de la prédication. Ce principe conserve son application même à propos de l'État infidèle, et celui-ci ferait preuve de tyrannie s'il en agissait autrement, de manière que l'Église, se trouvant dans un cas de légitime défense, pourrait faire appel à l'appui des États chrétiens. Cette séparation de fait entre l'Église et l'État a été fort bien mise au point par Léon XIII dans l'encyclique *Au milieu des sollicitudes*, du 16 février 1892 : « Cette situation, observe ce grand pape, se produit dans certains pays. C'est une manière d'être qui, si elle a de nombreux et graves inconvénients, offre aussi quelques avantages, surtout quand le législateur, par une heureuse inconséquence, ne laisse pas que de s'inspirer des principes chrétiens; et ces avantages, bien qu'ils ne puissent justifier le faux principe de la séparation ni autoriser à le défendre, rendent cependant digne de

tolérance un état de choses qui, pratiquement, n'est pas le pire de tous. »

Encycliques *Diuturnum*, § *Etsi homo arrogantia; Immortale Dei*, § *Hac ratione*, § *Sed perniciosa*, § *Non est magni negotii; Rerum novarum*, § *Jamvero quota pars; Sapientiæ christianæ*, § *Quod autem*; *Libertas præstantissimum*, § *Mitiores aliquando;* S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a II^ae, q. XC, a. 3; q. XCV, a. 4; q. XCVII, a. 3; *De regimine principum*, l. I, c. II; Suarez, *De legibus*, l. III, c. I, n. 3 sq.; c. II; c. XI, n. 7 sq.; Taparelli, *Saggio teoretico*. n. 485 sq.; Liberatore, *Principes d'économie politique*, trad. franç., Paris, 1891, p. 20 sq.; *L'Église et l'État dans ses rapports naturels*, trad. franç., Paris, 1877, *passim*; Cathrein, *Moralphilosophie*, Fribourg-en-Brisgau, 1904, t. II, p. 310 sq.; Schiffini, *Ethica generalis*, Turin, 1891, p. 364, 383 sq.; Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, 4^e édit., Rome, 1906, *passim*; V. de Pascal, *Philosophie morale et sociale*, Paris, 1896, *passim*; Moulart, *L'Église et l'État*, Louvain, 1879, p. 403 sq.; Paul Leroy-Beaulieu, *L'État moderne et ses fonctions*, *passim*; Ch. Antoine, *Cours d'économie sociale*, 3^e édit., Paris, 1905, p. 51-91; E. Valton, *Droit social, la famille, les associations, l'État, l'Église*, Paris, s. d. (1906), *passim*; Ch. Antoine, art. *État*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, de d'Arlès, Paris, 1910, t. I, col. 1522-1543; P. Besson, *De la séparation de l'Église et de l'État et de ses conséquences relativement aux libertés religieuses*, 11^e édit., Paris, s. d.

E. Valton.

2. ÉTATS DE VIE. La théologie et le droit canon s'occupent des *états* dans la vie de l'homme : la première considère ces états en eux-mêmes, le second les envisage à la lumière du droit ecclésiastique. Enfin, la morale étudie les états dans la vie de l'homme, au point de vue des règles de conduite, qui en sont la conséquence ou la condition. — I. D'après la théologie. II. D'après le droit canon. III. D'après la morale.

I. D'après la théologie. — *Notions et définitions.* — Dans un sens large, on entend par état toute condition de vie constante, stable. C'est ainsi que les théologiens traitent de l'état de nature pure, de l'état d'innocence et de nature déchue, de l'état des bienheureux dans le ciel et des damnés en enfer. Une certaine stabilité est nécessaire pour que la condition de vie devienne un état : stabilité *absolue*, lorsque l'état de vie est immuable, comme dans le sacerdoce, le mariage ou la religion; stabilité *relative*, lorsqu'il est possible, quoique difficile, de changer le genre de vie, comme dans l'état de célibataire, l'état séculier, l'état d'esclave.

Dans un sens plus strict, on comprend sous le nom d'état une condition de vie stable qui provient d'une obligation ou d'une exemption d'obligation. D'après cette considération, on distingue l'état d'homme libre et l'état d'esclave, l'état de mariage et de célibat, l'état laïc, clérical, régulier, séculier, etc. Ce qui caractérise l'état de vie pris au sens strict, c'est que la cause de cet état doit être non seulement une cause permanente, mais encore une obligation ou exemption d'obligation. Par exemple, l'état conjugal consiste essentiellement dans les obligations permanentes provenant du mariage, obligations dont le célibataire est exempté. L'état clérical et l'état régulier sont constitués par un ensemble d'obligations, auxquelles le laïc et le séculier ne sont pas soumis.

Tel qu'il a été défini dans un sens strict, l'état diffère de la profession, de l'office. Celui-ci, en effet, ne provient pas d'une obligation *habituelle* atteignant la personne, mais bien des actes exercés par elle; par exemple, dans l'office du juge, d'avocat, de médecin, de confesseur, etc.

Toutefois, la théologie morale, lorsqu'elle traite des états particuliers de vie, comprend dans cette formule toutes les professions, tous les métiers, et c'est dans ce sens que nous parlerons plus loin des devoirs d'état et du choix d'un état de vie.

II. D'après le droit canon. — 1° *État de vie en général.* — Dans le droit romain et, plus tard, dans le droit canon, on comprenait sous le nom d'état : la condition qui résulte pour l'homme de la liberté ou de l'esclavage, de la famille ou de la société civile. Dans la société antique il y avait des hommes libres et des esclaves; la situation juridique du père, de la mère et des enfants dans la famille était stable mais inégale; la cité, enfin, conférait différentes fonctions permanentes. De là résultaient diverses conditions de vie stables, divers états de vie.

La première des considérations indiquées, la distinction entre hommes libres et esclaves occupait dans le droit une situation prépondérante. Dans le *Digeste*, l. III, *De statu hominum*, la première division des personnes consiste en ce que tous les hommes sont libres ou esclaves. Dans les *Institutes*, l. I, 16, *De capitis diminutione*, « la perte de la liberté et la perte du droit de citoyen sont regardées comme la plus grande diminution personnelle, *diminutio capitis.* » Cf. *Décret de Gratien*, caus. II, q. VI, c. 40. Saint Thomas résume et précise cet enseignement en quelques mots : « L'état de vie se rapporte, à proprement parler, à la liberté ou à l'esclavage, soit dans l'ordre spirituel, soit dans l'ordre civil. » *Sum. theol.*, II^a II^ae, q. CLXXXIII, a. 1.

Considéré dans la société religieuse, l'état ne saurait être déterminé et constitué par des raisons internes, connues de Dieu seul, renfermées dans le sanctuaire de la conscience, mais il doit avoir pour cause des éléments externes et visibles. La condition de vie stable, qu'est l'état de vie, s'exerce dans un milieu social; elle implique des relations, des obligations et des droits dans l'Église société visible, et, par conséquent, doit être un statut externe et visible, au moins dans sa cause.

Il est donc nécessaire que l'obligation stable constituant l'état de vie prenne naissance dans une manifestation, dans une profession extérieure, et, comme il s'agit d'un lien perpétuel et sacré, cette manifestation extérieure sera, étant donnés les usages des hommes, un rite solennel. Ainsi, la notion d'état comprend trois éléments : l'*obligation*, la *perpétuité*, la *solennité*. Ces conditions, nous les trouvons remplies dans l'Église, dans et par trois initiations : le baptême, l'ordre et le mariage. Ces trois sacrements, en effet, imposent l'obligation perpétuelle de pratiquer la religion chrétienne, ou de se consacrer au ministère divin, ou de garder indissoluble le lien conjugal. Il s'ensuit qu'il y a dans l'Église trois états : l'état de baptisé, l'état sacerdotal, l'état conjugal.

2° *État de perfection.* — D'après saint Thomas, l'état de perfection est celui dans lequel l'homme offre par vœu toute sa vie à Dieu afin de le servir dans les œuvres de perfection. *Opusc. de perfectione vitæ spiritualis*, c. XV. La perfection du chrétien, c'est l'union à Dieu, être souverainement parfait, et cette union s'opère par la charité. Le chrétien aura donc une perfection d'autant plus grande qu'il croîtra dans la divine charité. La perfection, dans un sens absolu, est donc ce degré de charité que peut atteindre ici-bas l'homme qui brise tous les obstacles au divin amour et se consacre tout entier au service divin. Tendre à la perfection, c'est tendre à ce degré de charité, l'état de perfection est celui qui a pour fin ce degré de charité.

C'est par sa propre volonté que l'homme entre dans l'état de perfection, mais cette volonté, pour assurer la stabilité nécessaire à l'état de perfection, doit être soutenue par un vœu.

En effet, le lien volontaire qui fixe le chrétien dans un état de vie ne peut être formé que par une promesse. Cette promesse devant, de toute nécessité,

être faite à Dieu, est, par conséquent, un vœu. D'abord, il n'y a aucune raison pour que l'homme s'engage vis-à-vis d'un autre homme à l'état de perfection. Si l'on excepte l'obéissance, que m'importe que Pierre ou Paul pratique les conseils évangéliques de pauvreté ou de chasteté? S'ils veulent tendre à un degré spécial de chasteté, quels motifs puis-je avoir de les en empêcher? Une promesse de ce genre deviendrait caduque par défaut de motifs sérieux.

En outre, la promesse faite à un homme serait purement humaine, l'état qu'elle déterminerait serait sacré, d'ordre divin et dès lors il n'y aurait aucune proportion entre la cause et l'effet.

L'état de perfection a pour fin la perfection de la divine charité, mais cette fin peut être poursuivie de deux manières : ou bien en recherchant la perfection pour soi, ou bien en la communiquant aux autres. Dans le premier cas, c'est l'état religieux dans lequel le chrétien, par l'émission des trois vœux de pauvreté, chasteté et obéissance, s'engage à la pratique de la perfection par la pratique des conseils évangéliques. Dans le second cas, c'est l'état de l'épiscopat; l'évêque, dans sa consécration, contracte l'obligation de se dévouer au salut du troupeau qui lui est confié, et donc de développer en lui la divine charité. Obligation stable, puisque l'évêque est uni à son église par un mariage spirituel, de soi indissoluble.

Comme les curés ont, eux aussi, charge d'âmes et sont attachés à une portion déterminée de l'Église, on peut dire, par analogie avec l'épiscopat, qu'ils sont dans un état de perfection.

Ainsi, l'on distingue deux états de perfection : l'un passif, état de perfection à acquérir, *status perfectionis acquirendæ*, l'autre actif, état de perfection à communiquer, *status perfectionis communicandæ*. Dans le premier état, le religieux tend à la perfection dans son âme; dans le second état, l'évêque (et par analogie le curé) produit la perfection dans les âmes qui lui sont confiées.

Ne pourrait-on pas imaginer un troisième état de perfection dans lequel le chrétien resterait, se maintiendrait dans la perfection acquise? Personne ne pouvant sans présomption se déclarer parfait, ce troisième état serait fictif et mensonger. En outre, comme la perfection dépend de la grâce divine, le chrétien est absolument impuissant à s'établir et se fixer dans un degré déterminé de perfection.

Les deux états de perfection dont nous venons de parler peuvent se déduire du terme de la charité. La charité a pour objet Dieu et le prochain; amour de Dieu, elle donne naissance à l'état de perfection des religieux; amour du prochain, elle est le fondement de l'état de perfection des évêques.

Jésus-Christ est la cause et l'exemple de toute perfection. Or, d'une part, il a voulu promouvoir dans son Église le zèle de la perfection à laquelle il exhorte les hommes et la pratique des conseils évangéliques; d'autre part, il a institué le ministère pastoral auquel il propose cette règle : « Le bon pasteur donne sa vie pour ses brebis. » Joa., x, 11. Ce qui constitue pour les évêques l'état de perfection, c'est l'obligation perpétuelle de se dévouer au salut des âmes. Dans cette formule sont contenus les trois éléments de la charité parfaite envers le prochain : 1. l'amour des ennemis, parce que la sollicitude de l'évêque doit s'étendre à toutes les brebis sans exception, même à celles qui seraient rebelles. Ne doit-il pas, à l'exemple du Maître, laisser au bercail les quatre-vingt-dix-neuf brebis pour se mettre à la recherche de la brebis égarée? — 2. le sacrifice de sa vie, parce que cette sollicitude quotidienne, constante, de l'évêque pour son troupeau, comprend la vie tout entière; — 3. la communication des dons divins les plus précieux, puisqu'il s'agit de la sublime fonction de pasteur spirituel. La perfection de la charité envers le prochain, n'est-ce pas de lui donner Dieu? Telle est la doctrine de saint Thomas dans l'opuscule *De perfectione vitæ spiritualis*, c. XVI, XVII, et dans la *Somme théologique*, IIª IIæ, q. XVIII.

Sans doute, plusieurs théologiens de marque, tels que Bellarmin, *Controv.*, l. II, c. II, n. 7; Suarez, *De religione*, tr. VII, l. I, c. XV, n. 7; Bouix, *De jure regularium*, part. I, sect. I, c. IV, soutiennent que l'évêque est dans l'état de perfection acquise, *perfectionis acquisitæ*; mais cette opinion soulève de graves difficultés. Cf. Vermeersch, *De religiosis*, c. I, n. 9; Génicot, *Theol. moralis*, t. II, n. 92. En effet : 1. La nature d'un état de vie est déterminée et se connaît par la profession publique qui en est faite. Or, il est manifeste que rien dans la consécration des évêques n'indique que ceux-ci sont parvenus à l'état de perfection, ou qu'ils entrent dans un état de perfection acquise. — 2. Il est vraiment difficile de soutenir que les évêques ont acquis la perfection à laquelle tendent les religieux en vertu de leur état. « Les évêques, écrit Bellarmin, *loc. cit.*, devraient être parfaits, c'est-à-dire avoir atteint le degré de charité auquel tendent les religieux par leurs vœux et leurs exercices. » Et ce degré de charité il le définit : « Celui dans lequel Dieu est aimé autant qu'il peut l'être par une créature mortelle. » Assurément, il est à souhaiter que les évêques soient ornés de toutes les vertus au plus haut degré et, cependant, qui oserait affirmer que leur charité atteigne un degré tel qu'ils aiment Dieu autant qu'il peut être aimé par une créature mortelle, suivant la formule de Bellarmin? Saint Thomas ne dit-il pas : « Il n'est pas nécessaire de choisir pour évêques ceux qui sont les meilleurs par la charité, » *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXV, a. 3? Le souverain pontife n'accorde-t-il pas à de saints évêques la permission d'entrer dans un ordre religieux? Mais alors, comment pourraient-ils tendre à une perfection qu'ils ont acquise par état?

3° *Comparaison entre les différents états de perfection.* — Pour mieux comprendre les considérations qui précèdent, il est utile de comparer entre eux l'évêque, le prêtre, le religieux. Cette comparaison est développée longuement par Suarez, *De religione*, tr. VII, l. I, c. XVII-XX, il nous suffira de résumer brièvement l'enseignement de saint Thomas sur ce point. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 6. Il importe de remarquer que la comparaison ne porte pas sur le mérite des personnes, mais sur la condition objective de leur vie.

On peut prendre comme termes de comparaison : l'*état*, l'*ordre*, la *fonction*. — Au point de vue de l'*état* de vie, les personnes constituées dans l'état de perfection, à savoir, les évêques (les curés par analogie de ministère) et les religieux, sont supérieures aux simples prêtres séculiers. Au point de vue de l'*ordre*, les évêques sont supérieurs aux prêtres et ceux-ci l'emportent sur les religieux qui ne sont pas revêtus du sacerdoce. Enfin, au point de vue de la *fonction*, on doit donner le premier rang à ceux qui ont charge d'âmes.

La supériorité qui résulte des trois éléments que nous venons de considérer est partielle et relative. S'agit-il de la dignité adéquate, intégrale? Dans ce cas, le premier rang revient incontestablement aux évêques. Ils l'emportent, en effet, sur les prêtres et les religieux par l'ordre, par la fonction et encore par l'état de vie. L'état épiscopal se place au-dessus de l'état religieux par l'obligation plus stricte de se dévouer au salut des âmes et par la sainteté que suppose ce ministère. Cf. S. Thomas, *De perfect. vitæ spiritualis*, c. XVII. Saint Thomas rapproche de la per-

fection de l'épiscopat celle des religieux prêtres (et aussi des curés) qui se consacrent au soin des âmes. *Sum. theol.*, IIª IIæ, q. CLXXXVIII. Enfin, le prêtre séculier est au-dessus du religieux laïc, tant par l'excellence du saint ministère que par la sainteté requise pour cette fonction. *Ibid.*, IIª IIæ, q. CLXXXIV, a. 8.

III. D'APRÈS LA MORALE. — 1° *Devoirs d'état.* — Nous entendons par états de vie les diverses conditions objectives de la vie de l'homme, lesquels, par conséquent, comprennent tous les métiers, toutes les professions ou carrières auxquelles l'homme consacre son activité.

Les devoirs d'état sont les obligations particulières dans les diverses conditions objectives de la vie. Le père de famille, le patron, le juge, le marchand, etc., sont soumis à des préceptes spéciaux, à des obligations particulières en vertu de l'état de vie dans lequel ils se trouvent engagés. Quel que soit cet état de vie, il est possible à l'homme d'y faire son salut. Saint Paul dit aux fidèles : « Que chacun demeure dans la vocation ou dans l'état où il a été appelé : maître ou esclave, dans l'état de virginité ou dans celui du mariage, qu'il y persévère selon Dieu. » I Cor., VII, 20. Aussi, lorsque les publicains et les soldats demandaient à saint Jean-Baptiste ce qu'ils devaient faire, il ne leur ordonna point d'abandonner leur profession, mais de s'abstenir de toute injustice. Luc., III, 22. Jésus-Christ n'eut pas une conduite différente, il ne dédaigna point les publicains pour lesquels les Juifs avaient le plus grand mépris et, lorsqu'ils lui en firent le reproche, il répondit qu'il n'était point venu appeler les justes, mais les pécheurs à la pénitence.

Cette vérité est pleinement confirmée par l'histoire de l'Église, qui nous montre des saints dans tous les états de vie, parmi les pauvres et les ignorants aussi bien que parmi les riches et les savants; dans les chaumières aussi bien que sur le trône et dans les palais des rois, dans les siècles mêmes les plus corrompus et les moins favorables à la pratique des vertus. Tous se sont sanctifiés par leur piété et par l'accomplissement de leurs devoirs d'état.

Ce sont là deux moyens de salut, deux moyens nécessaires qu'il ne faut pas séparer. De même qu'un chrétien serait dans l'illusion s'il pensait se sanctifier par la piété seule, sans remplir les devoirs de l'état où la divine providence l'a placé; il ne se tromperait pas moins s'il se persuadait qu'il ne doit rien à Dieu dès qu'il ne manque point à ce qu'il doit aux hommes. La vie chrétienne a pour principe la vertu de charité, qui se rapporte non seulement à Dieu, mais encore aux hommes. Dès lors, les obligations de la vie chrétienne comprennent les devoirs envers Dieu et les devoirs envers le prochain. Les devoirs d'état n'étant autre chose que certaines obligations envers le prochain, particulières à des conditions déterminées de la vie humaine, il s'ensuit que les devoirs d'état rentrent dans les obligations de la vie chrétienne.

Sous prétexte que les catholiques ne sont pas toujours exacts à satisfaire aux devoirs de la société, on prétend que la fidélité à accomplir ces devoirs tient lieu de toutes les vertus et remplit toute justice. Mais il est aisé de voir que cette morale n'est qu'une hypocrisie. Quiconque, en effet, ne se fait pas scrupule de secouer le joug de toutes les lois religieuses, ne s'en fait pas davantage d'enfreindre les devoirs de son état lorsqu'il peut le faire impunément, et qu'il n'y est fidèle qu'autant que son honneur et sa fortune en dépendent. L'Église catholique, qui n'a rebuté aucune profession honnête, a toujours proscrit toutes celles qui sont criminelles, celles qui ne servent qu'à exciter les passions et à fomenter les désordres. Aussi, dès les premiers siècles, elle a refusé d'admettre au baptême les femmes perdues et ceux qui tenaient des lieux de débauche, les ouvriers qui fabriquaient les idoles, les gladiateurs, les astrologues, les conducteurs de chars dans les cirques. Ils étaient obligés de renoncer à ces professions s'ils voulaient être baptisés, et s'ils y retournaient après leur baptême, ils étaient excommuniés.

2° *Choix d'un état de vie.* — 1. *Règle générale.* — L'homme doit se préparer à la béatitude éternelle dans les conditions concrètes où l'a placé la divine providence. La béatitude éternelle est, on le sait, la fin dernière de toute l'activité humaine. Dès lors, il faut considérer, dans le choix d'un état de vie, le rapport de celui-ci à la fin dernière de l'homme. Celui-ci ne pourra donc choisir qu'un état honnête et qui ne soit pas un obstacle insurmontable à la fin dernière.

Il devra, en outre, examiner avec soin ses aptitudes internes et externes, physiques, morales et intellectuelles, de manière à avoir la certitude qu'il pourra, avec la grâce de Dieu, remplir les obligations particulières à l'état de vie qu'il veut embrasser. S'il s'agit de l'état sacerdotal ou de l'état religieux, il devra étudier avec une grande sollicitude sa vocation. Voir VOCATION.

2. *Règles particulières.* — *a*) La plupart des hommes devant se procurer par le travail les moyens nécessaires à leur subsistance, doivent s'adonner à un métier ou à une profession lucratifs. C'est là un devoir de charité envers soi-même. D'une manière générale, la nécessité du travail s'impose d'autant plus que la population du territoire est plus dense. Il est bien évident que, par suite de la concurrence, la quantité de biens matériels disponibles, je veux dire de biens que l'on peut se procurer sans travail ou avec peu de travail, cette quantité diminue à mesure que le nombre des parties prenantes augmente.

Cependant, la nécessité pour l'homme du travail intellectuel ou corporel ne provient pas seulement de la nécessité de la subsistance quotidienne; elle découle encore de l'obligation de fuir l'oisiveté, afin d'éviter de tomber dans toutes sortes de vices. Telle est, en effet, la condition de la nature corrompue par le péché originel que, si elle se laisse aller à l'oisiveté, elle ne tarde pas à tomber dans le péché.

b) Les riches, qui n'ont pas besoin de travailler pour se procurer le pain quotidien, sont soumis eux aussi à la loi du travail et doivent se créer des occupations utiles. Le danger d'oisiveté est imminent pour eux, et pour eux aussi l'oisiveté est la mère de tous les vices.

Le riche reçoit de nombreux bienfaits de la société : protection, sécurité pour sa personne et ses biens; il doit donc, en contribuant au bien commun par un travail adapté à sa situation, payer sa dette envers la société. Le riche fainéant ne serait qu'un parasite social.

L'oisiveté des riches est un exemple dissolvant pour la masse des travailleurs qui peinent et qui souffrent; elle excite l'envie, la rancune, la haine du peuple et prépare de terribles révoltes. Ceux qui possèdent en abondance les biens de la terre satisferont à la loi générale du travail en cultivant les arts, les lettres, les sciences, ou encore en se dévouant à la chose publique. Au reste, dans le temps où nous vivons, les riches n'ont que l'embarras du choix pour trouver une occupation utile. Les œuvres sociales catholiques, les institutions d'assistance pour les pauvres, les malades, les orphelins, l'action publique par la presse, les réunions, les associations, fournissent un vaste champ à l'activité de ceux que Dieu a comblés des biens de la fortune.

D'ailleurs, le riche satisfera en partie à la loi générale du travail en élevant chrétiennement sa famille, en prenant soin de ses domestiques et des autres personnes qui dépendent de lui.

c) Nous avons considéré le choix d'un état en géné-

ral, d'une manière indéterminée quant à l'objet, mais il peut arriver que l'homme se trouve en présence de l'obligation de choisir un état de vie *déterminé*. Cette obligation sera *négative* ou *positive*. J'appelle obligation *négative* celle qui défend d'entrer dans un état de vie déterminé. Cette obligation peut provenir d'un défaut de forces *physiques* ou *intellectuelles* dans le candidat, d'où il résulterait que celui-ci est incapable de remplir les devoirs particuliers de cet état. Elle peut encore prendre naissance d'un défaut de forces *morales*. Lorsque, par exemple, quelqu'un est persuadé qu'il n'a pas le courage, la force de volonté, la constance nécessaires pour vivre dans un état déterminé.

L'obligation *positive* est celle qui prescrit de s'engager dans un état de vie déterminé. Cette obligation se produira lorsque l'homme a la certitude que, dans telles circonstances concrètes, tel état de vie est pour lui un moyen nécessaire de salut, par exemple, l'état de mariage ou l'état religieux.

La même obligation s'impose lorsque quelqu'un ne peut pas remplir des obligations graves sans embrasser un état déterminé, par exemple, l'obligation de continuer la profession paternelle pour aider ses parents, ses frères et sœurs en bas âge. Cependant, si quelqu'un éprouvait une grande répugnance à prendre telle profession, il faudrait considérer attentivement le cas, avant d'imposer une obligation grave. C'est le cas d'appliquer l'axiome : *Caritas non obligat cum alio incommodo.*

Les parents doivent aider leurs enfants à se procurer un état qui leur permette de gagner honorablement leur vie; dans ce but, ils doivent consulter les capacités et les inclinations de leurs enfants, conformément aux principes posés plus haut.

Lorsqu'il s'agit du mariage ou de l'état de perfection, *en soi*, les enfants ne sont pas tenus d'obéir à leurs parents pour le choix d'un état de vie. Toutefois, si les parents avaient un besoin pressant du secours de leurs enfants, ceux-ci pourraient, et même en certains cas devraient retarder l'époque de leur mariage ou de leur entrée en religion.

D'une manière générale, les enfants sont tenus de prendre conseil de leurs parents avant de contracter mariage, mais si le refus des parents est injuste, les enfants peuvent passer outre. S. Alphonse, *Theol. mor.*, l. VI, n. 849. D'après saint Alphonse de Liguori, il pourrait y avoir péché grave à refuser, *sans un juste motif*, un mariage proposé par les parents, lorsque, par exemple, ce mariage est nécessaire à la réconciliation des familles ou encore à la subsistance de parents pauvres.

S. Thomas, *Sum. theol.*, II^a II^{ae}, q. XXIV, a. 9; q. CLXXXIII, a. 1, 4; q. CLXXXIV-CXXXVI; *Opusculum de perfectione vitæ spiritualis*; Passerini, *De hominum statibus et officiis;* Suarez, *De religione*, tr. VII, l. I, III; Lessius, *De virtutibus cardinalibus*, l. II, c. XLI, dist. I; Bellarmin, *Controv.*, l. II, c. II; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum*, t. IV, tr. IX, c. I; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 586 *sq.*; Vermeersch, *De religiosis*, part. I, c. I, a. 1; Noldin, *Summa theologiæ moralis*, II, *De præceptis*, part. IV.

C. ANTOINE.

ÉTERNELS. C'est le nom assez arbitrairement choisi par l'auteur du *Dictionnaire des hérésies*, Migne, t. I, col. 677, pour désigner, sans la moindre référence, certains chrétiens des premiers siècles qui croyaient que, après la résurrection générale, le monde durera éternellement tel qu'il est aujourd'hui. Il est vrai que le premier écrivain ecclésiastique qui nous révèle l'existence d'une telle opinion, Philastrius, ne sait comment qualifier ses partisans, *Hær.*, 80, *P. L.*, t. XII, col. 1192; il nous apprend, du moins, qu'ils ne se laissaient pas arrêter par le passage si formel de Notre-Seigneur : « Le ciel et la terre passeront, » Matth., XXIV, 35; Marc., XIII, 31; Luc., XXI, 33, pas plus du reste que par les autres passages de l'Écriture, où il est dit qu'il y aura des cieux nouveaux et une terre nouvelle. Is., LXV, 17; II Pet., III, 13; Apoc., XXI, 1. Il ne s'agit pas là, pensaient-ils, d'un changement proprement dit, au point qu'il doive y avoir des créatures nouvelles, un autre ciel et une autre terre, mais plutôt d'une restauration qui procurera à tout ce qui existe actuellement plus d'éclat et plus de gloire, comme saint Paul l'affirme en particulier du corps de l'homme, I Cor., XV, 44; et ils ajoutaient que le monde, ainsi transformé, n'aura plus de fin. Saint Augustin, qui emprunte ces courts renseignements à l'évêque de Brescia, ne sait comment appeler cette hérésie, *sine auctore et sine nomine. Hær.*, 67, *P. L.*, t. XLII, col. 42. Mais, postérieurement, l'auteur du *Prædestinatus* n'hésite pas : sans indiquer ses sources, il l'appelle l'hérésie des satauniens, du nom de leur chef, Sataunius, personnage d'ailleurs complètement inconnu. *Prædest.*, 67, *P. L.*, t. LIII, col. 610.

S. Philastrius, *Hær.*, 80, *P. L.*, t. XII, col. 1192; S. Augustin, *De hær.*, 67, *P. L.*, t. XLII, col. 42; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 677.

G. BAREILLE.

ÉTERNITÉ. — I. Notions philosophiques. II. Éternité, attribut divin. III. Éternité participée. IV. Éternité improprement dite.

I. NOTIONS PHILOSOPHIQUES. — L'éternité nous échappe totalement; pour nous en faire une idée, il nous faut partir de la notion du temps, qui tombe sous notre expérience. Sans entrer dans toutes les discussions philosophiques que soulèvent les problèmes ardus de l'espace et du temps, tenons-nous en aux données générales, expression du bon sens et traduction de l'expérience sensible.

1° *Le temps* a son fondement réel dans le mouvement local. Saint Thomas l'a défini après Aristote : *numerus motus secundum prius et posterius. Physic.*, l. IV, lect. XVIII. Le « nombre » n'est pas pris ici *in abstracto*, mais il consiste dans la réalité même des instants se succédant les uns aux autres sans interruption et de façon continue. C'est ce que saint Thomas appelle le nombre *nombré* par opposition au nombre *nombrant* : *numerus numeratus*, *numerus numerans*. *Loc. cit.* Succession des instants, l'avant et l'après, tel se présente à nous le temps. Sa continuité est celle du mouvement lui-même, qu'on a défini précisément : *actus entis in potentia quatenus in potentia*, acte d'un être toujours en puissance d'un acte subséquent. En réalité, le temps dépend donc du mouvement, dont il mesure les actes successifs.

La notion de temps comporte également une idée de commencement et de fin. Non pas qu'essentiellement le temps doive avoir un commencement ou une fin, car le temps peut se concevoir comme ayant duré et comme devant durer toujours, mais parce qu'il suppose, aux choses mesurées par lui, un commencement et une fin : « Il n'y a à être mesuré par le temps que les choses qui ont un commencement et une fin dans le temps... et cela, parce que, dans tout être qui est mû, se doit pouvoir assigner un *certain* commencement, une *certaine* fin. » *Sum. theol.*, I^a, q. X, a. 1. Laissant de côté les questions de subtile méthaphysique dont Cajetan nous livre le secret, dans son commentaire sur cet article, disons immédiatement qu'il ne s'agit pas ici de réprouver l'hypothèse d'une création *ab æterno*. Mais faisant abstraction de ce problème spécial, déjà envisagé, voir CRÉATION, t. II, col. 2086, et surtout col. 2174-2181, nous disons que la notion de temps comporte pour les êtres mesurés par lui un commencement et une fin, sinon réels, au moins *virtuels*. On appelle un commencement virtuel l'assignation d'un point déterminé auquel aurait pu commencer le mouvement, à supposer qu'il n'ait

pas été éternel. L'exemple apporté par Cajetan nous fait mieux saisir cette nécessité. Supposons une sphère tournant sur elle-même et se mouvant depuis toujours. On ne peut pas assigner en elle un point où le mouvement aurait commencé, puisque, par hypothèse, il n'aurait pas commencé; mais il y a possibilité de trouver en elle ce point de début, à supposer que son mouvement ait commencé. Voilà l'assignation virtuelle du commencement : de même pour la fin. Donc il est juste de dire que la notion de temps renferme une idée de commencement et de fin.

2° *L'éternité*, comme le temps, est une durée. Mais il est évident que les sens du mot « durée » sont purement analogues. L'élément semblable, c'est l'idée de mesure. Pour arriver à concevoir ce qui, dans cette idée de mesure, appartient en propre à l'éternité, il faut procéder par l'élimination des éléments particuliers au temps. Ainsi, nous nous formerons un concept, au moins négatif, de l'éternité.

1. L'éternité est une durée sans commencement ni fin, non seulement en fait, mais même quant à la simple possibilité. Aucune assignation virtuelle d'un commencement ou d'une fin n'est possible dans l'éternité. C'est cette idée qu'exprime le terme scolastique, *interminabilitas*, impossibilité d'assigner un terme quelconque.

2. Exclusion de toute mutation ou succession, non seulement réelles, mais encore simplement possibles. On pourrait, en effet, imaginer un esprit pur, créé de toute éternité, fixé dans le même acte d'intelligence et de volonté depuis toujours, et n'apportant aucune modification à cet acte. Cet esprit pur n'aurait cependant pas encore l'éternité en partage, car il lui serait toujours possible de réaliser d'autres actes, et, d'ailleurs, l'assignation virtuelle de son commencement comme de sa fin serait toujours là pour indiquer que la mesure de son existence n'est pas l'éternité : Dieu aurait pu ne pas le créer, comme il pourrait, à un instant donné, le faire rentrer dans le néant. L'exclusion de toute mutation, même simplement possible, c'est le deuxième élément de l'éternité, *intransmutabilitas*.

On connaît la définition classique de Boèce : *Æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio. De consolatione*, l. V, pros. 6. Le terme *possessio* est employé pour indiquer la permanence, la stabilité de l'éternité; *tota simul et perfecta* excluent l'idée d'une durée créée et formée d'instants imparfaits se succédant les uns aux autres; l'éternité est *vie* et pas seulement existence : c'est la vie agissant, possédant, dans un présent toujours identique, toutes les perfections; c'est la vie sans terme, *interminabilis*, sans commencement ni fin, même simplement possibles; elle est *tota simul*. Cf. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. I, disp. IV, a. 7, § 1.

Les anciens philosophes avaient déjà compris ainsi la notion d'éternité proprement dite. Petau, *Theol. dogm. De Deo*, l. III, c. IV, cite expressément les témoignages de plusieurs d'entre eux. Les Pères de l'Église et les théologiens de toute époque et de toute école sont également unanimes sur ce point. Nous parlerons tout à l'heure de certaines expressions, propres à quelques-uns, et relatives aux personnes de la sainte Trinité.

3° Avant d'envisager les rapports de l'éternité au temps, il convient d'expliquer aussi brièvement que possible la notion d'*ævum* ou éternité participée, dont nous aurons à faire tout à l'heure les applications théologiques. Le mot latin *ævum* correspond, en grec, au mot αἰών, dont il n'est, d'ailleurs, que la reproduction littérale. Mais tandis que la tradition patristique n'a pas conféré au terme αἰών une signification très précise, et qu'on le trouve employé pour désigner toutes les durées, depuis celle de l'éternité jusqu'à la durée du temps (avec une idée de longueur), l'usage de l'École lui a donné un sens très déterminé. Il ne s'applique qu'à la durée qui participe à la fois de l'éternité et du temps. C'est dans ce sens que nous l'employons dès maintenant.

Un esprit pur, un ange, par exemple, réalise d'un seul coup la perfection d'essence et d'existence que son être comporte. Aussi, c'est l'immutabilité complète dans ses éléments essentiels. Sa permanence dans l'être sera donc analogue à celle de Dieu. Je dis simplement analogue, car, en nous reportant à la supposition faite plus haut, il serait toujours possible à Dieu d'annihiler cet esprit pur et de lui imposer ainsi réellement une fin; néanmoins, il faut reconnaître que l'immutabilité absolue est, en fait, le partage de sa nature. Mais, quant à ses opérations, l'esprit pur n'est plus immuable : une pensée peut faire place à une autre pensée, une volition succéder à une volition antérieure, il peut y avoir application de son énergie en tel lieu, puis en tel autre. Donc, succession réelle qui, sans être nécessairement continue, affecte les actes de cet esprit, sans affecter sa nature elle-même. L'avant et l'après accidentels se trouvent joints à l'immutabilité essentielle.

Tandis que l'idée de temps comporte une succession d'actes avec relation de continuité entre eux, et cela dans un sujet affecté en son essence par cette succession, l'idée d'*ævum* ne comporte qu'une succession accessoire d'actes, sans continuité nécessaire entre eux, simplement juxtaposée à l'immutabilité parfaite de la nature, source de ces opérations. Tel est l'*ævum*, qui, en soi, n'a pas d'avant et d'après, mais auquel cet avant et cet après peuvent s'adjoindre, en vertu des actes posés par des êtres mesurés par l'*ævum*. Conception difficile à saisir, quoique logique; plus difficile à saisir que celle de l'éternité : l'éternité, c'est l'immobilité complète, sans adjonction possible de succession; l'*ævum* représente une immobilité essentielle, jointe à une mobilité accidentelle. Notre imagination est complètement déroutée. Cf. *Sum. theol.*, Iª, q. X, a. 5.

4° Il convient maintenant d'établir brièvement les rapports de l'éternité et de l'*ævum* au temps.

A proprement parler, il n'y a aucun rapport possible entre l'éternité et le temps, si ce n'est que le temps est la mesure de certains êtres incapables d'être mesurés par l'éternité. Néanmoins, comme il existe des rapports entre Dieu et ses créatures, il faut se demander comment l'éternité est une mesure par rapport au temps. Saint Thomas aborde cette question à propos de la science des futurs contingents en Dieu. *Sum. theol.*, Iª, q. XIV, a. 13. L'éternité, dit-il en substance, est un présent toujours identique à lui-même : en elle, nulle succession, pas d'avant ni d'après; elle correspond donc actuellement à tous les moments du temps et à chacun d'entre eux. Le rapport de succession qui lie dans le temps les événements passés et futurs existe ainsi en Dieu dans le même acte qui englobe tout : en Dieu, ni passé, ni futur, tout est simultanément présent, parce que Dieu, c'est l'éternité même. C'est ainsi que les théologiens expliquent la connaissance que Dieu a des futurs contingents en eux-mêmes, et non pas seulement en leurs causes. Voir SCIENCE DE DIEU. L'exemple classique est celui du point fixe au centre d'une sphère parfaitement ronde : tous les points de la surface sphérique, quel que soit leur rapport entre eux, se trouvent, par rapport au centre, dans la même situation. La comparaison pèche sans doute par plus d'un côté, mais elle est suffisante pour faire entrevoir la relation de l'éternité au temps. L'éternité coexiste donc au temps, en l'excédant à l'infini; le temps coexiste à l'éternité, mais sans l'égaler.

L'*ævum*, quoique indivisible et immobile, ne peut coexister au temps, en l'excédant à l'infini, car, mesure des esprits créés, il est fini comme eux et ne peut contenir simultanément le passé, le présent et le futur. Il ne coexiste aux événements mesurés par le temps qu'à l'instant même où se produisent ces événements, absolument comme le bâton, fixe et immobile dans un cours d'eau, sans changer de place, reçoit cependant le contact de toute l'eau du fleuve à mesure qu'elle coule près de lui. C'est l'application de la définition que nous avons donnée plus haut de l'*ævum* : ici encore, l'imagination nous est de peu de ressource. Cf. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. VIII, disp. VI, a. un., n. 4.

5° Une dernière question débattue entre philosophes sert à préciser davantage ces notions et à en montrer l'intime connexion avec l'ontologie thomiste. Plusieurs scolastiques se sont demandé si le terme « durée », appliqué à l'éternité, n'était pas une contradiction. Au premier abord, en effet, le concept de durée paraît présenter une idée de succession; or, nous avons vu que l'éternité ne comporte aucune idée de succession, même simplement envisagée comme possible. Aussi Auriol, *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 2, refuse d'appeler « durée » l'éternité. L'éternité, d'après lui, ne serait autre chose que la nature divine, en tant qu'apte à coexister avec un temps infini imaginaire. Personne ne nie qu'en réalité l'éternité s'identifie avec Dieu lui-même, mais l'explication d'Auriol ne vaut pas mieux que l'écueil qu'il voudrait éviter : une succession possible à l'infini (tel serait ce temps imaginaire) est aussi préjudiciable à l'idée d'éternité qu'une succession réelle. Il vaut mieux répondre avec Gonet, *loc. cit.*, affirmant la doctrine de saint Thomas, *In IV Sent.*, l. I, dist. XIX, q. II, a. 2, que l'éternité, le temps et l'*ævum* sont tous trois des durées et comme les trois espèces d'un même genre. Mais l'idée de succession n'est pas essentielle à l'idée de durée : la durée consiste dans la permanence de l'être; plus un être s'éloigne dans son essence ou dans ses opérations de l'être parfait, de l'acte pur, plus il s'éloigne de la permanence parfaite dans l'être. L'acte pur, sans mélange de puissance, principe de mutabilité, représentera donc la permanence absolue dans l'être; les esprits purs, dont l'essence cependant est puissance par rapport à l'existence et aux opérations, participeront de la durée parfaite dans la mesure où ils sont actes purs; de la durée imparfaite, qui implique succession réelle ou fin virtuelle, dans la mesure où ils sont puissance; enfin, les êtres corporels, essentiellement et sous tous rapports composés d'acte et de puissance, seront soumis à la durée la moins parfaite, le temps, qui mesurera toutes leurs mutations, essentielles et accidentelles.

Nous retrouvons ici, à la base de la théorie philosophique de l'éternité, la doctrine fondamentale de l'acte et de la puissance, de l'essence et de l'existence, tant il est vrai que, dans le système de saint Thomas, tout s'enchaîne logiquement et que les grands principes de l'ontologie supportent tout l'édifice de la doctrine. Voir ESSENCE, col. 845.

II. ÉTERNITÉ, ATTRIBUT DIVIN. — Que l'éternité soit un attribut divin, c'est là une vérité que la seule raison suffit à prouver. L'affirmation de l'éternité divine se trouve également dans l'Écriture sainte et dans la tradition : mais ici, le théologien doit tenir compte du mystère de la sainte Trinité et de l'attribution de l'éternité à chacune des trois personnes. Autour de la vérité de foi gravitent plusieurs questions secondaires dont la théologie ne se désintéresse pas complètement. Nous allons passer en revue celles-ci et celle-là.

1° *Affirmation de l'éternité divine.* — 1. La *raison* déduit l'éternité de Dieu de son immutabilité parfaite. De même que le temps se fonde sur le mouvement, de même l'éternité est la conséquence de l'immutabilité. L'acte pur ne peut être qu'éternel. Cette position est celle de tous les théologiens qui procèdent par voie de déduction, sauf saint Anselme, qui semble déduire l'immutabilité de l'éternité. Cf. *Monologium*, c. XXV, *P. L.*, t. CLVIII, col. 178. L'induction, en prenant comme point de départ la durée successive du temps, aboutira, par voie de négation des imperfections, à l'idée de durée permanente, c'est-à-dire d'éternité, comme attribut divin. Sur ces deux procédés d'arriver à la connaissance des attributs de Dieu, voir ATTRIBUTS, t. I, col. 2226; DIEU, t. IV, col. 1157.

Parce que Dieu est acte pur, l'éternité n'est autre chose en réalité que Dieu lui-même. Parce que l'essence de Dieu est son existence même, Dieu est non seulement éternel, mais il est son éternité. Telle est l'expression de saint Thomas, *Sum. theol.*, Ia, q. X, a. 2; cf. *Contra gent.*, l. I, c. XV, après saint Augustin, *Enar. in ps. CI*, serm. II, 10, *P. L.*, t. XXXVII, col. 1311; saint Grégoire, *Moral.*, l. XVI, c. X, *P. L.*, t. LXXV, col. 119. Il ne peut donc y avoir deux principes coexistants de toute éternité et indépendants l'un de l'autre. Ainsi se trouve réfutée d'avance l'erreur fondamentale du manichéisme. Voir ce mot.

2. Mais c'est surtout à l'Écriture sainte que le théologien doit demander l'affirmation de l'éternité divine. Les théologiens ont l'habitude de déduire l'éternité divine du nom ineffable יהוה, Exod., III, 14, et de toutes les expressions qui marquent l'absolue permanence de Dieu dans l'être. Voir DIEU, t. IV, col. 954-962. C'est ainsi que Notre-Seigneur Jésus-Christ affirme de lui-même l'éternité dans sa réponse aux Juifs, Joa., VIII, 58 : *Antequam Abraham fieret, ego sum*, et saint Paul, reprenant le texte du ps. CI (CII), 25-28, exprime la même idée au sujet du Sauveur, Heb., I, 5-12 : *Ipsi peribunt, tu autem permanebis..., tu autem idem ipse es*, même par rapport aux anges.

Le nom d'Éternel a été constamment donné à Dieu par les Juifs et les chrétiens. Gen., XXI, 33; Bar., IV, 7; Dan., VI, 26; XIII, 42; Eccli., XVIII, 1; II Mach., I, 25; Rom., XVI, 26. Dans tous ces passages l'expression *æternus* semble devoir être prise dans un sens absolu; on peut en rapprocher les formules si courantes *in æternum, in sempiternum, in sæcula sæculorum, in æternum et ultra*; cette dernière rend d'ailleurs insuffisamment le pléonasme voulu de l'hébreu pour mieux affirmer l'idée d'éternité : ועד עולם. Exod., XV, 18; Mich., IV, 5; cf. Deut., XXXII, 4; Ps. IX, 8; XCI, 9; Dan., IV, 31; Eccli., XVIII, 1; Apoc., I, 18; IV, 9-10; V, 14.

Des figures et des comparaisons expriment la même idée : le nombre des années de Dieu ne saurait être compté, Job, XXXVI, 26; Dieu reste à jamais, tandis que les impies passent, Ps. IX, 8; il habite l'éternité, Is., LVII, 15; il est l'Ancien des jours. Dan., VII, 9.

Son existence est en dehors du temps : au *principe* de toutes choses, c'est-à-dire avant que rien n'existât encore, Dieu *était* déjà, Joa., I, 1, 2; cf. 3; Gen., I, 1, quoique, en cet endroit, *principium* n'ait pas la même signification qu'en Joa., I; son existence *précède* le temps, Eccli., XLII, 21, pensée que l'on rencontre souvent exprimée sous diverses formes, *ante constitutionem mundi*, Joa., XVII, 24; Eph., I, 4; I Pet., I, 10; *antequam terra fieret*, Prov., VIII, 23; Ps. LXXXIX (XC), 2; *ante luciferum*. Ps. CIX, 3. L'éternité de Dieu, considérée par rapport au temps, est encore exprimée par ces paroles de l'Apoc., I, 4 : *gratia vobis et pax*, ἀπὸ ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, qui montrent clairement que toutes différences de passé et de futur

doivent être écartées de Dieu. Voir t. I, col. 1476; cf. *Dictionnaire de la Bible* de M. Vigouroux, art. *Éternité*.

Relativement au mystère de la sainte Trinité, l'éternité du Fils est clairement affirmée dans Heb., I, 5-12; Joa., VIII, 58; Mich., V, 2; Ps. CIX, 3. De l'Esprit-Saint éternel, il n'est parlé nulle part explicitement, mais il est facile de déduire l'attribut d'éternité de la divinité du Saint-Esprit.

3. Sur ce point spécial de l'éternité de Dieu, aucune hésitation dans la tradition de l'Église : sa doctrine a toujours été que Dieu ne pouvait qu'être éternel. Le seul aspect intéressant de la croyance à l'éternité de Dieu concerne les controverses trinitaires des premiers siècles.

La doctrine authentique de l'Église est, dès l'âge apostolique, que, les trois personnes étant Dieu, chacune des trois est éternelle. L'affirmation solennelle de cette croyance eut lieu au Ier concile de Nicée, en 325, lorsque l'hérésie arienne fut anathématisée. Peut-être avons-nous même un document antérieur, la profession de foi du concile d'Antioche, vers 267, condamnant Paul de Samosate : *Profitemur et prædicamus Filium Dei Deum esse sapientiam et virtutem Dei ante sæcula existentem*, et les Pères anathématisent celui qui refuserait de croire *Filium Dei esse ante constitutionem mundi*. Mansi, *Concil.*, t. I, col. 1033. Cette profession de foi, probablement inauthentique, est cependant très ancienne. Cf. Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, t. I, p. 197, note 4; p. 198, note 4. Le concile de Nicée a proclamé l'éternité du Fils dans la formule ajoutée au symbole : Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν..., ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Denzinger-Bannwart, n. 54. Mais les controverses portaient directement, comme on le sait, sur la consubstantialité; ce n'est que par voie de conséquence que l'éternité était en jeu. Aussi suffit-il ici de renvoyer à l'art. ARIANISME, t. I, col. 1779.

La croyance en l'éternité du Saint-Esprit a été également affirmée d'une manière indirecte au Ier concile de Constantinople, par la définition de sa procession éternelle du Père, et de son égalité au Père et au Fils, comme Seigneur, digne de toute adoration et de toute louange. Voir ESPRIT-SAINT, col. 808. Par voie de conséquence, elle était également niée par les hérétiques, refusant au Saint-Esprit, soit la personnalité, voir SABELLIANISME, soit la consubstantialité avec le Père, voir MACÉDONIUS.

Dans leurs réfutations des ariens, les Pères sont amenés à déclarer que l'éternité appartient à Dieu seul en propre, et c'est parce que les siècles (αἰῶνες) sont l'œuvre du Fils que celui-ci est éternel, et que les siècles ne le sont pas. Cf. S. Basile, *Contra Eunomium*, l. II, n. 12, 13, *P. G.*, t. XXIX, col. 594-598.

Le concile de Reims, en 1148, résume la doctrine catholique de l'éternité de Dieu, Père, Fils et Esprit, dans son canon 3. Le canon 1 affirme que l'éternité de Dieu, c'est Dieu lui-même. Denzinger-Bannwarth, n. 389. 392. Rappelons en terminant la formule du symbole dit d'Athanase : *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus Sanctus, et tamen non tres æterni, sed unus æternus*. Denzinger-Bannwart, n. 39, cf. n. 420.

Deux remarques sont nécessaires sur la manière de s'exprimer des Pères de l'Église. Certains d'entre eux semblent attribuer l'éternité au Père seul. Il n'y a là aucune erreur ni tendance au subordinatianisme. C'est par manière d'appropriation qu'ils parlent ainsi : on cite saint Hilaire, *De Trinitate*, l. II, c. I, *P. L.*, t. X, col. 51; pseudo-Ambroise, *Explanatio symboli ad initiandos*, *P. L.*, t. XVII, col. 1156; saint Augustin, *De Trinitate*, l. VI, c. X, *P. L.*, t. XLII, col. 931. Les théologiens ont maintenu cette appropriation. Voir APPROPRIATION, t. I, col. 1711. En ce cas, le Fils et le Saint-Esprit sont dits coéternels au Père. — Sous la plume des Pères grecs, l'expression αἰών n'a pas toujours le sens d'éternité absolue. Saint Jean Damascène, *De fide orthodoxa*, l. II, c. I, *P. G.*, t. XCIV, col. 861, explique les différentes acceptions de ce mot, qu'on applique parfois aux durées temporaires assez longues, aussi bien qu'à l'éternité proprement dite ou à la durée des esprits. Nous allons d'ailleurs retrouver toutes ces significations, soit dans la Bible soit dans la tradition. D'autres fois, *immortalité* est synonyme d'éternité. Cette expression se fonde sur I Tim., VI, 16. Toute immortalité participée et soumise à des changements, même simplement accidentels, n'est pas la vraie immortalité. Voir ce mot. Ainsi, Théodoret, *Dial.*, III, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 268, décrit Dieu : οὐσία ἀθάνατος οὐ μετουσίᾳ οὐ γὰρ παρ' ἑτέρου ἀθανασίαν ἔχει λαβών. S. Augustin, *Conf. Maximinum*, l. I, c. XII, *P. L.*, t. XLII, col. 768; *In Joa.*, tr. XXIII, n. 9, *P. L.*, t. XXXV, col. 1588; S. Bernard, *In Cantic.*, serm. LXXXI, *P. L.*, t. CLXXXIII, col. 1171. Cf. Petau, *De Deo*, l. III, c. IV, n. 10, 11.

2° *Questions secondaires relatives à l'éternité divine.* — 1. L'éternité est-elle un attribut *négatif* ou *positif?* — Scot, *Quodlib.*, q. VI, et Suarez, *Metaph.*, l. IV, disp. L, enseignent que l'éternité est un attribut négatif. Scot dit qu'il est constitué par la négation de toute succession, voir t. IV, col. 1877; Suarez, par la négation de toute dépendance. Les thomistes enseignent généralement que l'éternité, bien que conçue négativement, voir plus haut, doit être considérée comme un attribut positif : « Les choses simples se définissent ordinairement par la négation; c'est ainsi qu'on définit le point : ce qui n'a pas de parties. Et cela ne veut pas dire que la négation fasse partie de son essence; c'est parce que notre intelligence, qui saisit d'abord le composé, ne peut arriver à la connaissance des choses simples qu'en éloignant d'elles la composition. » *Sum. theol.*, Ia, q. X, a. 1, ad 1um. Cf. Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. I, disp. IV, a. 5, § 2, n. 147. Voir ATTRIBUTS DIVINS, t. I, col. 2227; ANALOGIE, *ibid.*, col. 1148.

2. L'éternité est-elle la *mesure* de la divinité, comme le temps est la mesure du mouvement dans les êtres corporels? — Saint Thomas semble le nier. *Sum. theol.*, Ia, q. X, a. 2, ad 3um; *In I V Sent.*, l. I, dist. XIX, q. I, a. 1, ad 4um. Les commentateurs interprètent les paroles du docteur angélique, en disant que l'éternité n'est pas formellement, mais virtuellement, mesure de la divinité, Gonet, *loc. cit.*, n. 144, ou bien que l'éternité n'est pas une mesure extrinsèque, mais intrinsèque. Billuart, diss. III, a. 8. Vasquez, *In Sum. theol.*, disp. XXXI, c. V, et Suarez, *loc. cit.*, nient absolument que l'éternité puisse être conçue comme la mesure de l'être divin, puisqu'elle est cet être divin lui-même.

Au fond, ces discussions sont de très minime importance, puisqu'il ne s'agit que de la manière dont nous concevons Dieu, sans que cette manière puisse porter atteinte à ses attributs et à ce que la foi nous oblige de croire.

3. Enfin, par rapport aux êtres créés, l'éternité de Dieu est-elle une mesure de leur existence? — Nous avons déjà répondu d'avance à cette question, en posant les principes philosophiques qui règlent les rapports du temps et de l'éternité. Oui, et c'est l'opinion de tous les théologiens, l'éternité est une mesure des existences créées, mesure inadéquate, sans doute, parce qu'elle est *en dehors* de l'ordre du temps, mais mesure *excédant à l'infini* toutes les successions possibles du temps, parce qu'elle les englobe dans son immutabilité parfaite.

III. ÉTERNITÉ PARTICIPÉE. — L'éternité propre-

ment dite ne convient qu'à Dieu seul; seul, en effet, il est immuable : c'est l'*actus purissimus*. Cependant, en dehors de Dieu, la sainte Écriture attribue l'éternité à d'autres êtres. Il semble donc opportun d'étudier au moins brièvement cette éternité des créatures. Elle peut être réellement l'*éternité participée*; elle peut n'être qu'une *éternité improprement dite*.

Nous appelons éternité participée cette durée qui chez les êtres d'essence immuable tient à la fois de l'éternité et du temps : immobilité dans la nature, succession dans les opérations, tels en sont les deux éléments essentiels. A cette durée, les théologiens ont réservé spécialement le nom d'*ævum*, qui, dans le langage de l'École, n'est employé dans aucun autre sens, à l'inverse du terme correspondant grec, αἰών.

1° L'éternité participée se rencontre dans un ordre double, l'ordre des essences immuables, natures angéliques ou corps ressuscités, l'ordre des opérations surnaturelles de la vision intuitive.

1. *Ordre des essences immuables.* — L'*ævum*, dans cet ordre, est la durée des *anges* et des *hommes*, après la résurrection générale. Les premiers, par nature, les seconds, par privilège, sont incorruptibles dans leur essence : il ne peut être question de changement ni de mutabilité autrement que par une assimilation de leur être, ce que Dieu peut réaliser en vertu de sa puissance *absolue*, mais non en vertu de sa puissance *ordonnée*. Voir ces mots. Cf. S. Thomas, *In IV Sent.*, l. III, dist. I, q. II, a. 3.

Il y a dans cette durée une participation de l'éternité selon les deux éléments essentiels qui la constituent : impossibilité d'assigner un terme (réel), au moins quant à la fin; exclusion de toute mutation (dans l'essence). Mais les opérations des anges et des hommes restent soumises à la loi de la succession, bien qu'il n'y ait pas continuité nécessaire dans cette succession. L'avant et l'après, sans affecter l'*ævum*, lui sont annexés. De là, cette conséquence que la connaissance angélique, au lieu de procéder par la compréhension totale, en un seul acte, du passé, du présent et de l'avenir, se produit selon un ordre de priorité et de postériorité. Cf. Billot, *De Deo uno*, q. X, th. IX, coroll. 3. On peut trouver dans la sainte Écriture une affirmation de cette doctrine, relativement aux corps ressuscités. Apoc., X, 6.

2. *Ordre de la vision béatifique.* — Dans cet ordre, ce ne sont plus seulement les essences qui participent à l'immutabilité divine, ce sont aussi les opérations dans l'acte, toujours identique à lui-même, de la vision béatifique. L'intelligence et la volonté sont fixées dans la contemplation et l'amour du bien infini, dans la lumière de la gloire, et participent ainsi à la vie même de Dieu. Voir INTUITIVE (*Vision*). C'est donc en réalité la *vie éternelle* communiquée par Dieu aux créatures, et c'est, en effet, le terme que lui applique, en maints endroits, la sainte Écriture. Cf. Dan., XII, 2; Eccli., XVIII, 22; XXIV, 31; II Mach., VII, 9; Matth., XVIII, 8; XIX, 16; Joa., XVII, 3, etc.

Nous avons esquissé en commençant l'explication tentée par les philosophes au sujet de l'*ævum*, nous n'avons plus à y revenir.

2° *Difficultés patristiques relatives à l'ævum.* — Nous n'avons pas ici à étudier en détail les aspects variés des différentes sectes de la gnose primitive. Voir GNOSE. Il suffit de rappeler un de leurs caractères communs, ayant trait à la présente question. L'imagination des gnostiques avait inventé la théorie des *éons*, en grec αἰῶνες : au terme αἰών correspond exactement, on le sait, le terme *ævum*, qui n'est d'ailleurs que sa transposition latine. Ces éons sont des émanations supratemporelles de la divinité. A dire vrai, ces spéculations appartiennent à la plus nébuleuse théosophie, et malgré les expositions qu'en font saint Irénée, *Cont. hær.*, l. I, c. I, 2; c. II, 1; c. XXIII, 1-4, *P. G.*, t. VII, col. 446, 452, 671; saint Épiphane, *Hær.*, l. I, hær., XXXI, *P. G.*, t. XLI, col. 494; l'auteur des *Philosophoumena*, VI, 9-20; X, 12, *P. G.*, t. XVI, col. 3207, 3425; Théodoret, *In Epist. ad Heb.*, *P. G.*, t. LXXXII, col. 674 sq.; pseudo-Denys, *De div. nom.*, c. V, *P. G.*, t. III, col. 831 sq.; Tertullien, *Adv. valentinianos*, c. VII, VIII, *P. L.*, t. II, col. 550 sq., nous n'arrivons pas encore à nous faire une idée exacte de ce système dont le fond est un vague panthéisme idéaliste. Cf. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 60 sq. D'ailleurs, il n'a d'intérêt pour nous qu'en raison de quelques difficultés patristiques qu'il suscite.

Laissant de côté les rapports de ce système avec les conceptions antitrinitaires des ariens et des macédoniens, il nous suffira de signaler le fondement scripturaire sur lequel il semble avoir été édifié. Ce sont deux textes de l'Épître aux Hébreux, I, 2 : Δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας; XI, 3 : Πίστει νοοῦμεν κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ. Par une spéculation conforme au génie oriental, ces αἰῶνες sont représentés comme des choses existant en soi. Tout l'effort des Pères qui combattent les gnostiques tend à prouver la non-éternité des αἰῶνες, mais non pas leur non-réalité. Leur existence, semble-t-il, est indépendante de celle des créatures qu'ils mesurent. Ce sont comme des réceptacles, créés par Dieu, pour recevoir les créatures qui échappent aux conditions du temps, S. Grégoire de Nysse, *Contra Eunomium*, l. I, *P. G.*, t. XLV, col. 366; ils sont en dessous de la génération du Verbe, S. Basile, *Contra Eunomium*, l. II, n. 12, 13, *P. G.*, t. XXIX, col. 594; ils sont la dimension, la distance qui sépare le commencement du monde de sa fin. Théodoret, *In Epist. ad Heb.*, c. I, *P. G.*, t. LXXXII, col. 679. Ajoutons cependant que Théodoret ne semble pas distinguer réellement les αἰῶνες des créatures qu'ils mesurent, mais saint Grégoire de Nysse dit expressément qu'ils sont distincts des substances créées. Tertullien se contente de vouer au ridicule le système de Valentin, qu'il ne prend pas au sérieux.

Saint Basile, *In Hexaem.*, homil. I, n. 50, *P. G.*, t. XXIV, col. 144, a une théorie analogue sur *la lumière intelligible*, qui aurait existé avant tous les temps, dans un état de choses préalable à la constitution du monde. Comme, d'autre part, nous savons que saint Basile, *Contra Eunomium*, *loc. cit.*, s'est inscrit en faux contre l'hypothèse d'une création éternelle, il est à supposer que cet état de choses préalable à la constitution du monde, dont l'expression était cette lumière intelligible, n'est autre que Dieu lui-même, archétype de toutes les créatures, et dont la lumière éclairait en son essence les idées de toutes les choses futures.

Néanmoins, la doctrine attribuée à saint Basile a été reprise au XII^e^ siècle dans un sens nettement hétérodoxe par le moine Grégoire Palamas, cf. Cantacuzène, *Hist.*, l. II, c. XXXIX, *P. G.*, t. CLIII, col. 669, et au XVI^e^ siècle, par Augustin Steucho de Gubbio, *Cosmopæia vel de mundano opificio*, in-fol., Lyon, 1535. Pour eux, la lumière divine, incréée, émane de Dieu de toute éternité et forme une substance distincte de la substance divine. Elle est l'habitation de Dieu lui-même, selon la parole de saint Paul, I Tim., VI, 16, et s'est manifestée autour du Christ dans sa transfiguration. Cette divagation théologique, renouvelée des anciennes spéculations platoniciennes, ne présente qu'un intérêt purement historique.

IV. ÉTERNITÉ IMPROPREMENT DITE. — C'est lorsqu'elle s'applique à des êtres existant réellement dans le temps, mais dont la durée a un lointain rapport avec l'éternité divine. L'éternité ainsi entendue se dit des *idées* ou des *choses*.

1° Les idées sont éternelles, en ce sens que, ne con-

sidérant dans les essences des choses créées que la réalité abstraite de toutes les déterminations de l'ordre concret, on forme ainsi des idées générales qui sont en dehors des conditions du temps et de l'espace. Les idées éternelles sont ce que l'ancienne scolastique appelle les universaux. Tel est le sens philosophique du mot. Voir ESSENCE, col. 833.

Dans l'usage courant, on appelle également éternelles les idées qui se retrouvent chez tous les peuples, sous tous les climats, dans toutes les religions. Les idées de devoir, de bien, de mal, sont, en ce sens, des idées éternelles.

2° Les choses sont dites éternelles, bien qu'étant mesurées par le temps, lorsque, par la volonté de Dieu, elles n'ont pas de fin assignée à leur existence. Le feu de l'enfer, créature soumise à toutes les mutations accidentelles et essentielles des créatures, est cependant appelé éternel, parce qu'il durera toujours. Voir FEU DE L'ENFER. Cf. Matth., XXV, 41; XVIII, 8. Si le monde n'est pas annihilé dans la conflagration finale, il sera éternel en ce sens.

L'épithète *éternel* est appliquée fictivement, d'une manière poétique, aux êtres de longue durée. L'Écriture nous donne plusieurs exemples de cette figure littéraire. Deut., XXXIII, 13, 15.

Formellement parlant, l'éternité improprement dite se réfère au temps : tous les êtres réels auxquels elle est attribuée se meuvent dans le temps; nous avons vu, en effet, que, de sa nature, le temps ne comporte pas nécessairement un commencement réel, une fin réelle. La création *ab æterno* est considérée par beaucoup comme possible, et il n'y a aucune raison d'imposer au temps un instant final, tant que Dieu, le premier moteur, conservera le mouvement aux corps.

Les applications particulières du mot éternité, vie éternelle, feu éternel, création éternelle, avec les difficultés d'ordre spécial qu'elles comportent, ont été ou seront étudiées dans les articles se rapportant directement à ces questions particulières.

Pour la partie spéculative: S. Thomas, *Sum. theol.*, I^a, q. X; *In IV Sent.*, l. I, dist. VIII, q. II; Gonet, *Clypeus theologiæ thomisticæ*, tr. I, disp. IV, a. 7; tr. VII, disp. VI; Pégues, *Commentaire littéral de la Somme théologique*, Toulouse, 1907, t. I et II; Billuart, diss. III, a. 8; Suarez, *Metaph.*, disp. L, et les autres commentateurs de saint Thomas.

Pour la partie positive: Petau, *De Deo Deique proprietatibus*, l. III, c. III-VII; Thomassin, *Dogm. theol.*, l. V, c. XII-XIII; Franzelin, *De Deo uno*, sect. III, c. II, th. XXIII; c. IV, th. XXXI et XXXII; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, l. IV, c. II, note S; d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, c. II, III; J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, l. I, III.

A. MICHEL.

ÉTHICOPROSCOPTES. C'est le nom donné par saint Jean Damascène à des sectaires qui blâmaient ce qui est digne de louange, louaient et pratiquaient ce qui est digne de blâme. D'ordinaire, même chez des baptisés, la perversion du sens moral et la méconnaissance de la morale traditionnelle cherchent à se justifier par quelque erreur de doctrine. Et c'est parce qu'ils erraient au point de vue doctrinal que saint Jean Damascène les a inscrits au nombre des hérétiques, mais il a oublié de nous dire en quoi consistait leur erreur, sans doute parce que le terme même qu'il emploie pour les désigner la laisse transparaître. Ἠθικοπροσκοπταί se compose, en effet, de ἠθικός, éthique, morale, et de προσκόπτω, verbe composé lui-même du préfixe πρός, qui marque dans la composition un redoublement d'énergie dans la tendance de l'action du verbe κόπτω, couper, trancher, saccager, vers le but déterminé par le complément direct, d'où, προσκόπτω, heurter contre, se heurter, choquer, offenser, blesser la morale elle-même dans ses principes, ses fondements, comme dans ses règles pratiques ou sa discipline. Il ne saurait s'agir ici simplement de l'inconduite de quelques chrétiens dépravés ou révoltés blessant les bonnes mœurs, car il s'en rencontre partout et toujours quelques-uns, et alors saint Jean Damascène leur aurait donné le nom d'ἠθοπροσκοπταί, et non celui d'ἠθικοπροσκοπταί; mais il s'agit de sectaires dont la caractéristique était de se heurter et de se briser contre les notions et les prescriptions de l'éthique ou de la morale traditionnelle du genre humain. Et comme il n'en parle qu'à la suite de tous ceux dont il a emprunté la nomenclature aux hérésiologies antérieures, il est à croire que ces éthicoproscoptes ont vécu postérieurement à Sophronius, qui n'en a pas dit un mot et qui mourut en 638, c'est-à-dire dans la seconde moitié du VII^e siècle ou dans la première moitié du VIII^e en Orient, et plus vraisemblablement en Asie-Mineure ou en Syrie. Mais ils se rattachent par des liens mystérieux et impénétrables aux pires gnostiques du II^e siècle, aux antitactes et antinomistes, dont le nom se trouve être, en morale, l'équivalent lexicologique du nom d'éthicoproscoptes, dont saint Jean Damascène a flétri les lointains rejetons, et forment l'un des anneaux de la chaîne, qui reparaîtra plus tard, ici et là, du XII^e au XVI^e siècle, sous d'autres noms, albigeois, béguards, libertins, etc.

S. J. Damascène, *Hær.*, 96, *P. G.*, t. XCIV, col. 960; Migne, *Dictionnaire des hérésies*, Paris, 1847, t. I, col. 681; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877.

G. BAREILLE.

ÉTHIOPIE (ÉGLISE D'). — I. Les origines. II. Après le concile de Chalcédoine. III. Après les conquêtes de l'islam en Syrie et en Égypte, agonie de l'Église d'Éthiopie. IV. Sous la dynastie des Zaguës (960-1268). V. Sous la restauration de l'antique dynastie. Nouvelle phase religieuse (1268-1440). VI. Concile de Florence : Zara-Sacob, réformateur du culte. VII. Après les invasions musulmanes, l'Éthiopie à Rome et au Portugal; faillite d'une première union. VIII. Mission des jésuites (1556-1606). IX. Christologie (1636-1900). X. État au XIX^e siècle.

I. LES ORIGINES. — 1° *Position et étendue géographique.* — Dire Église ou empire d'Éthiopie, c'est tout un. Il s'agit de l'antique empire de ce nom. La dénomination ultérieure d'Abyssinie nous en précise mieux la position géographique, en la détachant de l'immense et vague Éthiopie des anciens. Mais, soit pour l'Église, soit pour l'État, le nom d'Éthiopie est officiel, sacré, intangible. D'ailleurs, du haut de ses sommets, n'est-elle pas la fière capitale des vallées sans fin du Haut-Nil que peuplent les descendants de Cousch? On sait que le sobriquet αἰθίοψ est synonyme de Cousch. Elle comprend les plages riveraines de la mer Érythrée et de l'océan Indien par l'est, et les hauts plateaux montagneux entre les 6^e et 15^e degrés de latitude nord et les 34^e et 50^e degrés de longitude est, méridien de Paris.

Cette vaste délimitation est loin de signifier que la religion chrétienne ait jamais régné, soit universellement sur la nation tout entière, soit souverainement sans rivalité d'autres cultes, on le verra plus loin, mais qu'elle fut reconnue comme la religion officielle de l'empire.

2° *Introduction du christianisme.* — Tous les historiens s'accordent aujourd'hui à reconnaître que l'origine de l'Église d'Éthiopie ne remonte pas au delà du IV^e siècle. Ni la propagande censée faite par l'eunuque de la reine Candace, ni les expéditions apostoliques de saint Matthieu *in Æthiopiam*, et de saint Barthélemy *in Indiam citeriorem*, n'ont eu pour théâtre la Haute-Éthiopie. 1. La légende d'Aksum

concernant la propagande de l'eunuque de Candace et rapporté par le P. d'Almeida, dans Beccari, *Rer. æth.*, t. v, p. 133, 142, est une assertion ultérieure, fantaisiste, sans aucun fondement ni aucun vestige dans la tradition cultuelle de l'Église d'Éthiopie. On sait, d'ailleurs, que Candace était la dénomination générale des reines de Méroë. 2. Les Indes citérieures où saint Barthélemy prêcha sont en Asie, et le culte traditionnel de l'Église persane en fait foi. 3. De même, nul vestige dans les fêtes, les offices, ni dans les monuments religieux, d'un titre spécial à la reconnaissance régionale, nul souvenir traditionnel ne fait mention du passage de saint Matthieu dans le royaume d'Aksum. Les noms de Hirtacus et d'Iphigénie et les détails de la légende impliqueraient un contre-sens onomalogique et un *alibi* historique. Cf. d'Almeida, *op. cit.*, p. 142.

L'identification des noms Αἰθιοπία et Ἰνδία, faite sans y regarder de plus près, résulte du vague indéterminé de ces termes dans les auteurs des sept premiers siècles.

L'introduction du christianisme et la fondation de l'Église d'Éthiopie sont dues à saint Frumence ou *Kedus Faramanatos*, dit *l'illuminateur* ou *Kaṣaté-berhân*, dans les circonstances aventureuses et romanesques relatées par Rufin, *H. E.*, l. I, c. IX, édit. Cedrenus, t. I, p. 384, et substantiellement d'accord avec la légende d'Aksum. D'Almeida, *op. cit.*, p. 136. Des rives de la mer Rouge, sans doute d'Adoulis, port et emporium importants depuis les Ptolémées, les deux frères Frumence et Édésius, d'origine phénicienne, furent emmenés captifs à la cour du roi d'Éthiopie, à Aksum (*Axumitæ, Auximitæ* des auteurs grecs et romains), capitale alors à l'apogée de sa gloire. L'auteur du périple de la mer Érythrée, qui la visita en l'an 67 de notre ère, rapporte que l'on y parlait couramment la langue grecque. Les deux prisonniers gagnèrent les faveurs du prince et furent chargés par lui d'offices de confiance et même de l'éducation de ses fils, héritiers présomptifs du trône. Ils profitèrent de l'influence et de l'ascendant que leur donnait une si haute situation pour initier les gens de la cour à la connaissance de Jésus-Christ, pour faciliter aux marchands grecs qui fréquentaient le pays l'exercice de leur religion, et pour gagner peu à peu des adeptes à l'Église chrétienne.

Au terme de leur service près des princes, ils obtinrent la liberté de reprendre la route de leur patrie. Ils prirent congé de la cour et s'en revinrent à Alexandrie. Pendant qu'Édésius alla jusqu'à Tyr revoir leur famille, Frumence resta à Alexandrie pour renseigner complètement saint Athanase sur les dispositions des Éthiopiens, si propices à l'expansion de l'Évangile. Le patriarche ne pouvait trouver un missionnaire plus apte à cet apostolat que Frumence lui-même. Il lui conféra les saints ordres et le sacra évêque de l'Église nouvelle qui allait s'ajouter aux vastes conquêtes de la « prédication de saint Marc ». Tout ce récit, ajoute Rufin, est dû à Édésius lui-même, qui, lui aussi, devint prêtre de l'Église de Tyr.

Frumence, officiellement chargé de l'évangélisation du royaume d'Aksum, s'y rendit et y fut accueilli à bras ouverts avec les auxiliaires que saint Athanase dut lui donner pour l'aider aux grands travaux de l'enseignement et de l'éducation des âmes, selon l'Évangile. Les conversions furent promptes et nombreuses. Le saint évêque trouva même des âmes d'élite déjà mûres pour les ordres sacrés et qui collaborèrent à l'essaimage tout autour de la ruche-mère d'Aksum. Selon la légende éthiopienne, d'Almeida, *op. cit.*, p. 136, ces événements s'accomplirent sous le règne des deux frères Abraha et Atsabaha (Aïzanas et Saïzanas des inscriptions; Éla-Auda et Éla Azguagua du synaxaire ou martyrologe éthiopien), en l'an 333 du calendrier éthiopien, correspondant à l'an 341 du calendrier latin.

Ces succès eurent du retentissement jusqu'à Byzance et y donnèrent occasion à un document officiel qui confirme le fait de cette mission extraordinaire en Éthiopie confiée à saint Frumence par saint Athanase, patriarche d'Alexandrie. Il s'agit d'une lettre adressée en 356 par l'empereur arien, Constance, aux rois d'Aksum Aïzanas et Saïzanas, *Apologia ad Constantium*, *P. G.*, t. XXV, col. 636, dans laquelle il les met en garde contre Frumence, évêque d'Aksum, sacré et délégué naguère par Athanase et par conséquent son disciple et l'adepte de sa doctrine. Il leur demande de l'envoyer à Alexandrie, afin d'y subir un examen sur la foi, près de George, évêque arien, dont il avait favorisé l'intrusion au siège patriarcal de saint Marc, à la place de saint Athanase, condamné à l'exil. « Ce document authentique, dit M. Guidi, *Dict. d'histoire et de géographie*, t. I, col. 211, confirme le récit de Rufin, etc.; il en corrige l'erreur géographique et en précise la chronologie (337-361).»

3° *Préservation de l'arianisme.* — De plus, nous en recueillons la précieuse assurance que l'arianisme n'eut rien à voir dans la jeune Église, malgré cette démarche impériale et malgré les efforts de Théophile de Dibus, s'il est vrai, comme le relate l'arien Philostorge, l. III, 46, *P. G.*, t. LXV, col. 481-489, qu'il soit allé à Aksum pour y infiltrer le venin subtil et contagieux. Dans le Tigré, précisément le terrain où elle aurait pu s'implanter, l'horreur de cette hérésie est restée proverbiale jusqu'à présent, même *apud vulgus*; car l'arianisme ou le nom exécré d'Arius sert de terme d'imprécation et de réprobation en face d'une proposition révoltante.

4° *Extension progressive.* — La grâce merveilleuse dont l'apostolat de saint Frumence avait été favorisé, produisit de grands effets de conversion et de salut autour du noyau primitif, et des oratoires grecs d'abord privés y devinrent des églises et des centres de jour en jour accrus et multipliés. Sans doute, l'*infinitus numerus barbarorum* de Rufin, d'après Édésius, convertis à la foi chrétienne, peut être une expression orientale toujours hyperbolique; mais, pour le moins, on y voit une expansion certainement considérable, soit autour d'Aksum dans le Tigré dont les populations ont l'œil sur la cour impériale pour en suivre les exemples, soit autour d'Adoulis sur les rives de la mer Rouge, dans ses villas sur le haut plateau et partout où les négociants grecs avaient un comptoir devenu un centre chrétien, soit enfin dans l'archipel de Dahlâk, alors fort exploité par une population civilisée et où les ruines semées plus tard par les pirateries des musulmans attestent l'antique prospérité industrielle et religieuse par les relations commerciales avec la baie d'Adoulis. — 1. Dans leur laconisme lapidaire, deux inscriptions retrouvées à Aksum, M. Th. von Heuglin, *Reise nach Abessinen*, p. 146-147, on constate un signe assez clair de la transformation religieuse opérée dans les idées et le culte de la cour, grâce aux instructions de Frumence. Elles sont toutes les deux au nom d'Aïzanas, l'aîné des royaux disciples du missionnaire; mais la divergence textuelle témoigne d'une évolution complète des convictions dans l'esprit du roi, accomplie durant l'intervalle qui sépara les dates de la première inscription et de la seconde. La première est païenne, idolâtrique; la deuxième ne reconnaît qu'un seul vrai Dieu, créateur et maître de l'univers. Sans doute, on n'y lit pas une profession expresse de l'Évangile, mais bien déjà le premier article du symbole des apôtres. C'était la vérité fondamentale

prêchée au monde païen et qui, une fois admise, autorisait la révélation des mystères de la foi chrétienne. La conversion d'Aïzanas et de Saïzanas, ou Abraha et Atsabaha, est célébrée par un culte qui leur est rendu en Éthiopie. A Aïba, dans l'Inderta, une grande église monolithe, creusée dans le roc, leur est dédiée. On fait remonter à leur règne la construction de la cathédrale d'Aksum; et ce ne peut être que dans ce sens que les chroniques impériales attribuent à Abraha et Atsabaha la fondation de cette ville; car, désormais, Aksum n'a d'importance qu'à cause de ce sanctuaire, *Eda-Sion* ou *Domus Sion*. Peut-être saint Frumence n'a-t-il eu qu'à consacrer un temple païen pour le convertir en église. Détruit au x^e^ siècle par les flammes, on ne peut en retrouver des vestiges certains; mais la conjecture de l'existence d'un ancien temple est fondée sur l'antériorité probable des obélisques qui, à voir les débris couchés sur le sol, paraissent en avoir formé le cadre. Les carrières où ils se taillaient étaient d'ailleurs en activité sous l'empereur Aïzanas; les tables ou stèles de ses inscriptions en font foi. Enfin, la *Tarika-Nagast* célèbre le roi Kaleb (VI^e^ siècle) comme un génial tailleur de roche ou excavateur. — 2. Du Tigré, le mouvement religieux s'étendit de proche en proche dans l'intérieur de l'empire, au delà du fleuve Tâkâzé, en Lasta, en Amârâ, etc., selon que s'exerçait l'influence directrice du pouvoir impérial sur ces contrées. De fait, le berceau du christianisme dans la principale des îles du lac Ṣana, au centre de l'empire, fut la fameuse *kalîs* ou *Aklîs* (ἐκκλησία), dont on fait remonter la fondation au V^e^ siècle.

5° *État informe et inorganique.* — Il serait plus exact de dire que cette Église est restée constamment à l'état de mission et d'évangélisation, état primordial où elle n'est ni victorieuse, ni dégagée des religions et des mœurs hétérogènes qu'elle combat. Et il est difficile d'y reconnaître un diocèse constitué, une province ecclésiastique organisée à l'instar de toutes les Églises régionales, soit en Orient, soit en Occident, et jouissant de son *self-government*. C'est plutôt un vicariat apostolique *in partibus infidelium*. — 1. L'aspect de mission, c'est-à-dire d'un champ encore à défricher, se retrouve, même aujourd'hui, à peu près comme à l'origine. En effet, le christianisme cohabite en Éthiopie avec un fond de paganisme idolâtrique ou de fétichisme persistant, partout entremêlé et disputant le pas au vrai Dieu; avec des mœurs et des coutumes judaïques qui attestent de l'immigration de la religion d'Israël, mais comme simple superfétation, laissant intact le fétichisme préoccupant; enfin avec un culte à base chrétienne mais déformé par des idées et des pratiques superstitieuses. Cf. Piolet, *Missions catholiques*, t. I, *Missions d'Abyssinie*, par Coulbeaux, p. 3. Aux émanations de ces miasmes malfaisants qui déteignent sur la vérité et la pureté de l'Évangile en Éthiopie, s'ajoutera encore plus tard l'infiltration envahissante de l'islam. — 2. L'aspect d'un vicariat apostolique apparaît également dans l'informe et anormale organisation de cette Église; car si l'on y constate une certaine autonomie dans ses cadres administratifs, c'est une autonomie apparente, liée par un servage radical, originel, qui assujettit tout le fonctionnement de sa vie, la tient rivée à un vasselage qui la prive du droit primordial, essentiel au *self-government* : l'élection dans son sein de son évêque, droit qui est le principe même de l'autonomie.

Cette condition est celle du berceau, du bas âge, comme dit saint Paul, Gal., IV, 1, *quanto tempore heres parvulus est, nihil differt a servo*. On la conçoit naturellement dans la période d'évangélisation et d'éducation chrétienne; mais elle est surannée, anormale après la conquête de l'Église, surtout quand il s'agit d'un vaste empire bien plus considérable par la puissance et le nombre que le domaine propre du patriarcat d'Alexandrie. Or, cet état primitif et inorganique est demeuré au cours des siècles et demeure encore en Éthiopie. Infériorité humiliante consacrée par un des pseudo-canons de Nicée forgés par les jacobites au VII^e^ siècle et admis par les Abyssins. Ceux-ci, grands naïfs, se plaisent à l'interpréter, non comme une loi d'ostracisme, mais comme un droit près du patriarcat. D'après ce canon : *a*) l'évêque chargé de l'Église d'Éthiopie a le titre de *catholicos* ou métropolitain sur cette province ecclésiastique et les honneurs attachés à cette qualité, à l'instar de l'évêque de Séleucie, primitivement légat du patriarche d'Antioche ou *catholicos*; ainsi, ce titre ne représente qu'une délégation patriarcale, et non pas une autorité *sui juris;* — *b*) son caractère de *catholicos* est essentiellement moindre que celui de Séleucie, car ce n'est pas seulement la consécration épiscopale, mais même l'élection qui appartient uniquement au patriarche d'Alexandrie, à l'exclusion de tout choix par les Éthiopiens. Le métropolitain une fois nommé n'a pas non plus, comme l'évêque de Séleucie, le pouvoir de nommer des évêques suffragants ou auxiliaires dans son immense province; toutes ces nominations sont réservées au patriarche d'Alexandrie. On en a conclu à l'inéligibilité des membres du clergé éthiopien et, de fait, la candidature est réservée aux moines égyptiens de Saint-Macaire. 36^e^ canon, selon la rédaction d'Antioche; 47^e^ selon la rédaction arabe; 42^e^ dans la version d'Abraham Ecchellensis. Ludolf, *Comm. ad hist.*

II. Après le concile de Chalcédoine (451). — 1° *Providentielle préservation de la défection copte.* — Les discordes théologiques, après les condamnations du nestorianisme et de l'eutychianisme, dégénérèrent bientôt en Orient en des luttes acharnées et même sanguinaires, et elles bouleversèrent toutes les Églises, durant le V^e^ et le VI^e^ siècles, comme pour y préparer l'assujétissement le plus servile qui allait suivre sous le joug musulman. Durant cette période confuse, que devient la jeune Église d'Éthiopie rivée à la remorque de celle d'Égypte? Les documents historiques se réduisent à quelques notes brèves des chroniques éthiopiennes et à d'autres très peu claires et précises des auteurs grecs et syriens de ces temps troublés. Ce n'est pas chose facile d'y démêler le fond vrai, c'est-à-dire les faits tels qu'ils ont dû avoir lieu, les personnages et les circonstances caractéristiques qui mettent en lumière les conditions de vie de l'œuvre de saint Frumence, à travers les périls qu'elle courut sous les contre-coups inévitables des tempêtes de l'Égypte et de tout le Levant. Providentiellement, l'Éthiopie recevra des soutiens, des défenseurs qui la préserveront de la défection et de la révolte des coptes et des syriens.

2° *Nouveaux apôtres.* — Dans la seconde moitié du V^e^ siècle, sous le règne de l'empereur d'Éthiopie Al-Amêda (455-495), eut lieu l'arrivée à Aksum de neuf saints de Rome, *romawiân*, c'est-à-dire *roums* ou grecs de l'empire byzantin, la nouvelle Rome. Leurs noms ont été conservés par le culte qui leur est rendu et les églises qui leur sont dédiées dans le Tigraï, aux alentours d'Aksum : abba Michaël dit Aragâwi ou le vieillard, abba Pantaléwon, abba Isaâc dit Garimâ, abba Afṣé, abba Guḅa, abba Alêf, abba Yemata ou par abréviation abba Mata, abba Likanos et abba Ṣâmâ. Les chroniques ajoutent : *Ils ont rectifié la foi, artaü haymanota. Tarika-Nagast* sur Al-Amêda. Les églises qui leur sont dédiées ont été élevées aux endroits qu'ils ont sanctifiés par leurs vertus et par le zèle avec lequel ils se consacrèrent à

l'instruction et à la formation chrétiennes des populations. Ils achevèrent dans le Tigré l'œuvre de saint Frumence.

Or, ces religieux étaient-ils chalcédoniens ou antichalcédoniens? M.Guidi, *Dict. d'histoire*, t. I, col. 212, par certaines déductions, incline à penser qu'ils étaient monophysites. Mais ces déductions sont hypothétiques et, partant, contestables. Le choix extraordinaire des termes du chroniqueur : *Kedusân romawiân*, est, à mes yeux, d'une précision voulue et significative, à l'effet d'attester leur orthodoxie catholique. En effet, le chroniqueur, d'après la tradition régionale, les appelle *romawiân* au lieu de *suriân* ou *gebsâwiân*, c'est-à-dire syriens ou coptes, dénominations cependant bien plus connues et familières en Éthiopie. L'étrangeté même du terme éveille l'attention et établit une distinction manifeste des roums ou grecs chalcédoniens d'avec les coptes et les syriens hérétiques. De plus, l'expression *ret'u haymanot*, d'où le verbe causatif *artaü hayimanota*, ou « orthodoxie », n'a été que bien plus tard détournée de sa vraie signification pour ne s'entendre que du schisme d'Orient : elle était alors synonyme de la foi catholique. Et si des échos de l'agitation subversive d'Alexandrie et des monastères de la Haute-Égypte avaient eu une répercussion troublante à Adoulis et à Aksum, lesdits *romawiân* sont venus bien à propos pour raffermir les âmes dans l'orthodoxie de saint Frumence.

Le sens obvie et le choix des termes font donc connaître que ces religieux étaient chalcédoniens. Ces termes signifient également qu'ils vinrent en Éthiopie avec mission patriarcale et par les ordres ou l'autorisation des empereurs Marcien ou Léon, tous deux défenseurs des décrets du concile, contre les oppositions opiniâtres des *suriân*, disciples de Barsumas, comme des *gebsawiân*, partisans de Dioscore à Alexandrie. En admettant la provenance syrienne de ces religieux, la dénomination de *romawiân* sera celle du parti et prouvera *a fortiori* leur séparation d'avec leurs congénères. La Syrie était alors, comme l'Égypte, le théâtre d'une division en deux partis contraires, tour à tour maîtres, à Antioche et à Alexandrie, des sièges patriarcaux, selon que les empereurs favorisaient ou combattaient les décrets du IVe concile. Les moines, loin de s'expatrier, menèrent une lutte à outrance en Syrie durant toute la deuxième moitié du Ve siècle; et le bannissement ne commença pour eux, à la suite de Sévère, patriarche d'Antioche, que sous l'énergique répression de l'empereur Justin Ier (518-527). Le fanatisme des hérétiques avait soulevé un tel mouvement national en Syrie, que les moines catholiques auraient *plutôt* cherché le salut dans l'émigration. Les neuf moines *romawiân* auraient pu être ainsi des épaves jetées sur les rives d'Adoulis par la proscription de leurs congénères forcenés. Mais je préfère m'en tenir à la solution basée sur le sens obvie et naturel du texte de la chronique éthiopienne: ils étaient des religieux de l'Église romaine ou byzantine, venus avec mission officielle ou confidentielle au secours de l'Église encore sans expérience des scissions, des luttes et des scandales inévitables à l'œuvre évangélique; soit les patriarches catholiques, soit les empereurs fidèles à leur devoir, auront prévenu le péril qui menaçait l'Éthiopie. Les relations nouées entre les deux cours de Byzance et d'Aksum, comme il ressort des termes de la lettre de Constance précitée, dès la conversion au christianisme des Éthiopiens, au lieu de cesser, n'avaient pu que croître davantage par la raison d'intérêt des deux empires; car, d'une part, l'Éthiopie avait besoin d'entretenir l'amitié des maîtres de l'Égypte et de la Palestine, et, d'autre part, sa domination sur les côtes méridionales de l'Arabie et sa rivalité avec le roi de Perse faisaient de l'empereur d'Aksum l'allié naturel de Byzance. Aussi, allons-nous avoir une confirmation officielle incontestable de la préservation du monophysisme durant le Ve et le VIe siècles, malgré la contagion menaçante des rives de l'Égypte et de l'Arabie : je veux dire le fait prochain du recours de l'empereur Justin Ier près de Kaleb ou El-Esban, roi d'Éthiopie, disciple de saint Pantaléwon, survivant des neuf religieux, afin de le presser de secourir les chrétiens de Nagrân, persécutés en Arabie. Lettre de Siméon, évêque de Beth-Arsâm, en syriaque, dans Assémani, *Bibliotheca orientalis*, t. I. Justin Ier, en effet, était le défenseur déclaré de l'Église catholique contre les schismatiques qui troublaient l'Église et l'État dans tout le Levant; et au lieu de s'adresser comme à un frère au roi Kaleb, s'il eût été hérétique, il l'aurait combattu, au contraire, par tous les moyens en son pouvoir. L'Église d'Éthiopie demeura donc indemne au commencement du VIe siècle, et, selon le témoignage de Cosmas Indicopleustes, qui passa à Adoulis durant les premières années du règne de Justin Ier, elle était florissante : « Il y avait, dit-il, des églises, des prêtres et un grand nombre de chrétiens dans toute l'Éthiopie, à Aksum et dans les régions environnantes. » *Opinio de mundo*, p. 179; *Cosmographia*, III, *P. G.*, t. LXXXVIII, col. 169. Tout en gémissant des tiraillements qui livraient le siège d'Alexandrie tour à tour aux partis contraires qui se le disputaient, les Éthiopiens n'ont pas eu à rompre avec ce siège, vu qu'ils ont pu avoir leur métropolitain ou catholicos des patriarches catholiques, soit qu'ils occupassent le siège, soit qu'ils en fussent chassés par les monophysites aux heures intermittentes de leurs victoires. Cosmas, *ibid.*, et dans Renaudot, p. 118, l'atteste expressément et exagère même en les traitant de nestoriens parce que dyophysites. Alexandrie ne fut définitivement le centre et le foyer du monophysisme qu'après la conquête de l'Égypte par Omar et après l'accord passé avec l'hérésiarque Benjamin (643).

3° *Kaleb ou El-Esban et l'empereur Justin Ier.* — Le nom d'Al-Amêda, donné trois fois et à des princes qui se succédèrent sur le trône à des intervalles rapprochés (cf. liste dynastique, *Tarika-Nagast*), a été pris comme dénomination commune des rois éthiopiens par les historiens byzantins. Malala, qui en a fait Anda, appelle d'abord ainsi le vainqueur de l'Arabie qu'il nomme plus loin El-Esboas. Cet El-Esboas ou El-Esban des historiens grecs est le roi Kaleb des chroniques éthiopiennes. Les relations de ce prince avec la cour de Justin Ier et, sur la demande de Justin, son expédition dans le Yémen, Arabie méridionale habitée par les Homérites, pour délivrer les chrétiens de la cruelle persécution du roi Dimnus ou Dunawas, sont des faits qui établissent la concordance de foi de la cour éthiopienne avec celle de Byzance, au VIe siècle. Néanmoins, le venin de l'erreur s'était glissé inévitablement dans ses États. Après sa campagne contre les Persans, Kaleb envoya à Alexandrie une solennelle ambassade pour faire parvenir à l'empereur de Constantinople l'heureux succès de ses armes contre l'oppresseur, la conquête de l'Arabie et le rétablissement d'une paix assurée aux chrétiens. Mais, d'autre part, ce prince religieux, ému des déperditions de la foi et des mœurs chrétiennes, demandait un évêque et des docteurs qui pussent signaler et stigmatiser l'erreur dans ses États et rétablir les vraies croyances dans leur pureté. Jean Malala, *Chronogr.*, l. XVIII, *P. G.*, t. XCVII, col. 641; Iohanès Madabar ou Jean de Nikiou, *Chronique*, texte éthiopien publié et traduit

par H. Zotenberg, Paris, 1883, p. 392. A cause de la difficulté et de la lenteur des communications entre Byzance, l'Égypte et l'Abyssinie, les ambassadeurs ne parvinrent à Alexandrie que sous le règne de Justinien. Licinius était alors vice-roi en Égypte et Apollinaire, patriarche catholique, occupait le siège de saint Marc. Celui des jacobites, Timothée, quoique protégé par la fameuse impératrice Théodora, avait été forcé par Justinien, ou de se soumettre, ou de s'exiler. Dès lors, les patriarches coptes se tinrent cachés dans le monastère de Saint-Macaire, *in valle Habib*; et, dit Eutychius, *cathedra patriarchæ jacobitarum eo translata est usque ad mahumedarum tempora.* Dans Renaudot, p. 133.

4° *Nouvel envoi d'apôtres par ordre de Justinien* (527-565). — Le fait, les circonstances et le résultat de l'ambassade éthiopienne nous sont autant de nouvelles preuves manifestes de la catholicité persévérante de l'Éthiopie. Les ambassadeurs étaient deux parents du roi Kaleb avec une suite de deux cents personnes. Malala, *loc. cit.* Ils se rendent à Alexandrie près du patriarche grec Apollinaire et du gouverneur Licinius, et non auprès du patriarche jacobite à Saint-Macaire. En réponse au message, Justinien donna ordre de faire choix, à Alexandrie, de religieux recommandables par la sainteté de leurs mœurs et la sûreté de leur instruction. La caravane apostolique se rendit à Aksum, où elle fut accueillie avec allégresse par l'empereur Gabra Maskal, fils et successeur d'El-Esbân, et par toute la cour et tout le peuple. Cf. *Vie de S. Pantaléwon*, par un évêque d'Aksum, catalogue d'Abbadie, n. 110. Cependant les jacobites, au courant de la démarche des ambassadeurs abyssins, s'étaient remués et avaient sollicité l'intervention de Théodora, favorable aux monothélites. Elle fit expédier en hâte par le patriarche Timothée une troupe de moines jacobites vers la capitale d'Aksum. Ils n'y arrivèrent que quelque temps après les missionnaires chalcédoniens. Gabra Maskal ne les accueillit pas, malgré les recommandations de l'impératrice Théodora, et ils durent s'en retourner vers leur patriarche, à Saint-Macaire. Cf. ms. chrétien antioch., de Mgr Graffin. Cette deuxième expédition de *Ṣadekân*, missionnaires en Éthiopie au cours du VI^e^ siècle, trouve une confirmation dans un récit récemment découvert par M. Conti Rossini. Guidi, *Dict. d'histoire*, t. I, col. 213.

5° *Apogée de la prospérité.* — Ce fut l'apogée, et, hélas ! bientôt la fin de la prospérité et de la gloire de l'Église d'Éthiopie. — 1. La prospérité se manifeste d'abord par l'extension : la conquête du Yémen ajoute comme dépendance à l'Église d'Aksum toute la chrétienté de l'Arabie méridionale, et la domination impériale sur la mer Érythrée et sur la rive africaine habitée par les Bedja et les Blemnye a étendu jusque dans les déserts de Méroë les progrès du christianisme parmi les tribus nomades. Vansleb, *Hist. eccl. Alex.* — 2. A cette époque, c'est-à-dire sous Kaleb et son fils Gabra Maskal, remonte l'acquisition de plusieurs positions en Égypte et en Palestine, où, grâce à la bienveillance de Justin et de Justinien, furent fondés des hospices et des couvents pour les pèlerins et pour les religieux éthiopiens, qui, en foule, s'en allèrent d'année en année à Jérusalem. Aussi, *primitivement*, dit l'historien arménien Abusalah, *ces couvents et ces églises étaient occupés par des nestoriens*, épithète injurieuse que les jacobites infligeaient aux dyophysites ou chalcédoniens, et que l'arménien prend au pied de la lettre comme pour rappeler un souvenir glorieux à sa secte. Kaleb, en reconnaissance de la protection divine dans ses guerres heureuses en Arabie, aurait fait don de sa couronne impériale au Saint-Sépulcre. Gabra Maskal y fut représenté par un de ses fils, qui vécut en anachorète dans une laure et dont la sainte mémoire est vénérée dans une église qui porte son nom, *abba Moussié*, près de Naplouse. — 3. La vitalité de l'Église d'Éthiopie se manifeste par l'expansion du monachisme anachorétique dans le Tigré et au delà dans les âpres solitudes. Né des premiers ermites sous Al-Amêda, ce mode de vie religieuse prit un grand essor comme dans la Thébaïde. Gabra Maskal fonda sur le pic abrupt de Damo le premier monastère connu sous ce nom de Dabra Damo (Tigré), sous la règle de l'abba Aragawi, l'un des neuf premiers *Ṣadekân romawiân*. — 4. Comme Charlemagne, ce prince Gabra Maskal encouragea les écoles ecclésiastiques et il favorisa l'introduction du chant liturgique par Yared, disciple de saint Pantaléwon. A ce maître, on fait remonter les trois modulations, types sur lesquels sont modelés tous les neumes et les phrases musicales; on lui attribue également la composition du *Degwa*, antiphonaire, recueil des textes tirés de la sainte Écriture et adaptés aux fêtes et aux périodes cultuelles du cycle ecclésiastique, et des hymnes spéciales dues à sa piété. L'usage qui y est fait de la Bible atteste que la version en langue gheêz avait précédé. Saint Frumence a dû s'en préoccuper, et surtout les neuf religieux venus ensuite, comme maîtres instructeurs, et les disciples qu'ils formèrent à ces études. On note, à ce sujet, que l'antique traduction en *gheêz* du Nouveau Testament paraît faite sur le texte grec en usage dans l'Asie-Mineure.

III. Après les conquêtes de l'islam en Syrie et en Égypte, agonie de l'Église d'Éthiopie (VII^e^-XI^e^ siècle). — 1° *Contre-coup de la ruine de l'Église catholique d'Alexandrie.* — Par la conquête d'Omar ebn Élass (634-644), il en fut fait du catholicisme en Égypte. Avec les troupes byzantines échappées au massacre, lors de la prise d'Alexandrie, le patriarche catholique Cyrus et sa suite se précipitèrent sur les galères du port et se réfugièrent à Constantinople. Le patriarche hérétique Benjamin, exilé sous le règne d'Héraclius depuis douze années, sortit du couvent de Saint-Macaire, grâce à un pacte de soumission et de connivence qu'il consentit avec Omer, le représentant du calife (640). Ce fut l'interdiction aux coptes de toute relation avec Constantinople et Rome, et aux Abyssins, la défense, soit d'élire comme évêque aucun membre de leur propre clergé, soit d'en accueillir d'ailleurs que des mains du patriarche, transféré d'Alexandrie au Caire, afin d'en finir avec tous les souvenirs attachés au siège de saint Marc. C'était donc désormais le triomphe du schisme en Éthiopie, comme en Égypte. Toutefois, même après la ruine de l'Église d'Alexandrie et celle de l'empire byzantin en Égypte, l'Église d'Éthiopie résista encore, au moins partiellement, durant près de trois siècles, aux hérésies qui continuèrent à infester toutes les autres Églises d'Orient. Durant les persistantes querelles du monophysisme, du monothélisme et de la théandrie, qui déchirèrent l'Église orientale, l'écho des dissensions théologiques n'eut guère de répercussion en Éthiopie. Ce ne fut pour elle qu'un bruit lointain. De fait, elle fut complètement séquestrée dans son isolement et elle cessa de figurer désormais parmi les grands États du reste du monde; une barrière de fer, l'empire musulman, l'en tint désespérément séparée.

2° *Sa résistance au schisme.* — Quoique officiellement rivée au siège schismatique du Caire et forcément inféodée à l'Église copte ou jacobite par le fait de la provenance de son évêque, l'Église d'Éthiopie, sous le joug doublement opprimant du schisme et de l'islamisme conjurés, se retranchera dans une indépendance indomptable au point de vue doctrinal. Il est resté de tradition dans les couvents et les uni-

versités de ne reconnaître aucune autorité doctrinale aux abounas ou évêques égyptiens. Souvent même leur ignorance les a rendus méprisables aux yeux des lettrés; ceux-ci ne voient en eux que des ministres imposés fatalement par l'Église-mère d'Alexandrie pour bénir, consacrer et donner des ministres au culte divin; mais ni leur autorité ni leur science n'ont à intervenir dans les croyances nationales; quand on invoquera son prestige sur la foule, ce sera comme un appoint aux décisions de l'école. Les docteurs *Mamherân*, *Likaünt* des grandes écoles d'Éthiopie en seront les gardiens traditionnels. Ainsi, tout en entretenant avec le patriarche du Caire des relations officielles, nécessitées par son organisation défectueuse, l'Église d'Éthiopie demeurera longtemps encore doctrinalement séparée de l'Église copte et intimement attachée à la foi catholique. Quoique nous n'ayons plus d'autres documents historiques que certaines mentions faites *passim* dans l'histoire des patriarches coptes, des indices laissent bien voir que, à part les membres du clergé qui fréquentaient assidûment l'entourage de l'abouna, c'est-à-dire les courtisans flatteurs, parasites ou ambitieux, on ne prêtait pas le flanc aux insinuations. L'erreur ne franchissait pas visiblement l'enceinte du palais épiscopal.

3° *Son délaissement; des siècles de veuvage.* — D'ailleurs, sous les verges des califes, les patriarches n'avaient pas le loisir de s'occuper des questions spéculatives; ils n'avaient même pas la liberté ni la facilité de pourvoir aux vacances du siège d'Aksum. Des interstices séculaires, par exemple, du patriarche Siméon au patriarche Yusab (700-826), ont amené les Éthiopiens à administrer eux-mêmes leur Église. La disette de prêtres seule nécessitait la venue d'un évêque. Et encore, malgré cette nécessité, il arrivait aux abounas mercenaires de sentir qu'ils n'étaient admis qu'à contre-cœur. Vers 820, l'abouna Johanès, envoyé par le patriarche Yusab ou Joseph, en fit l'expérience. Quand il parvint à Aksum, l'empereur était absent, parti en une expédition lointaine. Un soulèvement général, d'ailleurs favorisé par la reine régente, s'opposa à la réception de l'abouna. Ce fait, ajoute l'historien Renaudot, prouve que les Éthiopiens se tenaient encore en dehors de la communion du siège d'Alexandrie, *Æthiopes a communione sedis Alexandriæ alienos*, p. 283.

Encore un deuxième siècle (830-920) sans pasteur! Aussi, sous le patriarcat de Cosmas (930), fut-ce au Caire un événement extraordinaire, tellement ce fut une chose nouvelle, inouïe, inaccoutumée aux yeux de la foule, que de voir arriver une ambassade éthiopienne envoyée par le roi Del Na'ăd pour obtenir un métropolitain. Le patriarche fit choix d'un religieux qui prit le nom d'abouna Pétros. Malgré le joyeux accueil d'un peuple ravi de voir enfin un pasteur, et malgré le triomphe et les faveurs qui mirent à ses pieds toute la cour royale, ou plutôt à cause de l'influence même dont il se vit honoré et qui l'entraîna à s'ingérer dans les graves questions politiques, son épiscopat fut troublé par des intrigues vindicatives. Il connut même les humiliations de la dégradation et mourut dans l'exil. Le siège pontifical resta à la merci d'intrus sans mission; il s'ensuivit un nouvel et long interrègne, car cinq patriarches se succédèrent au Caire sans qu'un évêque fût donné à l'Église désolée.

4° *Bouleversement de l'Église et de l'État.* — D'ailleurs, vers l'an 920, une révolution désastreuse survint en Éthiopie sous l'audacieux entraînement d'une femme issue des tribus juives du Sémên, Terda Gabaz ou Gudit' (Judith) et surnommée « Esât' ou le feu incendiaire », parce qu'elle mit tout à feu et à sang. Elle renversa la dynastie, dont un seul survivant réussit à s'échapper et se réfugia dans le Choa. Cette lointaine retraite le préserva du cataclysme. Les troupes révolutionnaires saccagèrent la ville d'Aksum et le temple saint. Les légendes populaires ont conservé le souvenir des horreurs commises par cette femme cruelle. Le fléau dura ce que durent les extrêmes violences; la ruine semée, il disparut. La période de troubles et de guerre intestine qui s'ensuivit entre le judaïsme maître du trône et le christianisme en désarroi dura jusque vers l'an 960. Un prince de la province de Baguenâ (Lastâ septentrional) se mit à la tête d'un mouvement national et chrétien pour secouer ce joug humiliant. Vainqueur, il fut reconnu empereur et devint la souche d'une nouvelle dynastie, dite des Zaguës, qui occupa le trône près de trois siècles (960-1268). Mais leur capitale resta établie dans le domaine seigneurial du Lastâ.

IV. Sous la dynastie des Zaguës. — 1° *Relèvement laborieux; trahisons épiscopales en faveur de l'islam.* — Sous le patriarche Philothée (981-1002), le nouveau roi d'Éthiopie adressa à Georges, roi de Nubie, des lettres pressantes le priant d'intervenir auprès du patriarche en faveur de l'Église d'Éthiopie ruinée par une femme impie et cruelle, fléau de la justice de Dieu, disait-il, en châtiment des mauvais traitements dont le roi précédent avait accablé le métropolitain, l'abouna Pétros.

Georges s'employa, en effet, en faveur de son ami auprès du patriarche Philothée. Un nommé Daniel fut accordé comme métropolitain en Abyssinie, où il fut accueilli avec tout l'empressement et l'allégresse des populations et de la cour royale. Ce fut la fin des calamités publiques causées par la tyrannie de la femme incendiaire Terda Gabâz. Renaudot, p. 382.

Et même l'Éthiopie devint alors, sous le LXI^e^ patriarche (1002-1032), le refuge de masses de chrétiens persécutés en Égypte par le calife Hakim. *Ibid.*, p. 392. Telle fut la terreur que le patriarche suivant, Christodulos (1047-1078), n'osa pas répondre aux instances du roi d'Abyssinie qui réclamait un nouvel évêque. Un certain Abdun partit secrètement sous l'habit d'un simple moine et prit en Éthiopie le nom d'abouna Kuril ou Kerlos. Mais son départ fut dénoncé au vizir, qui en adressa de menaçants reproches au patriarche. Christodulos se défendit en niant qu'il y fût pour quelque chose. Cependant, quand il apprit la réussite du stratagème, il envoya Mercure, évêque de Wisen, avec des lettres de créance pour conférer à Daniel l'investiture officielle. On ne put savoir si cet abouna aventurier fut jamais revêtu du caractère épiscopal ou même sacerdotal, ou bien un pur simulacre. Renaudot, p. 444. Quel misérable état qu'une Église de cette importance traitée comme un jouet par le suprême pasteur, livré lui-même aux caprices de l'autorité musulmane! Elle reste victime d'une lâcheté sacrilège et de honteux travestissements, à la merci des ambitions et des ruses coupables dont on abusait sa bonne foi! Que pouvait-il y survivre des lois divines et de la discipline ecclésiastique, des mœurs et des observances chrétiennes? Les sanctuaires dévastés, délaissés ou profanés! Quel clergé, s'il en restait des survivants!

Le successeur de Christodulos, l'abba Cyrille (1072-1092), entreprit de réparer tant de ruines. Il remédia d'abord à la situation anormale créée par son prédécesseur, c'est-à-dire l'occupation du siège du « catholicos » par le faux titulaire Kuril. Du consentement indispensable et même sur la recommandation du vizir Badar el-Gamal en faveur d'un religieux appelé Sévère, le patriarche fixa sur lui son choix. L'élu était jeune encore, assez instruit et élevé dans la rigueur monastique; mais il avait brigué cette nomination par des promesses simoniaques et de traîtres

engagements de favoriser la construction de mosquées en Abyssinie.

Le faux métropolitain Kuril, arrêté dans sa fuite, subit au Caire la peine capitale. Sévère essaya de réformer les mœurs et s'attaqua surtout à la polygamie, la plaie invétérée de la cour et des grandes maisons. Ses efforts échouèrent devant la résistance générale, malgré l'intervention du patriarche lui-même par un mandement spécial. Le seul résultat fut la sanction coercitive qui consiste dans la prohibition de la communion eucharistique aux polygames. Était-il besoin de la défendre ou, s'il en était besoin, vraiment que restait-il de sens moral? On voit par là combien étaient avilies les âmes, ternies les consciences, ravalée et abaissée la religion! Son courage coûta à l'abouna Sévère la disgrâce de la cour; il dut se résigner à la tolérance, comme tous les autres après lui.

Mais il prévariqua à son devoir en favorisant, comme il l'avait promis au vizir, son protecteur, la construction de plusieurs mosquées dans la terre regardée comme la Dîme du Christ. Il souleva la colère du peuple, qui renversa tous ces édifices subrepticement élevés, et il l'eût payé de sa tête si la condamnation n'avait pas été commuée à cause de son caractère sacré. Il fut banni. Renaudot, p. 453-463.

2° *Diversion et trêve causées par l'entrée des Francs à Jérusalem.* — Ces entraves à l'infiltration de l'islamisme provoquèrent des colères au Caire, et, n'eût été la diversion produite par la nouvelle de la prise de Jérusalem par les croisés, les hostilités se seraient envenimées. Mais les musulmans avisés ménagèrent les coptes en Égypte et en Abyssinie, de peur qu'ils n'entrassent de connivence avec les Francs victorieux. Au surplus, les schismatiques, loin de se réjouir de ce triomphe des armes chrétiennes, pour eux l'aube de la délivrance du joug des Sarrasins, en furent dans la désolation. Leur haine sectaire préférait la servitude dure et humiliante de l'islam à une liberté dont ils eussent été redevables à la générosité des catholiques d'Occident. Renaudot, p. 471. Aussi, le vizir Afdal se montra-t-il empressé à favoriser, auprès du patriarche Michaël (1093-1102), la nomination d'un nouveau métropolitain pour l'Abyssinie, l'abouna Ǧiorgis.

3° *Scandales des abounas.* — Mais le triste abouna allait, après les excès de diverses sortes de ses prédécesseurs si néfastes à l'Église d'Éthiopie, offrir le spectacle de la vie la plus honteuse par ses mœurs dissolues. Son immoralité souleva bientôt l'indignation générale; car, si le peuple abyssin avait, au profit de ses propres instincts, légalisé l'impudicité, son reste de sens religieux n'accordait pas au moine, ni surtout à l'évêque, le droit de l'impudeur. A la luxure s'était adjointe la cupide avarice, et elle amoncela rapidement des richesses scandaleusement acquises sur les paroisses pressurées. Cet esprit et cette pratique de pressurage et de commerce sont restés dans les habitudes de tous les abounas, jusqu'à nos jours. Cf. *Au pays de Ménélik*, dans les *Missions catholiques*, 1896-1897. L'inconduite et la sordide passion du lucre de Ǧiorgis causèrent un tel scandale que l'empereur, humilié de sa déférence religieuse pour un personnage aussi indigne, dut se résoudre à le faire arrêter et reconduire en Égypte.

4° *Tentatives d'indépendance constitutionnelle de l'Église d'Éthiopie.* — Sous le règne de Sinudâ dans le Lastâ et sous le patriarcat de Gabriel (1131-1136), eut lieu une tentative de l'Église éthiopienne qui a, dans son histoire, une grande et significative importance, pour obtenir sa constitution hiérarchique normale, conforme au droit commun de toutes les Églises, et n'être plus condamnée à la servitude humiliante et que nous avons constatée si désastreuse aux intérêts de la religion en Éthiopie. Appuyé sur les canons synodaux, le conseil de la cour impériale, composé surtout des *Mamherân* et des *Likâûnt'* de l'université, prit une résolution radicale, qui parut une innovation à la masse ignorante, mais qui n'était que la revendication d'un droit antique, légitime, de pouvoir recruter ses pasteurs dans le clergé national. L'inspiration d'un conseil si antitraditionnel et audacieux venait sans doute de Jérusalem par quelque religieux qui avait frayé avec ceux de l'Église catholique. Il fallait, pour cela, obtenir un collège d'évêques requis par les canons pour la consécration épiscopale d'un prélat et pour la provision aux sièges vacants. Le nombre requis était de sept, selon le pseudo-concile de Nicée arabique. Une ambassade fut déléguée du Lastâ au Caire pour obtenir la création de ce collège épiscopal. Mais, dans ces instances trop légitimées par les malheurs des temps et les préjudices qu'ils causent à l'Éthiopie, le patriarche Michel ne vit qu'une tentative d'autonomie ou un artifice de rebellion pour se soustraire à sa domination et reprendre leur indépendance. Le calife avait également reçu des lettres de l'empereur Sinudâ le priant d'appuyer sa requête auprès du patriarche. Il s'y prêta en effet; mais Michel lui fit voir que la diminution de sa propre autorité serait aussi la ruine de l'influence prépondérante du califat sur ces contrées méridionales. Le Sarrasin ne put que se rendre à cette raison politique. La requête fut repoussée et le roi d'Éthiopie fut exhorté au désistement d'un projet irréalisable. Force fut de se contenter encore d'un seul métropolitain, l'abouna Michaël, ci-devant Habib.

Les périodes épiscopales se succèdent comme des contes romanesques d'aventures imaginaires et cependant vécues, autour du siège métropolitain. Et la suite promet d'en être longue encore indéfiniment. Il nous reste à narrer celui qui précéda la chute des Zaguës et la restauration de l'antique dynastie d'Aksum.

5° *Ingérence politique. Trafic sacrilège des ordinations.* — Le patriarche Johanès (1147-1164) et le vizir Hali, fils de Selar, reçurent de Sinudâ, roi d'Abyssinie, des messages respectifs ayant pour objet la demande d'un coadjuteur à l'abouna Michaël, vieilli. Il paraît que cette démarche avait pour mobile moins la mort éventuelle du prélat que ses injurieuses accusations à l'égard du souverain. Il l'avait traité d'usurpateur, d'intrus, de roi illégitime. Ce détail est un jalon dans l'histoire de la couronne d'Éthiopie. Un réveil, un mouvement s'opérait dans l'opinion publique en faveur de l'antique dynastie. Les Choans qui en étaient les gardiens travaillaient à sa restauration. Les reproches de l'abouna prouvent qu'il était gagné à la cause de la Maison ancienne, et il faut qu'elle ait conquis un grand terrain dans l'opinion publique pour qu'il ne craignît pas de traiter d'usurpateur le prince régnant, quoique la succession deux fois séculaire (960-1160) de sa famille sur le trône lui en assurât la légitime possession.

Le patriarche, prévenu par les envoyés de Michaël, ne se prêta pas au désir du monarque Zaguë, et refusa la nomination d'un autre évêque, malgré les instances du vizir Hali. Force fut d'attendre la mort du titulaire.

Alors une nouvelle délégation arriva du Lastâ.

L'état de l'Église copte était si misérable vers la fin du XII^e siècle que, entre tous les couvents de l'Égypte désertés par les vocations religieuses, on ne trouva pas, malgré toutes les recherches, trois mois durant, un seul candidat pour la métropole d'Éthiopie. Dans leur désolation en face du refus ou de la disette du patriarcat, les ambassadeurs abyssins en appelèrent au sultan, le priant d'intervenir pour l'obten-

tion d'un évêque. A défaut de moines, l'abba Johanès (1189-1216) se décida à accorder l'évêque de Fua, abba Kilos. Celui-ci était à peine depuis quatre ans en Éthiopie qu'on le vit revenir au Caire. L'abouna s'était laissé déposséder par un ambitieux, nommé Gédrona, frère de la reine. Sous la pression de celle-ci, Kilos avait donné à ce moine intrigant la consécration épiscopale contre toutes les règles canoniques et l'avait mis à la tête de l'Église de la capitale. Gédrona usurpa bientôt tous les attributs du « catholicos »; grâce à sa prestigieuse influence de beau-frère du roi, il attira à lui toutes les affaires ecclésiastiques, sans plus permettre à personne de s'adresser ou d'en appeler à l'abouna Kilos. Dans cet état d'abaissement, l'ombre même de Kilos inquiétait l'usurpateur; il soudoya des émissaires nocturnes pour attenter à sa vie. Kilos ne trouva de salut que dans la fuite. Au récit de telles mésaventures, le patriarche ne se sentit pas la force de lui reprocher sa honteuse et sacrilège félonie, jusqu'à conférer la consécration épiscopale contre toutes les lois et les rites de l'Église. Il expédia un prêtre nommé Moïse pour dénoncer à la cour l'intrusion subreptice et sacrilège de l'ambitieux Gédrona. Pendant que Moïse en traitait à la cour royale, Gédrona vint à mourir. Sa mission n'ayant plus d'objet, il prit congé de la cour et retourna rendre compte des événements. L'empereur le fit accompagner d'une députation chargée de présenter les explications et les excuses qui lui conciliassent les dispositions du patriarche. Les plus riches présents facilitaient cette démarche, une couronne d'or offerte au patriarche, et divers cadeaux aussi précieux, des animaux rares, éléphants, lions, girafes et zèbres, destinés au sultan. Les ambassadeurs obtinrent raison contre le malheureux Kilos, et, à sa place, un moine de saint Antoine, abba Isaac, fut sacré catholicos d'Éthiopie (1209-1210). Renaudot, p. 480-550.

6° *Règne de Lalibala.* — Lalibala avait succédé à son père Sinudâ ou Djân-Siyum, sur le trône d'Éthiopie. Son nom a échappé à l'oubli voulu des chroniqueurs sur la dynastie Zaguë; il a été attaché par la vénération nationale au groupe de monuments que l'on admire sur le plateau d'Adafa, sa capitale. Par le soin pieux de ce prince, onze églises monolithes ont été taillées, creusées dans le roc par quatre à cinq cents ouvriers égyptiens qu'il avait choisis parm la foule d'émigrés chassés de leurs foyers par la persécution des musulmans.

Le négus Lalibala fit au monastère, qui comprend dans son enceinte tous ces sanctuaires, la donation de tous les domaines environnants, donation respectée jusqu'aujourd'hui. La dévotion populaire en a fait un pèlerinage égal à celui du Saint-Sépulcre à Jérusalem par l'infaillible garantie du paradis. Acte de donation, dans Raffray, *Voyage en Abyssinie et description avec plans des sanctuaires*, p. 24.

A cause des persécutions des Sarrasins en Égypte, le siège patriarcal resta vacant pendant vingt années (1216-1236).

Cette période fut marquée par un mouvement de retour des Églises de Palestine et même d'Égypte à la communion catholique. En 1237, le patriarche jacobite de Jérusalem faisait son abjuration entre les mains du P. Philippe, des frères prêcheurs, et il écrivait à Grégoire IX : « Nous avons envoyé de nos frères en Égypte vers le patriarche copte, abba Kerlos,... et ce patriarche nous a témoigné aussi le désir de revenir à l'unité catholique. » Macaire, *Histoire d'Alexandrie*, p. 300. C'était l'effet d'un ébranlement produit par les croisades. Sans doute, il eut répercussion en Abyssinie, nous en verrons un effet dans le recours de l'Église éthiopienne auprès du patriarche de Jérusalem pour obtenir un évêque syrien, durant la détresse des coptes. Voir plus loin.

V. Sous la restauration dynastique : nouvelle phase religieuse. — Une grande révolution ramena l'antique dynastie sur le trône impérial, vers 1268. L'Église d'Éthiopie y vit éclore une ère nouvelle : 1° par une constitution et une organisation qui répondit aux besoins de la condition anormale et préjudiciable sous le vasselage du Caire; 2° par un regain de vitalité en elle-même et d'expansion féconde autour d'elle dans les régions les plus excentriques de l'empire.

Le nom qui domine ce tournant de l'histoire d'Éthiopie est celui d'un moine, Takla-haymanot', vénéré comme un phénomène de la mortification la plus cruellement industrieuse à crucifier la chair et, partant, comme un apôtre puissant dans ses paroles et ses œuvres. La précocité de ses goûts pour les choses religieuses le fit admettre dès son adolescence, par l'abouna Kerlos, dans la cléricature et même au diaconat. Le prestige de sa sainteté lui donna un tel ascendant sur les foules qu'il convertit rapidement au christianisme les régions encore païennes des bords du fleuve Abây et de ses affluents, dans le Choa et le Dâmot. Mais le succès de son influence prestigieuse qui illustra son nom fut la restauration dynastique et la situation qui en résulta pour l'Église d'Éthiopie.

1° *Nouvelle constitution organique de l'Église.* — 1. Ce fut d'abord un pacte par lequel le roi réintégré au trône, Ikouno-Amlâk, consent la cession du tiers du territoire de l'empire aux gens d'église, sous la haute tutelle de Takla-haymanot', et après lui, sous la tutelle de ses successeurs en la charge d'abbé général de son ordre. Il s'ensuit que le tiers de chaque terroir communal revient à la paroisse. Cet article acquiescé par le roi au moine dictateur découvre à l'évidence les mobiles d'une ambition intéressée et d'une vénalité sans exemple, exorbitante, déshonorante pour le monachisme. — 2. Comme résultante de cet accord, suivit la création d'un ministre général des biens et par conséquent maître des dignités ecclésiastiques, laquelle charge appartiendrait de droit à Takla-haymanot' et à ses successeurs.

Après sa mort, les restes du puissant abbé furent transportés par ses disciples dans les steppes déserts à l'ouest du Choa, et sur sa sépulture un imposant sanctuaire et un couvent furent fondés pour y conserver le culte de sa mémoire. Ils l'appelèrent Dabra-Libanos, « Mont Liban ». Sa communauté s'établit dans ce monastère et il sera la maison centrale de l'ordre disséminé.

Les abbés de Dabra-Libanos sont donc *de droit* les titulaires de la haute charge ecclésiastique, c'est-à-dire de chef suprême de tous les ordres religieux, qui met entre leurs mains tous les pouvoirs administratifs et judiciaires de l'Église d'Éthiopie. Aussi, l'on comprend que les rois s'intéressent beaucoup à leur élection et exercent une pression pour qu'il sorte un homme de leur choix. L'élu prendra le titre d'*Éçagé, près de l'atsé ou assistant au trône.* Cette charge est un correctif à l'irrégularité et un supplément au défaut de la constitution fondamentale de l'Église d'Éthiopie. Les vacances démesurément prolongées du siège épiscopal avaient nécessité ce moyen terme dans l'administration ecclésiastique; mais désormais ce sera une institution ferme, officielle, même en présence de l'évêque. C'est un pouvoir collatéral au pouvoir épiscopal, et effectivement plus réel, amoindrissant l'autre jusqu'à ne lui laisser que la suprématie d'honneur. Tout dans l'Église compte avec lui, car sa suprématie juridictionnelle s'étend sur les monastères et les paroisses et elle s'y

fait au moins reconnaître par le prélèvement d'une dîme de tous les bénéfices.

2° *Vitalité et fécondité.* — 1. *Accroissement et essaimage des couvents.* — Indépendamment de cette attribution déjà disproportionnée, la dévotion généreuse ou vaniteuse des princes dota encore les monastères ou les sanctuaires qu'elle préférait, de fiefs et de bénéfices qui mirent aux mains des moines les meilleures terres, les oasis formés par les sources, c'est-à-dire la richesse foncière du pays. Les conventuels exploitent eux-mêmes, ou bien ils afferment les vastes champs dont ils sont les maîtres. Ces privilèges et les avantages qui en résultent en faveur du clergé furent, on le conçoit, de féconds générateurs de vocations dans les deux ordres ecclésiastiques, le monacal et le lévitique. Dabra-Libanos devint une vraie fourmilière de religieux qui, bientôt, se comptèrent par centaines et par milliers. De cette ruche, partirent de si nombreux essaims qu'ils prirent les proportions d'un événement historique, consigné en détail dans les chroniques impériales (*Tarika-Nagast*, Ik uno Amlak). Ils se dispersèrent en tous sens à la recherche des solitudes dans les provinces les plus écartées du centre, soit vers le nord aux extrémités du Tigré, soit vers l'orient et le midi au delà du Choa. Et partout, la présence de ces pléiades continuait l'évangélisation de ces contrées, où l'on comptait encore beaucoup de païens et où il en reste encore jusqu'aujourd'hui.

Takla-ḥaymanot' eut des disciples et des émules dont les noms ont aussi leur célébrité dans les fastes de l'Église éthiopienne : Eustatios de Allélô et son disciple Philippe de Dabra-Bisân; Libanos, qui serait venu d'Italie; il fit ruche sur le plateau de Bur (Tigré), et Lalibala lui dédia une de ses chapelles monolithes; ce fait lui assure une antériorité séculaire; Mercurios, dont le nom est resté au monastère qu'il fonda dans le Sérawé; Gabra-Manfas-Qeḍus, légendaire surtout dans le Choa, sous le surnom vénéré de *Abbo*, sans que l'on sache rien de sa vie religieuse, etc.

2. *Réveil de foi et renaissance scolastique.* — Dans l'abandon où gisait le christianisme, durant les six derniers siècles, le peuple, routinièrement attaché à l'enseignement traditionnel, sans conviction personnelle éclairée, s'en rapportait uniquement aux *Mamherân* et aux *Likâünt'* des écoles fondées par les *Ṣadekân-romawiân* déjà en exercice fécond sous Gabra Maskal. La période sans trêve et sans fin des souffrances intestines n'a pas laissé le loisir aux querelles doctrinales. Les abounas jacobites avaient été par ailleurs trop affairés pour ouvrir des débats théologiques. Les *lettrés* restaient en possession des vérités ancestrales recueillies de la bouche de leurs maîtres, de siècle en siècle, jusqu'à l'actuelle renaissance politique et religieuse. Cette hérédité scolaire et traditionnelle est encore sacrée parmi les initiés universitaires. Dr Kafla-Giorgis.

Le XIIIe siècle vit une réforme s'opérer dans les couvents coptes en Égypte, et une élite d'érudits y fit refleurir les études ecclésiastiques, la théologie, le droit canonique, la liturgie, l'hagiographie, etc. Ce courant s'étendit de la Haute-Égypte en Éthiopie, imprima un essor inconnu à la vie studieuse et à la littérature sacrée, par la traduction en ghe.z de divers ouvrages arabes, traités homilétiques et dogmatiques des Pères, décrets et interprétations des conciles, et surtout la correction du Nouveau Testament. De cette émulation scolastique naquirent les débats théologiques qui prendront de plus en plus d'extension jusqu'à dégénérer en des discussions qui agiteront et troubleront le royaume aussi bien que l'Église d'Éthiopie.

3° *Tentative de rompre la barrière copte et de se relier avec l'Église catholique : mission des frères prêcheurs.* — La révélation d'un événement de la poussière de l'oubli et du silence dont les chroniques éthiopiennes sont coutumières, nous signale une cause — la plus puissante, quoique jusqu'ici insoupçonnée — du remuement des esprits sous le nouveau régime inauguré par Ikouno-Amlâk et le grand moine réformateur. Dans la détresse des coptes sous les excès des malversations musulmanes et, d'autre part, grâce aux réconforts du séjour et des bienfaits de saint Louis en Palestine, l'Abyssinie, c'est-à-dire le roi et son tuteur, évincés par les refus de Bibars au Caire, eurent recours à Jérusalem. Le patriarche était réconcilié avec l'Église romaine (voir plus haut); il envoya un évêque syrien, abba Yub (Job), en Éthiopie. Son nom est resté mémorable dans le Tigré. Des vases sacrés lui ayant appartenu se retrouvent à Dabra-Damo. Il y fut suivi d'un groupe de frères prêcheurs qui s'établirent non loin du couvent de Dabra-Damo, sur le plateau de Gola-Makâdâ. Le synchronisme est indubitable.

D'après une lettre de Yagbă-Ṣion, fils et successeur de Ikouno-Amlâk, adressée au patriarche du Caire, le séjour de l'abouna syrien en Abyssinie a eu lieu vers la fin du règne de son père (1268-1283); et la mission dominicaine remonte à la même époque (fin du XIIIe siècle). Or, d'après les reproches que Yagbă-Ṣion fait à la politique de son père, l'abouna Yub a été envoyé sur sa demande, et concomitamment l'expédition dominicaine. De plus, Yagbă-Ṣion déplore les agissements de l'abouna syrien, parce qu'il *n'était pas partisan des jacobites*. Tout un mystère historique émerge de ces mots révélateurs. Une tentative de retour de l'Église d'Éthiopie sous Ikouno-Amlâk est officiellement dénoncée par son fils et successeur auprès du patriarcat copte et du califat du Caire. Ce prince en fait honteusement amende honorable et prend le contrepied de la politique de son père, qu'il accuse d'avoir été fauteur de dissensions ruineuses pour la croyance d'Alexandrie par son recours à un patriarche chalcédonien, et proscripteur des musulmans par les représailles contre ceux qui trafiquaient en Abyssinie et par la chasse contre les bédouins des tribus Adalites. Makrisy, *Kebab el selah*, t. I, mss arabes de Paris, p. 372-373; vie de Kalaoun, mss de Saint-Germain de Paris, *118*. Les missionnaires avaient obtenu de grands succès auprès des princes et de leurs féaux dans toute la région qui était alors domaine de la maison royale, comme l'atteste son nom : « Gola-Makâda ». Mais ce fut éphémère. Les faits correspondent aux paroles de Yagbă-Ṣion; son règne fut un règne de trahison contre l'État en face de l'islamisme et de persécution contre l'Église. Il commença par expulser l'abouna Yub, et les fidèles catholiques, à la suite des missionnaires dominicains, subirent une cruelle persécution dont le souvenir est conservé par les ossements des martyrs dans plusieurs sanctuaires de Ger'âta, Akrân, Tasné, Baraknéâ, voisins de la résidence des pères dominicains à Néébi (Fak'âda), où ils furent massacrés. Ant. d'Abbadie, Annales dominicaines et tradition locale.

4° *Réaction et émulation dans l'enseignement et les observances cultuelles. Pharisaïsme et immoralité.* — Une réaction religieuse était inévitable; le patriarche copte se vengea. Un moine remarquable par son érudition et sa combativité, l'abouna Salâma II, fut accordé à Yagbă-Ṣion, comme métropolitain (fin du XIIIe siècle). Il mit tout en œuvre pour rehausser la croyance des jacobites et, grâce à ce zèle, l'Église d'Éthiopie lui doit le relèvement des études et l'entrain des travaux d'où sortit la bibliothèque de sa littérature sacrée. Guidi, *Dict. d'histoire*, t. I, col. 224.

Une nouvelle tentative d'un des successeurs de Yagbă-Ṣion, Wadem-Ra'âd, par une ambassade près

du pape Clément V, à Avignon, vers 1310, est à peine à mentionner, comme indice de la souffrance immanente de l'Église d'Éthiopie séquestrée dans un cercle de fer par le schisme des coptes et la haine des Sarrasins.

A l'émulation des études ecclésiastiques correspondit une intensité de vie religieuse qui se manifesta par des réformes d'un caractère pharisaïque et d'un étroit rigorisme conventuel, qui de l'enceinte monacale s'étendit et pénétra dans les mœurs de la société civile, dès le XIVe siècle. Le monachisme imprima son sceau sur la vie séculière et, sous le prétexte de perfection évangélique, l'étreignit dans le cercle étroit d'obligations rituelles, au détriment des plus stricts et essentiels devoirs de la morale. Fier de sa religiosité, le chrétien d'Éthiopie, esclave d'une foule d'observances extérieures héritées du judaïsme et surannées, et de pratiques à base chrétienne mais accessoires et même superstitieuses, sera sans scrupule aucun à l'égard des préceptes les plus graves de la loi divine. Piolet, *Missions catholiques, Abyssinie*, par Coulbeaux, t. I, p. 4 sq. Le formalisme supplanta le culte en esprit et en vérité.

La coutumière facilité des mœurs licencieuses de la cour d'Éthiopie est un fait historique, à tel point que, dans l'esprit du peuple, elle est un droit attaché à la haute fortune des princes et des grands. La polygamie et le divorce ont forcé la barrière des lois divines et sont couramment admis comme des usages nécessaires fondés sur les besoins et les faiblesses de la nature. Aussi aucun des docteurs, des chapelains, des religieux qui encombrent les palais et les camps, n'aura même l'idée de les condamner au nom de la morale chrétienne. La fornication et même l'adultère trouvent près d'eux des excuses et des accommodements. Rien ne paraît excessif dans ces limites censées légales. L'inceste seul est réprouvé, et même nulle part ailleurs, la loi des empêchements de consanguinité et d'affinité jusqu'au septième degré n'est d'une rigueur plus intransigeante qu'en Abyssinie.

Il n'a fallu rien moins qu'un tel excès pour qu'un moine de Dabra-Libanos, abba Anorios, se dressât comme un nouveau Nathan contre le roi Amda-Ṣion, dans les premières années de son règne (1312-1342). Mais l'homme de Dieu ne trouva pas un autre David. Amda-Ṣion, sous le joug de la passion, ne l'écouta point. L'abbé ne vit plus d'autre remède que l'excommunication. C'était mettre l'empereur au ban de l'empire. Exaspéré, le roi dissimula sa colère et sembla se rendre. Il se vengea bientôt à propos d'une chicane cultuelle : la légalité ou l'illégalité de l'observance du sabbat judaïque, le samedi. Anorios, avec tous les religieux de Dabra-Libanos, soutenait l'abrogation du sabbat, et le parti d'un autre moine également influent, l'abba Eustatios, disciple du fondateur du même nom, prétendait que le dimanche chrétien n'abolissait pas le sabbat de Moïse. Amda-Ṣion prit fait et cause contre Anorios, et il avait beau jeu, assuré qu'il était de défendre la tradition ancrée dans l'esprit et la religion du peuple contre des protestations motivées qui paraissaient être une innovation. L'abba Anorios fut condamné à la flagellation et un édit de proscription bannit et dispersa l'ordre de Dabra-Libanos. L'abbé général, l'Égagé Philippos, fut relégué sur la forteresse d'Amba-Géchèn. Les moines d'Eustatios, que cette victoire liturgique et le châtiment des adversaires élevaient sur le pinacle, prêchèrent l'obligation du chômage sabbatique fondée sur le texte des canons apostoliques apocryphes dont ils soutenaient l'authenticité. De là, la rivalité qui divisa plus que jamais les disciples d'Eustatios de ceux de Takla-haymanot'. Le parti vainqueur profita de la popularité accrue de son triomphe, pour imposer les autres opinions doctrinales et les lois cultuelles dont il se posait défenseur. Après les folies des premières années, le règne d'Amda-Ṣion se continua dans une longue, glorieuse et fertile prospérité : *glorieuse* par ses héroïques campagnes contre les Adalites mahométans envahisseurs, qu'il a refoulés et réduits à l'impuissance au moins pour quelque temps; *fertile* dans les nouvelles éclosions et le repeuplement des monastères, dans la fructueuse production de la littérature religieuse, entre autres, de l'épopée fabuleuse du « Kebra-Nagast » ou la gloire des rois de la Ṣion d'Éthiopie, du Livre des heures ou « Matschâfa-Saâtât' », etc.

5° *Calme relatif. Prépondérance de la communauté éthiopienne à Jérusalem.* — La vie de l'Église d'Éthiopie durant tout le XIVe siècle s'écoule dans un long *statu quo*, vide pour l'histoire de la théologie. Les esprits sont détournés par les luttes contre l'islamisme, défensives aux portes de l'Abyssinie orientale, offensives contre les Sarrasins persécuteurs des chrétiens en Égypte. Les descendants et successeurs d'Amda-Ṣion ont bien mérité de la patrie et de l'Église. Sayfa-Arad et Daouit' Ier (David) se sont signalés par leurs campagnes « dans la Haute-Égypte », disent les chroniques, c'est-à-dire la Nubie, car ils ne descendirent pas plus loin. Mais ces expéditions ont suffi pour mettre l'Égypte en émoi, par la crainte du détournement du Nil et du dessèchement de ses riches vallées, que l'opinion générale croyait possibles. La terreur populaire inquiéta les califes. Ils cessèrent leurs vexations contre les coptes et leurs violences contre les patriarches eux-mêmes, qu'ils rendaient responsables des déficits des impôts dont ils pressuraient le peuple. Ils durent même avoir recours à eux pour faire la paix avec l'Abyssinie. Leur laborieuse entremise près de Daouit' Ier fut couronnée de succès. Des échanges de messagers, de riches présents et de procédés amicaux entre Daouit' et Barqouq amenèrent un *modus vivendi* favorable à l'Église copte. L'Abyssinie en tira surtout l'inappréciable profit d'une position privilégiée, prédominante, presque d'un monopole, sur le Saint-Sépulcre et tous les Lieux saints. La plus insigne des preuves en fut le droit de produire le censé miracle du feu sacré, le samedi saint. Les moines abyssins ne le perdirent que vers le milieu du XVIIe siècle. Tous les partis, jacobites, syriaques et coptes, triomphaient par ce revirement qui suivit la disparition des Francs. Leur reconnaissance en récompensa la cour d'Éthiopie par le don d'un morceau considérable de la vraie croix. Le bois sacré fut accueilli par de grandes fêtes qui, d'ailleurs, se célèbrent encore chaque année sous le titre de « Maskal-Atsé » ou fête royale de la croix, le 16 de Maskaram (27 septembre). Le couvent éthiopien à Jérusalem, *Dar el-Sellân*, jouit désormais d'une grande importance à la cour d'Éthiopie. Le « Mamher » ou « raïs », qui en est l'abbé, a la suprématie, même sur les couvents et hospices éthiopiens en Égypte. La communauté de Hévila elle-même, près du patriarche au Caire, était sous sa haute juridiction. La cour de Tégoulet' (Choa) comptait surtout sur son intermédiaire auprès du patriarcat copte, quand il s'agissait de l'élection d'un successeur au siège épiscopal d'Éthiopie. La dignité du Mamher de Jérusalem, avec tous les pouvoirs y attachés, était de la plus haute importance, et le roi n'en revêtait que le religieux le plus méritant, le plus fidèle, dans lequel il avait une confiance entière.

Le couvent de « Dar el-Seltân » devint l'emporium où convergèrent les relations entre l'Éthiopie et l'Occident. Malgré les rapports moins tendus, apparemment rassurants même, avec le Caire, le péril

islamique préoccupait tous les esprits, à la cour impériale. L'idée des croisades, née des récits des gestes des Francs, les hantait comme un rêve, tardivement et très longtemps après que l'Europe eut abandonné la Palestine; elle est entretenue par les prophéties des anachorètes, complaisamment dociles au *Dic nobis placentia*; elle est exprimée dans tous les messages des princes d'Éthiopie aux princes d'Occident. Alvarez, p. 79. Le roi Isaac, fils de Daouit' 1er (1414-1429), « écrivit aux rois des Francs, dit la chronique, pour les associer à son dessein. »

Aussi nous allons voir le rôle officiel très considérable du Mamher hiérosolymitain, près du Saint-Siège.

VI. Concile de Florence. — 1° *Double délégation au concile de Florence.* — Après le retour des grecs et des arméniens (1439), Eugène IV ne voyait plus à réconcilier que les jacobites de Syrie, d'Égypte et d'Éthiopie. Dans ce but, le franciscain Albert Sarchiano fut délégué en Égypte et en Palestine. Il ne pouvait pas penser à aller jusqu'en Abyssinie. D'ailleurs, le patriarche d'Alexandrie, Johanès, dont relevait l'Éthiopie, et l'abbé du couvent éthiopien à Jérusalem, le Mamher Nicodémos, agent officiel de l'empereur Constantinos ou Zara-Jacob, traitèrent chacun de leur côté avec le légat, au nom de l'Église d'Éthiopie. L'empereur n'intervint pas personnellement en cette grave affaire. Mais, d'une part, le patriarche Johanès, par son droit primatial, agissait au nom de toute la prédication de saint Marc dont l'Éthiopie fait partie; d'autre part, l'abba Nicodémos, dans sa lettre au pape Eugène IV, se porte garant des dispositions ou même des désirs de son souverain pour l'heureux succès de la réunion avec l'Église universelle. Mais il est impossible que Zara-Jacob n'ait pas été informé, durant les deux années que prirent les démarches de ses agents sûrs de sa confiance et de son entière adhésion. Virtuellement, l'acte était sien. Les démarches sont parallèles et simultanées (1440). Voir leurs lettres, Bibl. vatic., ms. Ottobonien, n. *129*, p. 109, 116.

Le patriarche Johanès envoya du Caire l'abbé Andréas, prieur du célèbre couvent de Saint-Antoine, comme plénipotentiaire auprès du Saint-Siège et accompagné de douze autres moines. Assémani, d'après Giacomo, *Vita Eugenii IV*. Malgré les titres pompeux de l'en-tête de la lettre patriarcale, la chrétienté copte figurait à peine, à cause des défections qui avaient entraîné les foules à l'islamisme dans l'Égypte, la Lybie et la Nubie. Seule, l'Éthiopie restait intacte du patrimoine de la grande et glorieuse Église dite de saint Marc. Aussi, seule, l'Éthiopie semblait-elle attirer le plus vif intérêt près du pape et des évêques du concile, et l'ambassade dont Andréas était le chef fut annoncée comme *ambassade d'Éthiopie* par Eugène IV au concile, le 6 mai 1441. D'ailleurs, le délégué patriarcal le redira lui-même en remettant ses lettres de créance : *...nobis Æthiopibus...*

Transportés de Rhodes sur la flotte de Jean Moricène, l'abbé Andréas et son second, le diacre Pierre, avec toute leur suite, parurent le 31 août 1441 devant le concile de Florence.

L'affaire de la réconciliation des jacobites à l'Église romaine ne put pas s'effectuer aussi vite que l'eussent désiré les délégués africains. Les négociations furent confiées par le pape aux soins des commissions spéciales chargées de conférer avec ces députés touchant les points divers sur lesquels leur Église était en divergence avec les catholiques; et ils étaient nombreux, on le verra par l'énumération des erreurs que condamne le décret conciliaire.

Entre temps, l'ambassade fit un pieux pèlerinage à Rome, le 9 octobre 1441, pour y vénérer le chef des apôtres et les saintes reliques qui sont le trésor de la ville. Quelques jours plus tard, ils étaient de retour à Florence. Dans l'intervalle, étaient également arrivés les religieux que l'abba Niodémos avait envoyés de Jérusalem. Cette seconde délégation parut devant les Pères du concile, le 2 septembre 1441. A la fin de son discours au pape, discours d'une allure sans gêne toute abyssine, mêlant la myrrhe à l'encens, le premier des députés porteur de la lettre de créance du Mamher Nicodémos, disait : « ...Notre abbé Nicodémos votre serviteur à Jérusalem..., vous assure, avant tout, que l'empereur d'Éthiopie n'a sur la terre rien de plus à cœur que de s'unir à l'Église romaine et de se soumettre à vos pieds sacrés, tant sont grands près de lui le nom de Rome et la foi des latins. »

Entre les deux délégations, la cause étant la même, cette deuxième venue fut réunie à la précédente présidée par l'abba Andréas, plénipotentiaire patriarcal au nom de la même Église. Card. H. Justiniani, *Conc. flor.*, p. 3, n. 8.

2° *Élaboration des décrets; acceptation et acte d'union.* — Ce ne fut que le 4 février 1442 que la double députation fut admise en séance publique et que fut proclamée la réunion de l'Église jacobite, copte et éthiopienne à la communion de l'Église universelle. Card. Justiniani, Assémani. L'élaboration des commissions conciliaires avec les délégués coptes et éthiopiens avait établi les sujets de doctrine et de discipline sur lesquels les Églises jacobites avaient des opinions erronées. Un certain nombre avaient déjà été condamnées par les conciles incontestés auprès de tous les schismatiques d'Orient. Mais la libre pensée des sectes avait quand même laissé champ ouvert aux esprits et aux imaginations dans l'interprétation des mystères de la foi. Ces erreurs donnèrent lieu à un décret spécial qui fut rendu, *sacro approbante concilio florentino*; les décrets concernant les grecs et les arméniens y furent adjoints parce qu'il a été reconnu qu'Éthiopiens et coptes partageaient les mêmes erreurs.

Le décret d'union fut lu solennellement en latin et en arabe. Le député d'Alexandrie, l'abba Andréas, au nom du patriarche Johanès, au nom des autres membres de la double députation debout près de lui et au nom de tous les jacobites d'Égypte et d'Éthiopie, fit l'acte d'acceptation dans la forme qui lui fut traduite en arabe. *Decreta concil. generalium*, t. VIII, p. 853.

L'union fut conclue. Hélas! ce ne fut qu'un jour de fête entre des siècles de désolation, qu'un éclair radieux, déjà disparu, entre les ténèbres de la nuit séculaire d'hier et les sombres tempêtes d'un lendemain interminable!

Les jacobites d'Égypte et de Syrie suivirent la lâche défection des grecs. Ce fut alors un tel chaos de colères schismatiques et musulmanes que, dans l'exaspération et la terreur, les Églises furent emportées à la dérive. L'Église d'Éthiopie en subit les contre-coups. Makrisy relate que, en 1454 (832 de l'hégire), des ambassadeurs éthiopiens, arrêtés à Alexandrie, furent massacrés. La nouvelle de l'heureuse solution de Florence ne sera parvenue à la cour de Zara-Jacob que comme celle d'un triomphe avorté dans un guet-apens de bandits à la frontière. Assurément, il n'a pas eu connaissance de la teneur du décret conciliaire; les errements dont il fit des lois en sont la preuve. Voir plus loin.

3° *Les croyances entachées d'erreur de l'Église d'Éthiopie, constatées et expurgées par le concile de Florence.* — 1. *Sur la divinité.* — Avec le symbole des apôtres, les Éthiopiens admettent un seul Dieu personnel, créateur de toutes choses visibles et invisibles. Mais leurs idées sont peu claires sur l'être divin. D'aucun

lui donnent une forme subtile, anthropomorphique, d'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 123; à la suite de discussions des savants lettrés, en 1430, sur ce sujet, Zara-Jacob fit une ordonnance imposant la croyance qui donne à Dieu une forme apparente ou image, *malké*, en l'appuyant sur la Genèse, I. 26; II Cor., XI, 7, qu'il interprète d'une forme ou figure visible, prototype de la forme humaine, donc anthropomorphique. D'autres, plus spiritualistes, interprétaient le terme *gaṣ* ou *malké* dans le sens de πρόσωπον des théologiens grecs. Mais, à part ces rares exceptions, l'esprit abyssin, habitué à suivre plutôt les représentations de l'imagination que de la pure intelligence, donne à Dieu une forme perceptible, nébuleuse. On entend couramment appeler l'être divin *Ṣaṭim Sabë'* ou l'*homme noir*, c'est-à-dire environné de ténèbres qui dérobent sa face.

2. *Sur la sainte Trinité.* — Dans la représentation de ce mystère, l'imagination réaliste s'égare, ou vers la négation (Za Michaël et Aska, en 1430, sous Zara-Jacob), ou vers la confusion des trois formes ou personnes distinctes. Un *abouna* même, Barthélemi, sous Isaac (1414-1429), aurait affiché cette hérésie grossière.

3. *Sur le Verbe incarné.* — La filiation éternelle du Verbe est admise sans conteste. Mais sur son *incarnation*, les Éthiopiens ont été entraînés à la suite des coptes, voir plus haut, col. 930, vers les erreurs du monophysisme, du monothélisme et de la théandrie, sans prendre part, toutefois, aux grandes controverses de Byzance. Leurs spéculations théologiques ont pris direction et se sont arrêtées sur l'*onction incarnatrice*, voir plus loin, avec toutes les absurdes conséquences des *théopaschites*, ou, au contraire, des *fantaisistes* qui ne font des souffrances et de la mort sur lesquelles est fondée la rédemption du genre humain qu'une simple fiction de comédie : *bafakâdu* ou *voluntate ipsius*, c'est-à-dire parce qu'il a voulu faire ainsi.

4. *Sur la procession du Saint-Esprit.* — Mêmes errements que les grecs et tous les Orientaux, à la remorque de Photius. Cependant, un exemplaire du symbole dans un vieux missel contenant *waem'na wald* ou *Filioque* a été trouvé dans le monastère de Gundégundé par le vénérable Mgr de Jacobis, mais gratté ultérieurement par un correcteur. Serait-ce un manuscrit sorti des écoles dominicaines de Néëbi? Voir plus haut, col. 938.

5. *Sur les anges.* — Les Éthiopiens les divisent en neuf chœurs, comme les a classés saint Grégoire le Grand; en ajoutant que Saïtân ou Säïtânaël (Satan) formait avec son armée angélique une dixième catégorie. Ils croient aux anges gardiens, *malak-ekâbé*, personnels, collectifs, régionaux, etc. La superstition s'y est mêlée et les fait confondre avec les bons génies, *malaëkt'*, auxquels elle offre des sacrifices ou immolations... Les Abyssins croient aux génies, *Ǧini, gânên, agânên'*, bons ou mauvais, qu'ils localisent dans les arbres, les sources, les rivières, les foyers et dans les artisans en métaux, etc.

6. *Sur l'âme.* — La croyance commune est que l'âme des enfants est une étincelle de celles de leurs parents. D'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 130. C'est le traducianisme en vertu de la loi : *crescite et multiplicamini* de la Genèse, qu'ils interprètent en ce sens.

7. *Sur le péché originel.* — Ils admettent la ruine du genre humain en Adam, mais sans se rendre compte de la nature et de l'effet de cette tare initiale. Ils divaguent, chacun au gré de sa fruste ou lubrique imagination, sur ce mystère de la transmission du péché en nous, et l'attribuent à un vice inhérent au sein de la mère par une interprétation toute charnelle du ps. LVII, 4, *alienati sunt peccatores a vulva*, etc.

Au XIXe siècle, d'aucuns faisant école, à Gondar, avec un lettré nommé Arué, ont nié le péché d'hérédité et ont admis à la place la capacité de l'enfant, après sa conception au sein maternel, d'avoir déjà la conscience responsable et sujette à pécher. Voir Krapf, Gobat, etc. Fiction inventée à l'appui de l'opinion dite des trois naissances, pour le besoin de la régénération spirituelle. Voir plus loin.

8. *Sur le sort des âmes après la mort.* — Pas plus que les coptes et les autres Orientaux, les Éthiopiens ne croyaient et encore ne veulent croire que les âmes des justes qui en sont dignes entrent dans le ciel ou dans la jouissance de la vision béatifique, sans aucun délai. Pour eux, elles vont provisoirement dans le sein d'Abraham, c'est-à-dire au paradis terrestre, en attendant la résurrection de leurs corps et le jugement dernier. Les âmes des criminels errent en divers lieux souterrains ou sous-marins. Le purgatoire n'avait pas lieu d'exister entre ces deux *Siol* ou *enfers*. Cependant toutes les Églises d'Orient ont, aussi bien que l'Église latine, l'usage d'offrir pour les défunts des prières et le saint sacrifice; l'Église d'Éthiopie en particulier a pour ses morts un culte traditionnel, une pieuse obligation familiale si stricte qu'on se ruinerait en dépens plutôt que d'y faire défaut, c'est-à-dire d'un *Tezcar* ou *commémoration* par des messes le 8e et le 30e jour après la mort, et puis, tous les ans; de plus, selon leurs moyens, ils offrent des aumônes aux moines pour faire réciter le psautier de longs jours; ils font des distributions de vivres aux indigents, etc., tout cela sans savoir, sinon instinctivement sous la troublante impression de craintes et d'inquiétudes inexpliquées, qu'il y a une juste colère vindicative à apaiser, une miséricorde à rendre propice en faveur de leurs défunts.

9. *Sur les observances judaïques.* — Ce point concerne uniquement l'Église d'Éthiopie, et le concile en a ordonné l'abrogation. Il s'agit principalement : *a*) de la circoncision, dont la coutume a persisté et dont le roi Glaodios (Claude), a excusé la pratique parce qu'elle est hygiénique et purement civile; mais une crainte superstitieuse en fait une obligation; *b*) la purification de quarante jours après la naissance d'un garçon et de quatre-vingts jours pour une fille, avant le baptême; *c*) la distinction des viandes, permises ou prohibées; *d*) l'observation sabbatine du samedi. Voir plus haut. Zara-Jacob en rendit l'obligation très stricte, avec prescription de se réunir à l'église, le samedi comme le dimanche.

10. *Sur la liste canonique des Livres saints.* — Les Éthiopiens ont pris le canon des coptes sur les livres qu'ils regardent comme saints ou inspirés. Il est calqué sur le dernier canon des Constitutions apostoliques. Ils ajoutent aux livres de l'Ancien Testament : *a*) le *Kufalé* ou Petite Genèse; *b*) le livre d'Hénoch, malgré les énormités qu'on y lit; *c*) le *Pasteur* d'Hermas; *d*) l'Ascension d'Isaïe; *e*) les IIIe et IVe livres d'Esdras; *f*) les livres des Machabées tout différents des nôtres, voir Gad'la-Marcurios, et au Nouveau Testament, deux lettres et les huit livres de saint Clément (Constitutions apostoliques).

11. *Sur les sacrements.* — Le concile eut également à faire admettre par les délégués éthiopiens des réformes dans l'administration et l'usage des sacrements. Il fut constaté que *théoriquement* l'Église d'Éthiopie possédait les sept sacrements, mais que, dans la pratique, de graves omissions ou altérations s'étaient glissées.

a) *Baptême* ou *Tamkat'*. — Un abus préjudiciable à nombre de nouveau-nés est le délai de quarante ou quatre-vingts jours, en vertu de la purification judaïque. Voir plus haut. Le baptême se fait par une triple immersion. La formule varie selon la diversité des

églises et des localités; elle subit des altérations plus ou moins essentielles qui exposent à l'invalidité, comme aussi l'insouciance des prêtres ignorants pour unir les paroles sacramentelles à l'immersion; d'où, souvent, le double doute *juris* et *facti*. Les prières et les cérémonies du rituel baptismal ou *maṣâhefa-Tamkat'* sont prises du rituel copte. *Feth'â-Nagast'*, par Guidi, c. IV, p. 26. Quant au baptême de l'Épiphanie, où tout le monde se plonge dans la source ou la rivière bénite *ad hoc*, il a pour raison d'être la commémoraison du baptême de Notre-Seigneur dans le Jourdain. Mais l'ignorance populaire en fait une annuelle nécessité comme d'un baptême sacramentel pour se purifier du péché. D'ailleurs, même les prêtres ignorent que le baptême imprime un caractère indélébile et par conséquent ne peut pas être renouvelé, car on les voit réitérer le baptême aux personnes d'une autre Église que la jacobite, qui demandent à être incorporées dans la leur.

b) Confirmation ou *Méron* (μύρον). — Sans doute à cause de la difficulté de se procurer l'huile sainte requise, ce sacrement est tombé en désuétude. Il s'administrait conjointement avec le baptême. D'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 137.

c) Eucharistie ou *Kurbân*. — Comme les coptes, etc., les prêtres éthiopiens se servent de pain fermenté, excepté le jeudi saint en souvenir du pain azyme dont se servit Notre-Seigneur dans l'institution de l'eucharistie. La communion se donne sous les deux espèces; le célébrant fractionne l'hostie, dont le volume a été proportionné au nombre supposé des communiants, dans une grande patène ou *ṣahâl*, que deux diacres tiendront devant lui sur un plateau recouvert d'un pavillon; le prêtre assistant ou *naſka-kasis* puise avec une cuillère dorée, *erfa-maskal*, quelques gouttes dans le calice qu'il tient de la main gauche et les verse dans la bouche du communiant debout devant lui. L'obligation de communier n'est prescrite par aucune loi ecclésiastique, excepté aussitôt après le baptême, à cause de l'interprétation littéralement nécessitante du texte, Joa., VI, 54, de peur de mourir sans avoir communié une fois au corps et au sang du Christ. A part cela, ils estiment convenable, de bon ton, de fréquenter la sainte table à l'âge de l'assagissement. La privation de la communion est la sanction du crime de la polygamie. Voir plus haut. Le *Feth'â-Nagast'* rappelle l'usage d'ajouter un tiers d'eau au vin destiné à la consécration. Mais, au lieu de vin naturel ou artificiel fait de raisin sec, on se contente depuis trois siècles de broyer cinq grains de raisin sec et de les liquéfier avec un peu d'eau. Alors, ce n'est pas du vin et ne peut pas être matière du sacrement. La foi à la transsubstantiation est indubitable : pour le constater, il suffit d'entendre avec quelle accentuation les fidèles, prosternés le front dans la poussière, répètent à chaque consécration : « Je crois et je professe que ceci est vraiment le corps..., ceci vraiment le sang du Christ. » Ce double acte de foi est une preuve que l'Église d'Orient a, dès l'origine, regardé les paroles de Notre-Seigneur comme la forme par laquelle s'accomplit la transsubstantiation, et non pas la prière de l'épiclèse qui vient après cette profession de foi. Car ce double acte de foi fait partie de la liturgie dite des apôtres, la première de toutes et sans doute l'unique, à l'origine; et cette liturgie est la traduction de la liturgie grecque usitée à Alexandrie, sous saint Athanase; et elle a été traduite en éthiopien pendant ou après l'évangélisation par saint Frumence, en 340. Cette liturgie éthiopienne remonte ainsi à la seconde moitié du IVe siècle. Les hellénismes et les mots grecs, adoptés sans être traduits, témoignent de la source de la version. Le missel éthiopien ou *maṣâhefa-kedâsé* contient : *a.* l'ordre ordinaire ou la suite des prières et des cérémonies invariables qui précèdent le *ser'âta-gebr* ou le canon de l'action sainte ou la liturgie; *b.* suit la liturgie ordinaire dite des apôtres, *zahâwâriât'*, la plus ancienne et la plus usitée. Renaudot, Hammond; d'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 161-174. *c.* Quatorze autres liturgies suivent et sont employées à des jours de fêtes spéciales, à savoir : de Notre-Seigneur; de la sainte Vierge (de Cyriaque de Behnesa); de saint Jean Chrysostome, *Afawark*; de Dioscore; de saint Jean l'Évangéliste; de saint Jacques, frère du Seigneur; de saint Grégoire d'Arménie; des 318 Pères de Nicée; de saint Athanase; de saint Basile; de saint Grégoire de Nazianze; de saint Épiphane; de saint Cyrille; de Jacques de Sarug.

On trouve l'ordre ordinaire et la liturgie primitive dite apostolique, publiée par Tasfa Ṣion, Rome, Vatican; par M. Coulbeaux, en 1886, Kéren; cf. aussi, pour la liturgie apostolique et celles de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et de Dioscore, *Bullarium patriarcatus Portugalliæ*; celle de saint Chrysostome, dans *Chrestomathia æthiopica* de Dillmann, p. 5; Swainson, *Greek liturgy* (*the ordin. canon of the mass*); Bezold, p. 349.

d) Pénitence ou *Ṣer'âta-Nesehâ*. — L'usage en remonte à l'origine de l'Église éthiopienne, mais non sans avoir subi des déformations par l'incurie au cours des siècles. Sous Zara-Jacob, des moines auraient soutenu que les paroles divines, Matth., XVII, 22, ne signifient pas l'institution du pouvoir de l'absolution sacramentelle, Dilmann, p. 44; mais la croyance en ce pouvoir sacerdotal est générale. *a.* La confession secrète ou auriculaire est d'un usage assez répandu; et sans se confesser souvent, chacun a son confesseur attitré, « le père de l'âme », qui sera comme une garantie de salut; personne ne s'adressera à un autre, sans avoir pris ou congé, ou permission du premier. On ne croit pas à une obligation stricte de ce sacrement, sinon lors de la première et très tardive communion eucharistique, et à l'article de la mort, et encore non en vertu d'un précepte, mais de la conviction de la nécessité comme moyen de salut. Chacun se confesse quand il lui plaît et, selon l'opinion publique traditionnelle, seulement à partir de l'âge viril, de vingt à vingt-cinq ans; il en est de même pour toute participation aux cérémonies du culte paroissial; jusqu'à cet âge, on n'en a cure. *b.* La confession publique ne se fait qu'à l'*abouna* et l'*Éçagé*, dans les cas de censures à eux réservées. Un livre : *Enkâṣa-Nesehâ* ou *Porte de la pénitence* aide à l'examen de conscience; mais il est loin d'être à la portée de tous; confesseurs et pénitents se contentent de l'accusation des péchés que leur religion très peu éclairée leur représente comme tels, par exemple, le vol et le meurtre, et immanquablement l'infraction des jeûnes. L'imposition des peines satisfactoires n'est pas toujours exempte de simonie. La formule de l'absolution est déprécatoire. Un manuel : *Maṣahefa-Kêder* ou *Livre de la profanation*, contient les formalités rituelles pour la réconciliation des renégats et de ceux qui ont eu commerce avec des femmes non chrétiennes; il date de l'invasion musulmane, XVIe siècle.

Un usage entré dans les habitudes sociales semble être un travestissement de l'acte sacramentel. A toute rencontre, les gens, en saluant un prêtre ou en prenant congé de lui, s'inclinent et demandent l'absolution : *Fethuni*, *absolvez-moi*, et le prêtre répond : *if-f'tâit'kâ* ou *absolvat te* (*Dominus*). Cet acte est distinct de celui de simple bénédiction ou bons souhaits, *burâké* et *marakâ*.

e) Ordre ou *Kehenat'*. — Les ordres mineurs et majeurs sont énumérés comme existant en théorie; mais en pratique, évêque et ordinands ne recon-

naissent que la prêtrise et le diaconat, qui comprend tous les offices subalternes. D'ailleurs, le rituel n'en existe pas en langue gheêz, sinon dans les recueils synodaux, par la raison que le pontife ordonnateur est toujours égyptien et se sert du livre copte. Les ordinations risquent de n'être pas valides à cause de l'incurie des *abounas* à les conférer dans les conditions essentiellement requises. Les incuries notoires n'ont pas manqué, soit par ignorance, soit par négligence ou même parodie sacrilège. Voir plus haut et *Revue anglo-romaine*, n. 14, p. 634, *Abouna Salama*, par M. Coulbeaux. Les rois, à leur sacre, étaient ordonnés diacres afin qu'il leur fût permis de siéger dans le sanctuaire des églises réservé aux ministres de l'autel. Les abounas imposent un tribut simoniaque à chaque ordinand.

f) *Extrême-onction, Maṣâhefa-Kan'dil* ou *Livre des cierges.* — Ce sacrement n'existe guère que dans l'énumération synodale des sacrements de l'Église. Comme pour la confirmation, la difficulté de se procurer l'huile sainte aura favorisé l'incurie des prêtres jusqu'à la désuétude. Cependant, le rituel en existe et donne nom à cette onction des malades; ce nom a son origine dans la rubrique de ce rituel qui oblige chaque assistant à tenir un cierge durant toute la cérémonie.

g) *Mariage, Maṣâhefa-Taklil* ou *Livre du voile.* — Ce sacrement n'entre dans la pratique de la vie chez les chrétiens de l'Église d'Éthiopie qu'à la maturité avancée de l'âge. Alors, mari et femme vont trouver le prêtre qui les reçoit au tribunal de la pénitence, puis les bénit comme époux après la récitation d'un *Pater*, et les époux consacreront leur union par la communion eucharistique faite ensemble. De ce moment, ils regardent leur mariage comme indissoluble; jusque-là, il était purement civil, facilement révocable; aussi le divorce est fréquent et, de plus, le concubinage, etc. Voir plus haut et plus loin. Le rituel de ce sacrement existe cependant; il contient de très longues lectures déprécatoires; son nom indique qu'un voile était tendu au-dessus des deux époux durant ces bénédictions; mais comme ces cérémonies ne s'accomplissent qu'aux premières noces, elles restent même ignorées, au moins des fidèles, sinon de beaucoup de prêtres.

4° *Zara-Jacob réformateur du culte : fêtes, jeûnes, heures canoniales et chants.* — Zara-Jacob occupe une place principale dans l'histoire théologique de l'Église d'Éthiopie. Le mobile de l'union avec l'Église catholique était, pour l'Abyssinie comme pour tout le Levant, l'espoir d'une entente avec les Francs contre la domination musulmane. L'accueil que Zara-Jacob fit au voyageur vénitien, le peintre Francesco Brancaleone, est une marque de ses dispositions plutôt favorables à l'égard de l'Église romaine, quand on sait combien les en éloignent la méfiance et les préventions invétérées des schismatiques. Ce prince montra constamment un grand zèle pour la réforme et la perfection du christianisme dans l'Église d'Éthiopie. Mais son zèle, mal conseillé par un fanatique, l'Ekâbé-Sa'ât Amda Ṣion qui avait toute sa confiance, fut outré et trop inquisitorial.

1. *Réforme du culte par l'abolition des superstitions.* — Le premier d'entre tous les empereurs d'Éthiopie, Zara-Jacob fit une chasse à outrance à toutes les formes d'idolâtrie, sabéisme et fétichisme, et à toutes les pratiques de superstition, de magie, de sorcellerie.

Condamnées officiellement, elles n'en survécurent pas moins effectivement. Son intransigeance ne toléra aucune concession à tout reste quelconque de paganisme; et poussé aux mesures extrêmes par son fatal conseiller, il ordonna que tous ses sujets, en témoignage de leur foi en la Trinité, portassent tatoués au front *les noms du Père, du Fils et du Saint-Esprit*; sur le bras droit : *Je renonce au diable et suis serviteur de Marie, la mère du créateur*; et enfin sur le bras gauche : *Je renonce au diable impur et adore le Christ, mon Dieu.* Les réfractaires à ses édits furent impitoyablement mis à la torture et moururent dans les supplices. Il n'épargna pas même ses enfants, habitués, eux aussi, à des pratiques de fétichisme au foyer domestique. Courroucé du peu de cas qu'ils faisaient de ses défenses, il s'écria : « O habileté du diable ! Pendant que je détourne mon peuple des abominations de l'idolâtrie, il pénètre en ma propre maison et pervertit mes enfants. » Il fit flageller quatre de ses fils, Glaodios, Amda-Mariam, Zara-Abraham et Betra-Ṣion, et trois de ses filles, Del-Samarâ, Erum-Gualâ, Adal-Mogasâ; et afin que la leçon exemplaire impressionnât, les blessés furent exposés aux yeux de la foule. De fait, les meurtrissures étaient affreuses; les royales victimes en moururent bientôt. Toute la population éclata en sanglots. *Tarika-Nagast;* Beccari, t. v, p. 239-249.

2. *Réformes dans le culte par des prescriptions rituelles.* — Ayant fait table rase des cultes païens, le roi acheva la restauration du vrai culte de Dieu par des ordonnances liturgiques. Disons-le tout de suite, Zara-Jacob, avec les meilleures intentions, fut le mauvais génie de l'Église d'Éthiopie; il voulait la sauver, il la perdit (paroles de Socinios au P. Paez).

a) *Sabbatisme.* — Les discordes divisaient les deux grands ordres religieux de Takla-haymânot' et d'Eustatios, principalement sur l'observance du sabbat. Voir plus haut. Zara-Jacob imposa silence aux querelles, en faisant une loi de l'État, sanctionnée par de graves peines, d'observer le samedi comme le dimanche. Il y tint la main jusqu'à la cruauté, car ceux des moines de Dabra Libanos qui refusèrent de *judaïser*, comme ils disaient avec raison, le payèrent de leur tête. *Ibid.* Or, l'observance sabbatine et dominicale consistait dans le chômage et l'assistance à l'office matinal. Le chômage comprenait l'abstention des œuvres serviles énumérées dans la royale ordonnance, c'est-à-dire après les gros travaux des champs, la chasse, la pêche, l'écriture, les voyages, la bastonnade des esclaves; étaient permis l'abatage des bêtes, la cuisine, etc. L'assistance aux offices religieux obligeait les fidèles à se rendre à l'église vers le point du jour, heure des chants et de la messe, quand elle est célébrée. L'impureté dite légale, c'est-à-dire l'usage du mariage, excluait non seulement de la communion, mais de l'entrée dans l'église. Le chant des heures canoniales dès le chant du coq, vers deux heures du matin, a été inauguré par Giorgis de Gasecca, sous le règne d'Amda-Ṣion, mais régulièrement établi par Zara-Jacob; au chant récitatif de prières ou versets des psaumes, sont intercalées les antiennes de Yared exécutées par les *dabtarâ* avec accompagnement de sistres, tambour, battement des mains et trépignement des pieds. — *b*) Les *fêtes* sont célébrées comme les dimanches, mais avec plus de solennel entrain. Les grandes fêtes des mystères chrétiens se succèdent dans le cycle commun à toutes les églises, et quant au nombre et quant aux intervalles. — *c*) Quant aux jeûnes, ils sont en Éthiopie conformes aux jeûnes de l'Orient, soit pour le nombre, soit pour la rigueur. Le *Fetha-Nagast* les énumère d'après le rite copte. Voir MONOPHYSITE (*Église*). — *d*) Beaucoup d'autres fêtes, secondaires, mais aussi obligatoires, sont établies en l'honneur de la sainte Vierge; — outre celles communes à toute l'Église, Zara-Jacob en a institué trente-trois; l'on sait qu'un culte spécial et, chez un grand nombre de gens simples, exagéré envers la Mère de Dieu est cher aux Abyssins, — en l'honneur de la croix,

des anges et des saints; culte de la croix, voir plus haut, col. 940; Zara-Jacob établit douze fêtes mensuelles (le 12 de chaque mois), en l'honneur de saint Michel; trois fêtes de saint Gabriel; une fête à chacun des suivants: Rufaël (Raphaël), Raguël, Fanuël, Surial, Sakuël, Uriël, les Afnim. On honore les saints des premiers siècles communs à toutes les confessions; les patriarches et prophètes de l'Ancien Testament, Judith, Esther, etc.; après les apôtres, est ajoutée une fête dite des *quatre animaux*, *arbata-an'sasâ*, c'est-à-dire des quatre évangélistes. Les Abyssins ont canonisé beaucoup de personnages, en les célébrant dans leur synaxaire ou martyrologe. C'est, au commencement : les neuf saints romains; Kaleb ou El-Esbân; Yared, etc., puis, Lalibala, Nakueto-la-Ab, Gabra-Manfas-Kedus ou vulgairement Abbo, Takla-haymanot', Eustatios, Mercurios, etc., d'entre les plus ou moins dignes et les indignes. Voir le synaxaire.

Le palais de Zara-Jacob devint un laboratoire littéraire. Génie comparable à Charlemagne, il était mû par un esprit tout chrétien dans sa politique intérieure et extérieure, illustre par les exploits de ses armes contre les mahométans d'Adal et, malgré l'incompatibilité apparente, par l'amour de la littérature religieuse et des hymnes ecclésiastiques. Il favorisa les études par des bénéfices alloués aux écoles et aux monastères où elles étaient cultivées. Soldat-écrivain, il composa lui-même ou fit composer : le *Maṣâhefa-Berhân* ou *Livre de lumière*, recueil des prescriptions ecclésiastiques mentionnées plus haut; l'*Egziabehêr-Nagsa* ou *Le Seigneur règne*, recueil de stances et d'hymnes pour les fêtes et pour tous les jours. La grande dévotion du roi envers la Mère de Dieu laissa comme témoignage le *Taâmera-Mariam* ou *Les prodiges de Marie*, recueil de merveilles légendaires d'origine orientale et occidentale et l'*Organon-Dan'gel* ou *Hymne à la Vierge*, divisé en sept parties pour chaque jour de la semaine, par l'abba Ǧiorgis (l'Arménien). Enfin, sous son règne on admire toute une floraison d'œuvres qui donnent corps à la bibliothèque éthiopienne jusque-là à peu près inexistante. C'est : *a*) pour le droit canon, le *Sinodos* ou compilation des actes des conciles, comprenant les Constitutions apostoliques, 127 canons dits aussi des apôtres, 38 canons dits d'Aboulidès (Hippolyte), pape; les actes de Nicée, d'Ancyre, de Néo-Césarée, etc. Zara-Jacob, fier de l'aboutissement de ce gros travail, en envoya une copie à la colonie conventuelle de Jérusalem. *b*) Pour l'apologétique, c'est-à-dire la défense des croyances de l'Église d'Éthiopie, le *Maṣâhefa Mistir* ou *Livre des mystères*, composé par un controversiste fameux à la cour impériale, abba Ǧiorgis, fils de Hezba-Ṣion, originaire de Saglâ (Amhârâ); rien que le sommaire donne une idée de l'importance attachée à toutes les questions soulevées autour du dogme et à l'histoire de la théologie : y sont combattues les doctrines de Sabellius, d'Arius, de Nestorius, de Plotinus, d'Origène et de Bitor (?), des antidicomarianites, d'Eutychès (quoique leur *leader* Dioscore n'ait été que son affidé, les Éthiopiens condamnent Eutychès comme priscillianiste), de Sévère d'Antioche, de Théodore d'Alexandrie, d'Aburios, de Manès, du pape saint Léon et du concile de Chalcédoine, qu'il traite de *Mâh'ebara-aklâbât'* ou *Meute de chiens*. D'Abbadie, *Catalogue*, n. 49. Cet ouvrage se complète par une série de lettres de Timothée d'Élure, d'extraits de saint Grégoire de Nazianze et de saint Cyrille d'Alexandrie. On a observé que c'est la première fois que la querelle monophysite se produit *ex professo*; la controverse eut officiellement lieu à la cour, en présence du roi. *c*) Un autre ouvrage important : *Haymanot-abau* ou *La foi des Pères*, suivra bientôt, sous Ba'eda-Mariam. C'est un recueil de traités et d'homélies des Pères et de certains évêques moins anciens, qui jouit d'une grande autorité théologique en Abyssinie.

On se représenterait facilement Zara-Jacob comme un austère au milieu des moines et des lettrés seuls admis à franchir la palissade de l'enceinte réservée du palais, fermée aux profanes. Toutes les autres rigueurs des lois divines et humaines, oui, il les a, le *knout* à la main; mais la chaste loi du mariage chrétien, les rois, les grands en sont dispensés. Zara-Jacob, comme ses ancêtres, a eu plusieurs femmes à la fois; on cite entre autres la « Ǧera-Itiégé ou impératrice de gauche », Djân-Haylu, première épouse; la « Kagn' Itiégé ou impératrice de droite », Djân-Sela, deuxième épouse officielle; Ṣion-Mogasâ, troisième femme, mère de Ba'eda-Mariam, qui succéda au trône.

VII. Après les invasions musulmanes (1520-1551). — 1° *L'Éthiopie à Rome et au Portugal. Faillite d'une première union.* — L'Église d'Éthiopie demeura dans ce courant d'idées et de vie religieuse sans qu'il se produisît rien de saillant au point de vue théologique. La préoccupation fut tout entière à la défense nationale contre l'invasion mahométane de plus en plus menaçante. Et c'est même à la ruine la plus désastreuse pour l'Église et pour l'État, par la conquête de l'Adalite Mohamed-Ǧerâñ, qu'est dû le réveil de l'âme nationale tendant les mains vers le Saint-Siège; car, au fond, la disposition mentale, héritage atavique, se retrouve chez Lebna-Dan'gel ou Daouit' IV (1508-1540), la même qu'à la cour de Zara-Jacob, c'est-à-dire que la velléité d'un retour à l'union catholique est, chez l'un comme chez l'autre, subordonnée au besoin de secours dans le péril extrême de l'État. L'initiative des démarches éthiopiennes auprès de Rome et de Lisbonne est due au sage génie d'une femme, l'impératrice douairière Hélène, conseillère du jeune roi Daouit' IV. Un premier message fut confié à un arménien, Matthieu, près du pape Léon X et des rois de Portugal Jean II et Emmanuel le Grand (1520); puis une deuxième ambassade confiée à dom Alvarez et au Lika-Kahenât' Ṣagâ Za Ab auprès du roi Jean III et du pape Clément VII (1534), terminée par la démarche plus expresse dont Jean Bermudez fut chargé près des deux cours. Paul III avait succédé à Clément VII. Le moment psychologique était advenu pour l'accueil en Éthiopie d'un évêque catholique. Mais ni Clément VII ni Paul III n'en profitèrent : le premier, par des empêchements dont il n'est pas responsable, parce que Ṣagâ Za Ab, retenu à Lisbonne, ne put même pas se rendre à Rome, de 1533 à 1540; le deuxième, par des attardements dans des combinaisons sans effet dont les détails vont suivre.

2° *Jean Bermudez et Paul III.* — Le rôle joué par Jean Bermudez — le personnage qui répond à ce nom était un médecin portugais, membre de la seconde ambassade, resté à la cour du Choa, après le retour d'Alvarez — semblerait plutôt un conte fantastique qu'une réalité vécue. Il finit par être une mystification ! Tout embrouillé qu'il soit, il laisse percer des éclaircies sur le chaos historique de cette heure du XVI^e^ siècle en Abyssinie. Le roi Lebna-Dan'gel et sa cour, l'abouna Marcos au terme de ses cent trois ans et le conseiller intermédiaire Bermudez, tous furent d'accord pour *opérer* sans éclat la transition du schisme à la véritable Église. Le vieil évêque remit par une sorte d'abdication ses pouvoirs épiscopaux au Mamher Johanès (Bermudez) et l'établit son successeur au siège métropolitain d'Éthiopie (1538). Bermudez paraît n'avoir pas douté de la licéité de cette combinaison, fruit d'une habileté tout orientale, ni de l'approbation du pape. Sous cette réserve et cette

condition expresse, il assuma l'aventureuse et très grave responsabilité. En conséquence, le roi Daouit', après la mort de l'abouna Marcos, au lieu d'envoyer en Égypte selon l'usage constant, chargea Bermudez lui-même, désormais l'abouna Johanès, d'aller à Rome afin d'y faire agréer et régulariser son élévation au siège épiscopal d'Éthiopie. Le fait de cette démarche péremptoire est la preuve incontestable de la volonté très sincère, cette fois au moins, de la part de la cour impériale, d'aboutir à une conclusion définitive de la question religieuse avec Rome et d'une entente politique avec Lisbonne. Auprès du roi de Portugal (1540), Bermudez réussit à obtenir le secours d'un corps de troupes contre les envahissements des Adalites. Mais le succès réel de sa mission près du Saint-Siège reste une énigme. Une chose certaine est la non-ratification des actes passés en dehors de toute légalité ecclésiastique, concernant sa nomination épiscopale par le vieux prélat schismatique inconscient. On prit en considération l'exposé de l'état des choses et des esprits, tel qu'il ressortait de la combinaison censée ingénieusement trouvée pour résoudre la difficulté du changement de régime. Il fut délibéré en conseil des cardinaux, sous la présidence de Paul III, sur le projet de faire élire par le roi un archevêque et de nommer un collège de douze prêtres, qui, dans la suite, pourvoiraient à la vacance du siège par l'élection de l'un d'entre eux. Sans doute, Bermudez avait été invité à profiter de la prépondérance dont il jouissait à la cour pour faire admettre ce plan. Mais son ambition le poussa à exagérer et à fausser le rôle de précurseur et à se poser lui-même en délégué pontifical en se donnant le titre de patriarche (1540). Il réussit à passer pour tel, d'abord à la cour de Lisbonne et à Goa, près des Portugais, puis à la cour d'Éthiopie, comme en témoigne une lettre du roi Glaodios, fils de Lebna-Dan'gel (1542-1543), adressée au souverain pontife : « ...Vous avez daigné nous accorder pour pasteur notre père (abouna) Johanès et lui conférer la consécration épiscopale — c'était faux ! — Nous l'avons accueilli et placé sur le siège métropolitain, etc. » — Au reçu de ce message impérial, le pape Paul III fit tenir plusieurs congrégations à l'effet de délibérer sur le moyen de remédier à la fausse situation créée par l'intrusion de Bermudez. On résolut d'amener prudemment le roi à ordonner la déposition du pseudo-patriarche et de procéder à l'élection d'un candidat au siège épiscopal, selon le mode indiqué plus haut. Mais cette délibération resta sans être mise à exécution. Vat. urbin., n. *829*, p. 293. Cf. M. Chaine, *Le patriarche Jean Bermudez d'Éthiopie* (1540-1570), dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1909, t. XIV, p. 321-329.

Cependant, une fois délivré du fléau musulman, le roi Glaodios revint aux instincts schismatiques et se montra hostile aux catholiques, à commencer par l'abouna Johanès dont il refusa désormais de reconnaître les pouvoirs. D'ailleurs, Jean III, ayant le dessein de faire nommer un vrai patriarche, l'avait informé de la fraude de Bermudez. Le monarque éthiopien s'en autorisa pour le mettre à l'écart sans provoquer le ressentiment des Portugais à sa solde. Enfin, l'envoi au Caire d'une députation pour obtenir un abouna copte, selon l'usage traditionnel, abroge l'acte de répudiation accompli par son père. Bermudez le lui reprocha comme un parjure et une apostasie, après ses engagements envers le siège de Pierre. La querelle s'envenima. Les menaces de Bermudez aboutirent à son expulsion (1556).

VIII. Mission des jésuites. — *1re phase.* — 1° *Le patriarche André d'Oviédo et le roi Glaodios.* — Sur ces entrefaites, le projet de mission, longuement préparé à Lisbonne, était en voie d'exécution. Les exhortations persévérantes (1546-1554) de saint Ignace de Loyola, enfin accueillies par Jean III, lui firent agréer et présenter au pape Jules III les noms de trois candidats, un au titre de patriarche, deux à l'épiscopat à titre de coadjuteurs, pour l'Église d'Éthiopie. Mais en Éthiopie, nous l'avons vu, les conditions étaient bien changées; les dispositions de la cour impériale étaient devenues tout à fait hostiles; tous les ordres civils et ecclésiastiques étaient groupés autour de l'évêque copte, l'abouna Jusab (Joseph). Le patriarche Nuñez Barreto dut attendre à Goa, parce que, d'après les informations du P. Rodriguez Gonçalho, envoyé en éclaireur à la capitale d'Abyssinie, les portes lui seraient fermées. Il mourut là en 1561. Une tentative avait été néanmoins décidée, et le premier évêque coadjuteur, André d'Oviédo, dont le caractère épiscopal n'était pas divulgué, se rendit en Abyssinie avec le P. Manoel Fernandez (1557). D'Almeida, dans Beccari, t. v, p. 370. L'hostilité de l'empereur Glaodios apparut manifestement au milieu des manières de la plus attentive courtoisie qui le distinguait. Ce prince et tout son entourage laïc et religieux redoutaient que les missionnaires ne fussent les précurseurs d'une invasion portugaise. La tactique politique de la cour fut d'éviter tout froissement avec le gouvernement de Goa et la cour de Lisbonne, tout en se tenant dans les retranchements du schisme religieux. André d'Oviédo ne fut pas traqué comme missionnaire catholique; il put même enseigner et son caractère épiscopal fut reconnu censément pour les Portugais naturalisés. Malgré les remontrances de l'abouna Jusab, le roi ne craignit pas de laisser la liberté de controverse dans son palais; on le voit même entrer dans la mêlée, car son esprit perspicace, subtil et délié dans l'étude de sa religion, avait pénétré à fond les raisons théologiques sur les mystères et toutes les questions ecclésiastiques. Il se flattait, avec un orgueil teint de fatuité, de tenir le sceptre de la science aussi bien que celui de l'autorité suprême. Mais les débats dégénérèrent en huées, à défaut d'arguments, et l'obstruction couvrait la voix des missionnaires. Les Abyssins appelaient cela la victoire. Les clercs et les moines s'agitaient beaucoup à la cour, dans les camps, dans tous les centres autour des ardents controversistes qui tenaient tête aux défenseurs catholiques; les chroniques en mentionnent spécialement deux, abba Zakra et abba Paolos. La coterie de la reine mère Sabla-Wan'gêl entretenait les intrigues et les agissements pour circonvenir le roi Glaodios, car l'on craignait que son goût pour l'étude approfondie des questions religieuses ne l'entraînât à des concessions préjudiciables au parti jacobite. Devant cette levée de boucliers dans des bruyantes et inutiles discussions, Oviédo et son compagnon s'en étaient écartés pour se livrer au travail de l'apostolat obscur et patient, et non sans fruits sérieux, au dépit mal dissimulé du roi. Sa grande prudence, sa magnanimité et sa charité attirèrent à Oviédo le respect universel. Salt, t. II, p. 276. Le devoir de sa charge, cependant, pesait sur lui et son zèle du salut des âmes même malgré elles le poussa à écrire (22 juin 1557) au roi Glaodios une lettre où il le prémunit contre les trames et les intrigues de sa cour et surtout contre l'influence d'autant plus néfaste qu'elle est plus puissante de la reine sa mère elle-même, oublieuse des protestations d'attachement durant les jours de malheur et des acclamations chaleureuses envers les libérateurs. D'Almeida, dans Beccari, t. v, p. 377-380.

Les conseils de l'apôtre échouèrent devant la défiance et les appréhensions que la mère inspirait au jeune souverain et devant l'opiniâtreté en son propre sens et l'orgueil ancestral. Glaodios se déclara « fils de l'Église d'Alexandrie », et pour la justification

de ses sentiments et de sa conduite, il fit publier sa « confession de foi » motivée. Ludolf, *Com. hist.*, p. 237. Il y défend les erreurs des jacobites et repousse l'accusation de judaïsme en invoquant les raisons d'usages purement civils et indifférents au point de vue religieux. Il n'ignorait pas, cependant, mais il oublie les discussions non encore éloignées sur ces observances.

2° *Ouvrages de polémique; travaux liturgiques.* — Les revendications des sectaires s'affichaient de jour en jour plus intransigeantes, comme en toute recrudescence des réactions. Les joutes de la polémique anticatholique provoquèrent la composition ou la traduction de traités dogmatiques : *Fekâré-Malakot'* ou *Explication de la divinité*; *Ṣawâna-Nafs* ou *Refuge de l'âme*; *Mazgaba-hâymânot* ou *Trésor de la foi*, qui sera réfuté plus tard (1642) par Atânâtios dans *Maksafta-hâssetât'* ou *les Fléaux des mensonges*. La renaissance à la vie nationale et religieuse se manifeste non seulement dans la polémique, mais aussi dans le culte liturgique. Le clergé se recrute et se relève, les écoles se rouvrent, les églises, au moins en partie, sont restaurées. Deux lettrés, instruits dans l'art du chant, les Azaj Ǧéra et Raguël en facilitent le laborieux apprentissage par la notation de *Degwa* ou *Antiphonaire*, pour toutes les fêtes de l'année. On voit paraître alors le *Maṣâheſâ-Kan'dil* ou *Livre des cierges*, qui n'est autre que le rituel de l'extrême-onction et de la pénitence.

3° *Oviédo et Minas. Dénonciation et condamnation de l'hérésie. Persécution.* — Les guerres et la mort prématurée de Glaodios arrêtèrent ce double courant (4 avril 1559). Au commencement de la même année, un certain nombre de Portugais et d'indigènes catholiques se laissaient entraîner vers les errements du parti jacobite. Ce voyant, l'abouna Andréas (d'Oviédo) lança, le 2 février 1559, une dénonciation des erreurs des Abyssins et de leurs préjugés contre l'Église romaine, afin d'en prémunir ses ouailles. Il enjoint aux fidèles de son obédience de se tenir en garde contre ces erreurs, et aux Éthiopiens d'y renoncer, sous peine d'excommunication, c'est-à-dire « d'encourir les jugements de la sainte Église et des autorités ecclésiastiques, soit pour leur châtiment en leurs personnes et en leurs biens, soit pour leur pardon dans la mesure de leur repentir. » D'Almeida, dans Beccari, t. v, p. 391.

Le successeur au trône, Minas (1559-1563), excité par les dignitaires et les moines de son entourage, défendit au patriarche et à ses compagnons de continuer leur enseignement et leurs controverses, et dans l'irritation causée par leur résistance, il les traita avec brutalité; et, par un exil forcé, il les confina dans une province éloignée et, partant, inhospitalière. Les catholiques subirent une cruelle persécution. D'Almeida, dans Beccari, t. v, p. 394.

Son fils, Sarṣa Dan'gel (1563-1597), se montra moins défavorable et laissa le patriarche et les Pères s'établir à Frémona, non loin d'Aksum. D'autres Pères suivirent des groupes de familles portugaises qui allèrent se fixer dans la province de Damḅéa, sur les bords du lac Ṣânâ.

Mais, si les préoccupations politiques détournèrent d'eux l'attention de la cour, les missionnaires se sentirent frappés au cœur par des mesures prises à Lisbonne et à Rome à l'égard de leur œuvre apostolique. Le roi de Portugal, dom Sébastien, désespérant de rien réussir en Abyssinie, pria le pape d'en retirer les jésuites et de les envoyer dans l'Inde et la Chine. Saint Pie V, par un bref du 2 février 1566, adressé au patriarche André d'Oviédo, lui donne ordre de se retirer dès qu'il le pourra faire en sécurité et de se rendre aux missions du Japon et de la Chine. Mais Oviédo, soit par l'espoir fondé sur les dispositions des foules favorables à la réunion à l'Église catholique soit parce que les autorités turques lui fermeraient les routes de la mer Rouge, s'efforça de faire revenir le souverain pontife sur cette détermination. Les choses en restèrent là. D'Almeida, dans Beccari, t. v, p. 423-432. Le zélé patriarche mourut saintement à Frémona, en 1577; et les autres Pères finirent aussi leurs jours dans la paix, sous le poids de leurs travaux apostoliques (1577-1596). Le dernier, François Lobo, en mourant, laissait la mission catholique sans aucun soutien au milieu de l'épreuve. Un prêtre de Goa, Melchior de Silva, se dévoua à aller leur porter secours; grâce à son teint indien, il put traverser les pays occupés par les Turcs, qui le prirent pour un *banian;* il rendit ses services aux catholiques jusqu'à l'arrivée du Père Pierre Paëz, en 1603.

2e *phase.* — 1° *Premiers succès.* — Par un phénomène singulier, les successeurs de Sarṣa-Dangêl, tout en bataillant les uns contre les autres pour s'emparer du trône, rivalisèrent pour ainsi dire de bienveillance envers le P. Paëz. Ils allèrent même plus avant, jusqu'à la conversion au catholicisme. Ils avaient noms Jacob, Za Dan'gel (1597-1607), et après eux Socinios (1607-1632). Le règne de ce prince fut l'apogée du triomphe de l'Église catholique en Éthiopie, mais, hélas ! triomphe éphémère, trop peu modéré pour une longue durée. Les succès merveilleux du P. Paëz étaient dus à ses vertus apostoliques et à une science multiforme et pratique au service de son zèle. On le voit amener progressivement l'empereur Socinios de la conviction à la profession de foi, d'Almeida, dans Beccari, t. vi, p. 489; de la reconnaissance d'usages, ou abrogés, ou prohibés par le christianisme, à l'adoption des lois aussi sévères qu'essentielles de la morale évangélique. Cette évolution religieuse, dont le roi était l'axe, se fit autour de lui à la cour, avec des ménagements fort calculés par le prudent missionnaire.

Le monarque, en prenant possession du trône, vit beaucoup de vassaux, hier encore rebelles combattants, et soumis non sans rancœur ni mécontentements, et le moindre prétexte les eût trouvés prêts à la révolte. Le P. Paëz savait aussi bien que le roi combien l'amour-propre monacal, et, par lui aiguisé, l'amour-propre national étaient un obstacle inattaquable de front et que d'infinis ménagements réussiraient à peine à amoindrir peu à peu. Les questions de fond, quoique base du schisme, les eussent laissés assez indifférents, mais cette seule idée d'avoir à reconnaître que, depuis huit ou neuf cents ans, leurs ancêtres et eux-mêmes sont dans l'erreur, les blesse et les révolte. Monophysisme, sabbatisme, à tort ou à raison, étaient pour eux des choses sacrées, parce que traditionnelles : croyance ancestrale, observance ancestrale. A cheval sur ce principe du culte de la tradition, des us et coutumes de leurs pères, l'amour-propre de la race revêtait un fanatisme irréductible. De 1607 à 1622, on suit à travers ces obstacles la marche lente, mais sûre, de Socinios dans son royal dessein d'entraîner la cour d'abord, puis ses camps et tout son peuple dans sa conversion vers le catholicisme. C'est d'abord la simple, mais insistante manifestation de ses préférences personnelles dans les joutes des discussions religieuses, thème ordinaire des conversations au palais. Cette pression par l'entraînement de l'exemple, de la préférence du roi et de la majorité des grands qui l'entouraient, favorisait puissamment les prédications infatigables des Paëz, Antoine Fernandez, Antoine de Angelis, Louis d'Azevedo, etc., dans les camps et dans les centres que les princes ouvraient à leur zèle. En 1613-1614, à la suite de vives controverses avec les plus entendus des lettrés et les plus renommés des moines, la cause de la vérité avait fait de telles conquêtes à la cour que le roi jugea le moment venu de

se prononcer et de promulguer comme désormais officielle la croyance dyophysite. L'abouna Siméon lui fit des remontrances d'avoir pris une détermination à ses yeux si ruineuse, sans même le consulter, lui, l'évêque, le gardien de la foi et juge de l'Église d'Éthiopie. Droit fut fait à sa plainte; les controverses furent rouvertes, mais à la confusion de son ignorance, malgré l'appoint du cortège énorme de moines et de clercs qui l'escortaient. Le résultat fut la confirmation du décret par une deuxième publication motivée par les preuves tirées des livres doctrinaux, spécialement le *Haymanot abaw*, qui fait foi en Abyssinie, et par le témoignage de tous les lettrés les plus savants. Il imposait la croyance aux deux natures en Jésus-Christ, et cette fois, sous la sanction de la *peine capitale*. L'abouna, appuyé par le ras Amâna Christos, frère utérin de Socinios et frère jaloux du ras Sela-Christos, zélé champion de la foi romaine, fulmina l'excommunication à quiconque se soumettrait à l'édit impérial. C'était la guerre déclarée, et les partis allaient se trancher. L'excommunication troubla les consciences et la cour en fut dans une grande agitation, quoique le prestige de l'abouna fût perdu et son autorité spirituelle fort diminuée à cause de ses mœurs scandaleuses. L'empereur n'en fut pas ébranlé et tint bon.

2° *Guerres intestines.* — Cependant l'anarchie fermentait trop pour ne pas éclater. Sous les brandons du fanatisme, les provinces étaient en ébullition, le Tigré, le Begameder, le Damot et le Gogiam. Les ras qui les commandaient, dissimulant ou leur ambition frustrée, ou leur jalousie mécontente, sous le couvert de la *foi ancestrale*, prirent parti pour l'abouna Siméon contre l'empereur, et surtout contre leur rival politique, le ras Sela-Christos, que sa bravoure et ses talents militaires avaient imposé comme généralissime de l'armée (1617). Mendez, dans Beccari, t. VIII, p. 106. La conjuration partit en guerre sous l'étiquette : « La foi de nos Pères, le monophysisme. »

Julios, gendre de l'empereur, était à la tête de l'insurrection, accompagné et béni par l'abouna Siméon. Les troupes royales les rencontrèrent entre Azazo et Dancaz, en mai 1617. La victoire favorisa le parti royaliste et catholique; Julios et l'abouna Siméon y périrent. La résistance dogmatique était épuisée; mais d'un autre côté, la question du sabbatisme, sous le souffle d'un fanatisme inspiré par les santons, anachorètes nombreux du Damot', réunit autour de Ionaël, le vice-roi du Begameder, toute une armée de guérillas. On redoutait ces frénétiques montagnards et l'on ne cachait pas que du succès, cette fois, dépendait le sort de la couronne, tellement l'opinion publique énervée avait mis l'inquiétude dans les masses inconscientes. Les femmes surtout « subornées, comme disaient les officiers, par les moines qui les circonviennent pendant que nous sommes en campagne, » fomentaient les troubles. La déroute de Ionaël dans le Begameder et la victoire du ras Sela-Christos sur les bandes ameutées dans le Damot' (22 janvier-3 octobre 1621) tranchèrent encore cette querelle, et l'affolement de la foule s'apaisa. D'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 352-356.

3° *Démarche officielle près du Saint-Siège, et conversion effective de Socinios.* — L'empereur, encouragé par ces heureux succès sur ces émeutes, comme un signe des bénédictions du ciel, résolut, après avis au préalable des groupes grossissants des adhérents parmi les princes et les lettrés, de proclamer définitivement l'adhésion de l'empire à l'Église catholique et de faire la demande officielle d'un patriarche près du pontife de Rome, successeur de saint Pierre. La vacance du siège par la mort tragique de l'abouna Siméon hâtait la décision et l'exécution. Le P. Paëz, qui avait réconforté son royal néophyte au milieu des troubles et en face des soulèvements populaires sous l'excitation des moines et d'ermites forcenés, était venu de Gorgora à Dancaz pour féliciter Sa Majesté et s'unir à ses actions de grâces envers Dieu, qui l'a favorisé de toutes ces victoires.

Le Père approuva la royale et décisive détermination; une proclamation motivée l'annonça afin d'y préparer l'opinion publique, et elle fut renouvelée en 1624; elle est : *a*) un document *dogmatique* en faveur de la vérité contre le monophysisme et les conséquences absurdes, ou grossières, ou contradictoires, et injurieuses à la sainte Trinité, etc.; *b*) un document *cultuel* condamnant le judaïsme de l'observation du sabbat (samedi), ajoutée à celle du dimanche chrétien; *c*) un document *historique* légitimant l'appel à Rome, à l'effet d'obtenir un abouna, par des motifs basés sur l'évidente rébellion de Dioscore contre les 636 Pères du IV^e^ concile (à Chalcédoine), et sur les prévarications *simoniaques* des abounas dans les ordinations, et *scandaleuses* dans leur conduite privée, voire même des trois derniers, Marcos, Pétros et Siméon, notoirement perdus de réputation à cause de leurs crimes innombrables. Assurément, le coup d'État ainsi motivé défiait tout reproche d'illégalité et de violence à la vérité. Toute la cour acquiesça et prêta serment de fidélité. D'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 355-358; Mendez, *ibid.*, t. VIII, p. 110-117.

Ce grand acte impérial réalisé, Socinios accomplit l'acte personnel, plus décisif encore : sa conversion effective par la réception des sacrements de la pénitence et de l'eucharistie (1622) à Fogara, des mains du P. Paëz. Un exemple du plus saisissant caractère en cette conversion fut la renonciation à la polygamie; car elle était à la cour un obstacle comme insurmontable, vu le droit de cité qu'elle y avait pris, jusqu'à être admise non seulement comme exceptionnellement permise et licite, mais comme un apanage obligatoire de la couronne. « A quoi bon être roi, dit un proverbe national, si ce n'est pour jouir de tous les plaisirs que sa fortune lui offre, et pour s'entourer d'une nombreuse progéniture, sa plus belle couronne? » La cour a toujours eu son harem : l'épouse de la droite, l'épouse de la gauche, et toute une phalange de concubines soit habituelles, soit accidentelles. Or Socinios, en recourant au P. Paëz, avait résolu de revenir à la pureté matrimoniale de la loi évangélique. Il ne garda que la première épouse, la mère des fils appelés à la succession au trône. Le royal exemple devait être suivi par nombre d'autres au palais et dans les camps. Aussi ce fut un murmure général de plaintes et de lamentations, et même de récriminations soulevées par cette mesure, tellement était faussé le sens moral sur cette loi fondamentale de la vie chrétienne. Le divorce était légal et fréquent; l'empereur abrogea cette légalité fondée sur les habitudes ancestrales, contre lesquelles avaient déjà échoué de graves interventions. Voir plus haut, col. 939, 950.

4° *Graves difficultés d'ordre moral et d'ordre liturgique.* — 1. Ce nouvel édit causa encore plus d'agitation dans tous les rangs de la société; et durant les deux années qui suivirent (1622-1624), les cas de divorce se présentèrent encore fréquemment devant les *Won'ber* ou juges de paix. Ceux-ci, inhabitués à la nouvelle législation, rendaient leurs sentences conformément au droit établi sur le modèle de la loi mosaïque. Socinios institua un tribunal spécial pour les causes matrimoniales, sous le contrôle des missionnaires, afin de suivre les règles conformes au droit divin et aux sacrés canons. Une sanction très rigoureuse atteignait les réfractaires, c'est-à-dire ceux qui divorceraient contrairement à ces dispositions : la con-

fiscation de tous les biens. Toute séparation semblait être rendue à peu près impossible. On y répondit avec d'autant plus d'impatience et de murmures que les professionnels du divorce sortaient des grandes familles et principalement de celles apparentées à la maison royale, sinon de la maison royale elle-même. Les écarts des volages princesses ont été si éclatants et scandaleux que le discrédit public a donné leur nom de *Wazero* aux prostituées. La licence des mœurs sous toutes les formes avait plein droit de cité. D'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 424. C'était donc jouer gros jeu que de battre en brèche ces désordres, si contraires qu'ils fussent à la morale chrétienne. Levain d'intime résistance et de sourdes menées, ajoutées à la fermentation endémique des mécontentements de l'ambition jalouse et frustrée. Il n'en fallait pas tant pour envenimer les haines du fanatisme ancestral et religieux contre les trouble-fête qu'étaient les apôtres du catholicisme. La conversion de l'empereur couronna les travaux du P. Pierre Paëz. Sa mort suivit de près, dans les premiers jours de mai 1622. Le roi en fut très affligé et la cour fut en deuil durant plusieurs jours. D'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 359-361.

Le triomphe de la grâce sur le monarque fut donc laborieux et coûta de très pénibles sacrifices personnels; le triomphe de la foi sur l'erreur nationale fut également très difficile et coûta au prince, dit-il lui-même, d'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 490, le risque de la vie en plus d'une embûche et des oppositions sans trêve, irréductibles, dans l'intimité familiale et dans les trames du dehors. Il avait tout vaincu, soit par son énergique inflexibilité, soit par l'heureuse fortune des armes.

2. Dans les grandes lignes, l'Église d'Éthiopie apparaissait officiellement liée à l'Église universelle. Il restait néanmoins des questions liturgiques et même sacramentelles de majeure importance, par exemple, la validité des ordres sacrés et par conséquent l'administration des sacrements; la validité même du baptême à cause de la teneur diverse et défectueuse des formules employées; puis la fixation de la fête de Pâques, axe de toutes les fêtes mobiles du cycle annuel. En 1625, la fête pascale des Orientaux tardait d'un mois sur celle de l'Église romaine. On se vit dans l'embarras, à cause des inévitables récriminations de la foule ignorante, portée à voir la ruine de la religion en tout changement cultuel. L'empereur invita les missionnaires à ne pas urger sur ce point cette année-là et à y préparer avec ménagement l'opinion publique.

La solution de ces questions et d'autres encore intéressant la vie spirituelle et l'organisation du ministère ecclésiastique restait suspendue jusqu'à la venue de l'abouna attendu de Rome.

5° *Le patriarche Alphonse Mendez. Acte solennel de l'adhésion à l'Église romaine.* — A Rome, on y mit un moindre empressement, de l'hésitation même, à cause de la défiance née de l'ingratitude, de l'inconstance et du peu de fond des plus belles protestations, après les expériences déplorables faites sous les règnes de Glaodios et de Minas. Le patriarche Alphonse Mendez, agréé et confirmé par le pape Urbain VIII, fut sacré à Lisbonne le 12 mars 1623 et, deux ans après, 21 juin 1625, il arriva à la résidence de Frémona.

L'empereur en manifesta une grande joie et, à l'unisson, tout son camp retentit d'acclamations d'allégresse. Occupé alors à la répression des insurrections des populations juives du Sémièn, il hâta son retour à Dancaz. La réception du patriarche eut lieu le 7 février 1626 et fut suivie, le 11, de l'acte solennel de la profession de foi et de la soumission au souverain pontife Urbain VIII. Les dignitaires de tout ordre civil et ecclésiastique, à la suite du roi et de son fils héritier présomptif, prêtèrent le même serment d'adhésion. Ainsi fut accompli l'acte officiel par lequel l'Éthiopie consacrait sa réunion à l'Église romaine. Le patriarche la sanctionna par une sentence d'excommunication contre ceux qui seraient parjures à leur serment, et ensemble avec lui tous les prêtres présents, latins et indigènes, prononcèrent le même anathème, selon l'usage abyssin, afin que cet appareil de comminations ajoutât encore à l'effet des ordonnances de si grande importance. Mendez, dans Beccari, t. VIII, p. 176-177.

6° *Réformes ecclésiastiques concernant le sacerdoce, les fêtes et jeûnes.* — Suivit aussitôt la publication : 1. d'un décret impérial interdisant aux membres du clergé régulier et séculier la célébration des saints mystères et tout acte du ministère sacré sans s'être présenté au préalable devant le patriarche, afin de faire connaître la valeur de leur ordination et de prêter serment d'adhésion à la foi catholique, *sous peine de mort*; 2. de la défense, sous les *mêmes peines*, de donner refuge ou aide aux réfractaires obstinés; 3. de l'injonction de suivre désormais les lois rituelles de Rome pour la fixation des fêtes pascales et le jeûne du carême; 4. une ordonnance spéciale aux dames de sang royal de prêter les mêmes serments d'adhésion aux vérités de la foi et aux lois de l'Église romaine. D'Almeida, dans Beccari, t. VI, p. 492. Le harem du palais était un foyer des pires intrigues opposées aux actes royaux concernant les réformes religieuses et morales qui découlent nécessairement de la loi chrétienne.

7° *Mesures inquisitoriales. Guerre intestine.* — Les Pères jésuites au nombre de vingt environ et autant de collaborateurs indigènes se mirent à l'œuvre de l'évangélisation et de l'initiation aux sacrements, dès lors imposées par la loi et surveillées par les autorités officielles dans toutes les provinces de l'empire. On vit affluer en masse autour des missionnaires les villages entiers. Les uns avec sincérité, les autres hypocritement par crainte, recevaient le baptême et les autres sacrements sous les coercitions violentes exercées sur les opiniâtres, jusqu'à la peine de mort.

Ce fut par tout le royaume un saisissement des apeurantes émotions courant de hameau en hameau, sous un régime de terreur. La hâte, la brusquerie, les violences inquisitoriales allaient tout gâter. On se pressa trop, on embrassa trop à la fois, au lieu de s'en tenir aux sages recommandations de saint Ignace de n'exiger d'abord que les réformes essentielles, aussi urgentes qu'indispensables, et de se contenter de prédisposer à celles de moindre importance et moins urgentes, afin de ménager la méfiance et la susceptibilité des esprits prévenus.

Le foyer des mécontentements sourdement fomentés éclata soudain (1628). Ils servirent d'occasion et de prétexte aux ambitions et aux récriminations politiques. J'en réfère au jugement sévère et motivé du P. Beccari, dans son introduction sur les actes du patriarche Alphonse Mendez, t. VIII, n. 8-11, p. XIII-XVI. J'ajouterai cependant que si, aujourd'hui, nous apprécions différemment et trouvons critiquables les actes d'alors selon nos mœurs actuelles, nous devons nous rappeler que le système inquisitorial était couramment en application à la cour d'Abyssinie et que l'opinion publique n'y voyait rien d'exceptionnel. Socinios ne faisait qu'imiter la cruauté de son aïeul Zara-Jacob, sans pitié même envers les siens et plus qu'à l'égard de tous ses sujets. Voir col. 948. Le destin l'a voulu, on souffre en fataliste; mais à la violence on répondra par l'émeute, c'est aussi dans les mœurs. Les exécutions cruelles semaient l'épouvante, la consternation, l'irritation.

Les fauteurs de l'hérésie et les meneurs des complots en profitèrent pour légitimer leurs trames et pousser à l'insurrection. Basilidès lui-même, l'héritier du trône, soudoyé par la reine sa mère, les encourageait et les appuyait ouvertement, contrecarrant son père dans toutes ses mesures. La connivence des ambitions politiques et des mauvaises passions impatientes du frein, sous le couvert de l'attachement à la religion nationale, alluma la guerre civile. L'empereur, vieilli, épuisé par les lassitudes des débats censés pacifiques, mais de tous les plus haineux, et par un long règne cousu de combats sanglants, rendit les armes et se déclara impuissant à réprimer le mouvement insurrectionnel débordant de tous côtés. Le soulèvement du Tigré, à la suite de Takla-Giorgis, gendre du roi (1627), eut pour cause un déni de justice par le beau-père sur l'infidélité scandaleuse de la *Wazero*, sa femme; mais le cheval de bataille choisi fut l'inquisition qui violentait les consciences.

Ce soulèvement à peine réprimé fut suivi d'un autre bien autrement redoutable, irréductible, dans les monts du Lastâ (1629-1632). Une étincelle embrasa ce furieux incendie. Un officier du gouverneur du Bégameder dont dépendait le Lastâ exécuta avec la brutalité d'un bouvier les instructions reçues d'amener les populations à l'acceptation de la foi catholique. Les montagnards n'étaient pas du bétail; au lieu d'être poussés en masse comme à la foire, ils demandèrent d'être traités en êtres raisonnables et d'être instruits au préalable de la religion qu'on leur imposait. Il y fut répondu par des concussions. Les rudes paysans répliquèrent aux coups par des coups. Le conflit prit mauvaise tournure pour les soldats impériaux, ils durent prendre la fuite.

L'empereur fut très contrarié de cette fâcheuse affaire. Il ordonna la répression. Il s'ensuivit une guerre qui mit en feu le Bégameder, l'Amhâra et le Lastâ durant trois années. Les montagnards étaient restés très dévoués aux descendants de leurs princes Zaguës, qui avaient régné trois siècles sur tout l'empire. Voir col. 932 sq. Ils offrirent le commandement à l'un d'eux, Melka-Christos, qui organisa aussitôt une armée de ces rudes alpins et se retrancha dans les monts inaccessibles, d'où, à l'occasion, il descendrait prendre l'offensive contre les impériaux. Les campagnes se suivirent avec des chances diverses, mais sans autre résultat que l'extermination et les ruines (1629-1632). L'empereur en resta fort affecté.

8° *Déclin de la cause catholique.* — Les ennemis de la mission catholique en profitèrent pour le refroidir de plus en plus, en représentant la question religieuse comme l'unique cause de ces guerres fratricides, et que le retrait des édits comminatoires rétablirait la paix dans l'empire. La cause catholique avait perdu ses défenseurs à la cour, le ras Keb'â-Christos, vice-roi du Tigré, Buko, vice-roi du Damot', etc., avaient péri; l'azaj Tino était en disgrâce (il fut plus tard lapidé pour la foi); et les insinuations des courtisans et des princes jaloux de la puissance du ras Sela-Christos avaient réussi à lui faire perdre la confiance du roi, son frère. Sa disgrâce atteignit la sainte cause dont il s'était déclaré le champion. Ne faisaient-ils pas croire au monarque que ce prince tant favorisé visait, au fond, à la ruine du trône et que, d'accord avec les Pères jésuites, il préparait l'invasion et la conquête par les Portugais?

L'empereur s'y laissait prendre; et cette mystification lui conseilla d'interdire aux Pères la construction d'une résidence à Débaroa, sur le plateau qui domine le versant de la mer Rouge. Le clan des dames de la cour, la reine la première, ne laissaient entendre que ces plaintes répétées comme un bourdonnement qui fatigue l'oreille sans relâche. Le premier signe du refroidissement du roi à l'égard du patriarche et de la sainte œuvre de restauration déjà fort avancée fut donc la disgrâce imméritée de leur principal défenseur. Harcelé par tant de conseillers hostiles, Socinios avait déjà demandé au patriarche Mendez la concession de trois choses d'ailleurs dispensables, concession qui aurait suffi, à ses yeux, pour calmer l'effervescence du peuple : le retour aux anciennes liturgies pour la messe, à l'abstinence hebdomadaire du mercredi au lieu du samedi, à la célébration des fêtes selon le calendrier éthiopien. En 1629, le patriarche l'accorda, à son corps défendant, car il craignait, non sans raison, d'ouvrir la porte à d'autres compromissions fatales. Victorieux sur ce point, les assiégeants livrèrent de nouveaux assauts (18 juin 1632) afin d'obtenir la liberté aux populations de choisir entre l'une et l'autre des deux Églises, la romaine ou la traditionnelle. Malgré les prières et les objurgations de l'abouna Alphonse, le décret impérial fut publié le 24 juin.

9° *Mort de Socinios, et destruction de la mission.* — Le vieil empereur, épuisé par tant de questions troublantes, miné par la maladie ajoutée au déclin de l'âge, ne devait guère survivre. Appelé près du moribond, 13 septembre, le P. Diégo de Matos l'exhorta à penser au salut de son âme et à la foi dans laquelle il devait mourir. Le roi répondit à voix très haute et avec beaucoup de sentiment : « Je meurs dans la foi romaine; je me suis déjà confessé. » Il fit cette recommandation à son fils Basilidès : « Mon fils, nous avons autorisé l'ancienne croyance par égard pour les paysans; la foi romaine est la bonne et la vraie. Je te recommande le patriarche et les Pères. » Il rendit l'âme le 16 septembre 1632.

Ce fut le glas annonçant sans délai la fin de l'Église catholique en Éthiopie. Le nouveau roi Basilidès n'avait même pas attendu la mort de son père pour interdire désormais toute communion avec les prêtres romains; et sans tarder, il les bannit du territoire abyssin. Le patriarche Alphonse Mendez et d'autres Pères retournèrent à Goa, en 1636.

La théologie avait sombré, non qu'elle n'ait été et ne demeurât victorieuse, invincible dans sa *dogmatique*, car, dans leur triomphe même, les révolutionnaires l'avouaient; mais entraînée dans le naufrage de la *morale* sous les flots fangeux des plus basses passions irritées et furieuses impitoyablement : « Nous voulons le rétablissement de l'Église de nos pères, moins intransigeante, elle, plus tolérante et adaptée à nos mœurs ancestrales. »

IX. La christologie. — Le monophysisme reparut à la surface sous le manteau de formules équivoques, comme pour faire croire à une transaction où la querelle n'était plus que dans un malentendu de mots. On supprima les termes *nature* et *personne*, pour s'en tenir au langage concret : « Nous reconnaissons le Christ, homme parfait, Dieu parfait, le fils de Dieu incarné. »

1° *Nouvelle orientation des querelles scolastiques.* — Les débats théologiques avaient attiré et habitué les esprits aux spéculations dogmatiques; et les écoles ne s'en tinrent pas à l'énoncé de la formule conciliatrice. Confusément au moins, il restait quelque chose de la vérité catholique qui avait ressorti avec tant d'éclat dans l'argumentation des Pères jésuites, entre les deux extrêmes périlleux du nestorianisme et de l'eutychianisme. Le travail des esprits, alors laissés à leur libre évolution, divisa les écoles en deux camps d'opinion : le parti des disciples de Takla-haymanot' et celui des disciples d'Eustatios, déjà antagonistes, comme nous l'avons vu, sur d'autres questions cultuelles. La discussion roule invariablement dans l'étroit circuit de la *christologie*, c'est-à-dire de la

raison intrinsèque de ce nom ou de l'*onction* formatrice du Christ dans l'union de l'humanité avec la divinité. Jeux byzantins d'antan.

L'origine de ces débats remonte à un certain *maâllem Piétros* (non le P. Paëz, qui s'appelait abba Piétros), mais Pierre Heiling, Saxon luthérien, venu en Abyssinie avec l'abouna Marcos, le nouveau métropolitain envoyé du Caire (1637). Il était médecin de profession, très instruit, habile et rusé, très versé dans les langues orientales, même l'éthiopien; sa science et son savoir-faire lui firent donner le qualificatif arabe de *maâllem*. Ses talents, ses remèdes, ajoutés à la confiance et à la recommandation de l'abouna, le mirent en faveur auprès de Basilidès. Son antipapisme a ajouté à son crédit; et les deux martyrs capucins, Agathange de Vendôme et Cassien de Nantes, lui sont redevables de leurs palmes. Voir leur *Vie* par le P. Emmanuel de Rennes, et *Le B. Agathange de Vendôme*, par l'abbé de Préville, Blois, 1905. Son grand crédit au palais attira près de lui tous les lettrés de tout rang et sa haine de l'Église romaine enlevait toute méfiance à leur sectarisme.

Les conversations quotidiennes firent de sa demeure une école, un centre de controverse. Il posa un jour cette question : « Christ signifie *oint*, en quoi consiste cette onction? Quel a été son effet? » Demande fort simple, mais fort insidieuse auprès des monophysites; c'est une étincelle qui va de nouveau mettre le pays en feu, et pour trois siècles! On ne peut s'empêcher d'y voir un châtiment providentiel du rejet de la vérité, sous prétexte de *paix nationale*. Hist. manuscr. d'abba Takla-haymanot'. Le roi Basilidès convoqua un synode à Aringo (1654), où la question fut posée devant tout ce que la théologie comptait de lumières et d'autorités scientifiques. Des réponses furent données, mais non pas la solution. Au contraire, le choc des formules proposées mit toutes les écoles en heurt les unes contre les autres. Les disputes se sont étendues des écoles dans les camps et, de là, en toutes les provinces. Elles vont aboutir à l'anarchie doctrinale et à des discordes intestines sanglantes.

2° *Opinions et écoles adverses.* — Deux systèmes apparurent en face et se disputèrent la chaire de l'enseignement officiel, sous les rois Basilidès et Johanès I[er] (1650-1682).

L'école les distingue par des dénominations indiquant la nuance caractéristique des formules qui énoncent leurs thèses opposées. La première s'intitule des *Keb'ât'*, et la deuxième des *Ṣaga-lidj*. Les partisans du premier système opinent que le Christ, en tant qu'homme, est devenu fils naturel de Dieu par l'*onction* du Saint-Esprit : *Ba-Keb'ât' Walda-bâhery*; l'onction a divinisé la nature humaine jusqu'à n'en faire qu'une; c'est le monophysisme absolu jusqu'à l'absorption. Les adeptes de ce système sont les disciples d'Eustatios à Dabra-Wark dans le Gogiam et à Dabra Bizan' dans le Hamassèn, d'où ils s'étendent dans les provinces environnantes du Tigré. Les partisans du deuxième système soutiennent de leur côté : *a*) que l'*onction* n'élève pas d'un état inférieur à un état supérieur et qu'elle fait simplement du Christ le second Adam ou le premier-né de toute créature : *Ba-Keb'ât' dâymâwi Adam*, l'aîné, la souche de régénérés, et par conséquent Fils de Dieu par grâce ou Fils adoptif : *Ba-Keb'ât' Walda-Ṣagâ*, (en amariña *Ya-Ṣagâ lidj*), ou *per unctionem factus gratiæ filius*; — *b*) que la déification ou l'élévation à la qualité de Fils naturel de Dieu résultait de l'*union* de la nature humaine avec la divine : *Kaḥara segâ ba-tawâhedo*, ou *ba-tawahedo Walda-Egziabier, per unionem factus Filius consubstantialis Dei*. Cf. *Tarika-Nagast'*, synode d'octobre 1681, sous Johanès I[er]. Les tenants de ce système sont les disciples de Takla-haymanot', du couvent de Dabra-Libanos. Ils sont plus importants par le nombre, l'influence et l'étendue dans l'empire. Au synode précité, l'orateur de Dabra-Libanos fut l'abba Nicolaos et celui de Dabra-Wark, l'abba Akala-Christos. Celui-ci fut déclaré battu, grâce à la partialité du roi; l'excommunication sanctionna sa défaite et la proclamation de la formule : *Segâ Kabara ba-tawâhedo*, ou *per unionem humanitas elevata est* (*id est, ad esse divinum Filii*). Réduit au silence, mais non vaincu, Akala-Christos défendra quand même sa thèse avec l'aide de disciples aussi combatifs que lui et avec une opiniâtreté indémentie durant plus de vingt-cinq ans; il en tombera champion irréductible, à la bataille de Kabaro-Méda, sous le règne de Takla-haymanot' (1707).

D'ici là, durant le règne de Yas -ṭâlâc ou le Grand (1682-1706), les discussions ne seront que des chicanes où, sous des subterfuges et des ambiguïtés de mots, se dissimuleront les deux thèses rivales : la nature humaine est entrée en participation de la nature divine, par l'*onction* selon les uns, par l'*union* selon les autres. L'empereur Yasu, quoique incliné à favoriser l'opinion des *unionistes*, travailla constamment à amener les deux écoles à la conciliation. Les réunions, les pourparlers et cinq ou six synodes solennels, où il espérait trancher le différend, n'aboutirent qu'à opiniâtrer les partis dans leur sentiment respectif. L'apparence de conciliation ou d'acquiescement ne fut que dissimulation. Ainsi, la formule, adoptée par le synode de 1686, fut conçue en ces termes : *Tasar'â Walda-egziabier ba-hayla-Keb'â manfas-Keḍus*, ou *ordinatus est Filius Dei virtute unctionis Spiritus Sancti*. Elle semblait accorder ensemble les deux divergences, qui n'ont d'ailleurs d'importance que dans l'amour-propre des parties adverses.

L'ambiguïté du terme *tasar'â* ou *ordinatus est* comportait une double interprétation en conformité avec l'une et avec l'autre des deux thèses. Les *Keb'âtoç*, voyant que l'interprétation des adversaires ramenait à la distinction fondamentale des *Ṣagà-lidjoç*, repoussèrent la formule.

3° *Hostilités ouvertes dégénérées en factions.* — Dans des assemblées ultérieures, les *Keb'âtoç* ou onctionistes refusèrent d'entrer en discussion, sous le prétexte qu'ils n'étaient pas libres, puisque l'excommunication pesait toujours sur eux, mais surtout par la raison tacite que les arbitres appartenaient au camp des *Ṣagâ-lidjoç* ou unionistes. A l'excommunication qui leur interdisait l'entrée des écoles, Yasu ajouta le bannissement. Ils se retirèrent dans le Gogiâm.

Les exilés *Sedudân* — ce fut leur qualificatif — paraissaient soumis. Ils mordirent leur frein dix à onze années, mais ne laissèrent pas que d'entretenir une sourde agitation. Le roi en voulut avoir raison et il convoqua deux nouveaux synodes en 1697 et 1699. Il obtint, non l'accord, mais la soumission à la volonté impériale. Les exilés, amnistiés, purent reparaître dans leurs monastères et leurs écoles. Des écoles et des couvents, les chicanes des doctrinaires étaient passées dans les camps, où elles dégénérèrent en factions et en intrigues politiques qui coururent par toutes les provinces et y semèrent la division. Les trames des moines s'étendirent même au delà des frontières, par des émissaires à la cour patriarcale du Caire, et l'on vit leurs intrigues couronnées de succès par les nominations d'*abounas*, en remplacement, d'abord de Christodolu I[er] par Sinoda, et puis de celui-ci par Marcos IV[e] gagnés au monophysisme mitigé des *Ṣagâ-lidjoç*.

Avec l'avènement de Takla-haymanot' (1706-1708), recommencèrent de nouvelles trames. A des démarches des *Keb'atoç* qui sollicitaient un revirement en leur faveur, le roi répondit : « Est-ce qu'il m'est possible de rétablir votre croyance comme un

héritage ou un fief? Je vous accorderai la convocation d'un synode où vous pourrez présenter et défendre votre thèse. » L'assemblée eut lieu à Feker-Gemb' du palais de Gondar (mars 1707). Le grand champion des *Keb'âtoç*, l'abba Walda-Tensâë, espéra réunir les voix en sa faveur par une formule nouvelle : *Ba-Keb'â tawâhâda*, ou *per unctionem unitus est*, c'est-à-dire l'union est l'effet de l'onction; tandis que jusqu'ici ces deux termes exprimaient deux actes distincts, séparés, avec leur effet propre. Voir plus haut. Cette subtilité ne modifiait pas la formule primitive, elle la précisait avec plus de clarté, puisque l'union déificatrice des *Ṣagâ-lidjoç* devenait le résultat de l'onction. Elle ne contenta personne. Les partis restaient donc en ligne de bataille comme auparavant. Marcos IV renouvela l'excommunication contre les *Keb'âtoç* et le roi les condamna aux fers. Mêlés ensuite à l'insurrection d'un prétendant au trône, Amda-Ṣion, les doctrinaires du Gogiâm périrent dans un combat à Kabaro-Méda, leur fameux meneur Akala-Christos à leur tête (septembre 1707). Cf. *Tarika-Nagast'*.

Avec les rois Tewofilos et Yoṣṭos (1707-1717), la profession de foi des *Keb'âtoç* devint celle de l'empire : *Ba-Keb'ât Walda-Bahery*, ou *per unctionem filiatio ejus naturalis*. Yoṣṭos laissa les doctrinaires à leurs débats, s'étant mis en relation secrète avec trois capucins qui avaient réussi à pénétrer par le pays de Fougn (Sennâr), dans la province de Walkaït'. Daouit' III (1717-1721) inaugurera son règne par leur martyre. Ils furent amenés et lapidés à Gondar. La position acquise aux *Keb'âtoç* s'était maintenue durant dix-sept ans, et la consécration d'un sanctuaire dédié à leur fondateur, Kedus Eustatios, parut en être une garantie officielle; mais les *Ṣagâ-lidjoç* guettaient l'arrivée du nouveau métropolitain Christodolu II (1720). En effet, cet abouna, après avoir louvoyé, leur donna l'avantage à la fin d'une assemblée orageuse où le roi avait soumis à sa décision la querelle sans issue.

4° *Affolement et massacre.* — Une première déclaration : « Comme mes prédécesseurs, » si oblique et insignifiante qu'elle fût, avait paru être plutôt favorable aux *Keb'âtoç*. Les *Ṣagâ-lidjoç* exaspérés jurèrent alors de soutenir leur croyance à outrance, jusqu'à la mort. Ils se rendent en troupe auprès de l'évêque et demandent si la formule publiée par les *Keb'âtoç* en son nom était vraimnet de lui. Alors Christodolu répondit : « Ma croyance à moi est que, par son union, le Christ selon la chair est fils unique du Père, et que par l'onction du Saint-Esprit il a reçu la qualité de Messie. » Ce fut un délire de triomphe.

Ils organisent aussitôt une manifestation dans la capitale, au quartier de l'Éçagé, puis au palais impérial. A la cour, on ne vit pas de bon œil cette bruyante démonstration dont le caractère était séditieux; elle était une revanche de rebelles contre l'édit royal de la veille. Les *Keb'âtoç* la dénonçaient comme telle et surtout ils accusaient la coupable duplicité de l'évêque. Toute la ville en fut en révolution. Daouit' III donna ordre de disperser l'attroupement des *Ṣagâ-lidjoç*, à force armée, si besoin était. Sommés de se retirer, les manifestants escortèrent en masse l'Éçagé et restèrent groupés dans son palais. Ordre fut donné aux soldats de faire évacuer. Un moine fanatique s'écria qu'il voyait un chérubin défendant la demeure de l'Éçagé; ce fut à l'intérieur une résistance frénétique; elle finit par un massacre général; plus de cent victimes, parmi lesquelles les personnages les plus élevés de l'Église d'Éthiopie. Ceux qui, avec l'Éçagé Takla-hymanot', échappèrent à la mort, subirent l'humiliation du dépouillement de leurs vêtements et des brutalités les plus grossières de la soldatesque. Compte fut rendu à Daouit' III de l'affreuse exécution; et l'absence d'indignation à ce tableau montra assez que le roi avait eu la volonté d'en finir avec la secte devenue *séditieuse*; car, de part et d'autre, la cause originelle du différend, la foi, n'est plus qu'un prétexte aux rivalités et aux passions des ambitieux de tout ordre. « Cessez le carnage, ordonna le roi, suffit! Désormais tout attentat sera puni de mort. » Et le calme se rétablit, conclut le chroniqueur. Le lendemain, fut édictée à nouveau la proclamation de la formule des onctionistes. Sous la terreur, la conjuration frémissait, l'inquiétude régnait. Les vaincus, quoique décimés, ne désarmèrent pas. La défaite appela la revanche : le roi allait mourir victime d'un empoisonnement.

5° *Trêve religieuse.* — Sous Bacâfâ (1721-1730), au moins, point de querelles à fracas. Puis, les agitations anarchiques qui troublèrent les règnes de Yasu II et de Yoas (1730-1769) détournèrent les esprits des questions théologiques. Elles restèrent confinées dans la solitude des écoles ou l'enceinte des grandes églises où s'exercent les moines et les lettrés attachés au service de ces sanctuaires. Leur honneur sera d'être bientôt, sous le régime oligarchique en voie de formation, la consolation et le passe-temps des rois fainéants relégués dans le Ǧemb impérial de Gondar (1769-1850).

6° *Surgeon et rejeton des opinions onctionistes.* — Une déviation s'opéra dans l'enseignement jusqu'ici partagé entre les deux systèmes des unionistes et des onctionistes. Au lieu de s'attacher à saisir l'effectivité de l'onction ou de l'union dans le monophysisme, une digression provoquée incidemment, comme cela arrive dans les cours scolaires, fit reporter l'attention des esprits sur le principe ou l'auteur de l'onction, et ainsi réduire ses effets à la plus simple expression. *Keb'âtoç* et *Ṣagâ-lidjoç* étaient d'accord sur ce point, que le Christ a reçu du Père l'onction du Saint-Esprit, conformément aux textes du Nouveau Testament : les premiers l'admettant comme cause efficiente de la participation à l'essence divine, et les seconds comme cause de la qualité de Messie ou nouvel Adam; cette consécration messianique, ils l'appelèrent *naissance spirituelle* due à la grâce de l'onction, d'où *Ya-Ṣagâ Lidj*. De là, ils furent amenés à reconnaître dans la christologie trois naissances : 1. génération éternelle du Père; 2. génération selon la chair de Marie; 3. génération spirituelle de Jésus à l'état messianique ou à « l'être-Christ ». Cette explication des trois naissances, *Sost-ladat'*, eut cours à Gondar et dans le sud, vers la fin du XVIII^e siècle. Les *Keb'âtoç* ne reconnaissent que les deux générations, l'une éternelle du Verbe, *qua unigenitus*, et l'autre temporelle dans le sein de Marie, *qua primogenitus*. Mais les *Ṣagâ-lidjoç* épiloguaient sur ce terme de *premier-né*; à la génération *qua novus homo, primogenitus*, ils ajoutaient la génération *qua primogenitus omnis creaturæ* ou le premier-né des régénérés ou enfants de Dieu.

2° rejeton : Du milieu de trémail enchevêtré surgit une troisième opinion émancipatrice de ces complexités. Elle paraît être née dans le Tembièn (Tigray ou Tigré intérieur), de la rêverie d'un moine, Abba Adarâ, santon à oracles très écoutés. Les écoles de cette contrée, constamment aux prises avec les *Keb'âtoç* pour qui l'*onction* est tout dans le monophysisme, à force de soutenir que c'est le *tawahedo* seul qui unifie la nature humaine avec la divine, nièrent toute *causalité* quelconque de l'onction dans le mystère de l'incarnation, par la raison que le Fils de Dieu, consubstantiel au Père et au Saint-Esprit, ne saurait recevoir du Père ce qu'il a déjà par son essence; et que, par conséquent, dans et par son union avec la nature humaine, il était le seul auteur de l'élévation de son

humanité à l'essence divine, de tout, en un mot. Abba Adarâ prêcha donc cette formule : *Wald Kab'âï, wald takab'âï, wald Keb'*, c'est-à-dire *Filius in semetipso unguens, unctus, unguentum*, en opposition à la formule courante : *Ab Kab'âï, wald takabâï, man'fas Kedus Keb'*, c'est-à-dire *Pater est ungens, Filius unctus, Spiritus Sanctus unguentum*. Le Verbe, fils de Dieu, s'incarnant en Marie, assuma, éleva son humanité, et son union même en fut l'onction divinisante. D'où fut donnée aux partisans de ce monophysisme outré l'épithète de *Wald-Keb'* ou encore *tawahedo*, dans le sens le plus intégral et absolu, désormais exclusif de l'école de Dabra-Libanos, sa mère, stigmatisée des surnoms de *Ṣagâ-lidj* ou *Sostladat'*.

Les *Ṣagâ-lidjoç*, avec leur triple génération, sont répudiés et traités de nestoriens, parce que, avec le *tawahedo* de l'union déifiante, reconnaître un *takaḅ 'o* ou une onction génératrice du rôle messianique, c'est reconnaître un être différent qui en soit le sujet, Jésus, fils de Marie en chair et en os, dans l'auréole de la divinité : dualité physique et hypostatique.

Contre les *Keb'âtoç*, les *Wald-Keb'* voient dans le *tawahedo* ou l'union la cause de la transformation de l'humanité noyée dans la divinité, tandis que, eux, les *onctionistes*, prennent l'effet pour la cause en attribuant à l'onction la déification. Contre leurs anciens partenaires de Dabra-Libanos, ils nient l'efficacité spéciale que ceux-ci attribuent à l'onction pour le rôle messianique, vu que l'onction est résultante de l'union; car, une fois saisie par l'union avec l'essence du Verbe, l'humanité n'est plus qu'une chose avec elle. Les autres, à leur tour, reprochent aux *Wald-Keb'* de réduire à rien le *fils de l'homme*, le nouvel Adam, le premier-né de toute créature..., en attribuant les deux rôles, l'actif et le passif, et toute l'œuvre de l'incarnation au seul Verbe lui-même. En assumant l'humanité, il la noie dans la divinité; absorbée, elle disparaît dans l'essence divine. Aussi, donna-t-on à cette école le sobriquet de *Karra*, « couteau », parce que leur formule est semblable au tranchant d'un coutelas qui réduit les viandes en morceaux, et réduit à néant l'humanité. Ce sobriquet leur est resté dans ce refrain populaire :

> **Ten't' tawahedo-Keb'ât' nuro,**
> **Karra takiamero,**
> **Segâ halaka zen'dro.**
> **C'était *tawahedo-kebat'* que jadis on sonnait;**
> **On ajoute à présent le *karra* dit couperet,**
> **Ah ! c'en fut vite fait de toute la chair, d'un trait.**

Le système *Wald Keb'* resta d'abord confiné dans le Tigray (1770-1850), pendant que le système *Sostladat'* s'étendait des écoles de Gondar au Choa, malgré la condamnation de l'abouna Kerlos, et s'y établit sans conteste. Grâce aux menaces de l'abouna Salamâ et de Théodoros (1856), le monophysisme du *tawahedo* et *Wald-Keb'* fut proclamé « foi de l'État » imposée sous peine de mort; il battit en brèche l'opinion choane.

Les *Keb'âtoç* gardaient leurs positions dans le Hamassen, le Lastâ et le Gogiam, mais effacés, retranchés dans un silence prudent, sous la férule de Théodoros et celle surtout de Johanès IV (1868-1889), dont les conquêtes furent celles du parti du santon Adarâ, duquel il se réclamait dans son triomphe et dans la possession de tout l'empire reconstitué entre ses mains. Son successeur Ménélik maintint les choses en l'état, et porta son attention sur d'autres soins.

X. ÉTAT AU XIX^e^ SIÈCLE. — 1° *Le clergé séculier et régulier*. — Le clergé ou *Kahenât'* comprend deux catégories : 1. les clercs laïcs, écoliers ou lettrés, sous le nom général de *dabtara*; 2. les clercs ecclésiastiques.

Les premiers ont la charge du chant aux offices de l'église et de l'enseignement aux écoles. Les seconds ont celle des cérémonies, du service du sanctuaire, de l'administration des sacrements. Les *dabtara*, ou clergé lettré, méprisent le clergé sacerdotal, parce que le prestige de la science les élève au-dessus de l'ignorance classique des autres.

Les *dabtara* se recrutent, ou par la descendance naturelle, car ils peuvent avoir famille, ou par le choix libre des vocations sur les bancs de l'école, où même les familles de plus haute condition aiment à envoyer leurs fils dès l'enfance. Ils sont prébendés par la commune pour l'école, et par la paroisse pour le chant à l'église.

Les clercs ecclésiastiques se divisent en régulier et séculier. Ces deux appellatifs ne répondent pas exactement à la classification qu'ils expriment dans l'Église latine. Il faut les prendre comme synonymes de lévitique et monacal, parce que le clergé séculier en Éthiopie ne comprend que des prêtres engagés dans les liens du mariage. A la manière de la tribu de Lévi parmi les Hébreux, ce clergé séculier forme une caste, où la descendance masculine est destinée au service des autels, naturellement, mais pas obligatoirement; d'où elle s'appellera avec justesse « lévitique ». Tout prêtre célibataire doit obligatoirement appartenir à l'un des deux ordres religieux reconnus dans l'Église d'Éthiopie. Voir plus haut. Voilà pourquoi il est appelé clerc monacal, à la différence du clerc lévitique. A part le service du culte à l'église et celui des bénédictions à répandre de maison en maison, le personnel du clergé lévitique ne diffère guère du bon paysan attaché à la glèbe; car, comme les gens des champs, les prêtres et clercs en ménage ont les mêmes soucis matériels, le même genre de vie champêtre.

Les réguliers ou moines dépendent par leur admission et leur formation religieuse de tel ou tel couvent. Mais le nombre de ceux qui y gardent la clôture est fort restreint : l'abbé ou prieur, *Mamher*, le régisseur des choses temporelles, *Magâbi*, et leurs assesseurs, c'est-à-dire les religieux qui s'attachent à leur service ou à leur suite, puis les vieux impotents et les novices, forment le personnel à demeure du couvent. Le moine, comme le lettré, est vagabond. Pendant que celui-ci vole d'école en école au gré de sa curiosité ou de son amour de l'étude, celui-là court les couvents et surtout les châteaux, la cour et les camps des seigneurs féodaux.

Les trois vœux de religion forment virtuellement le fond de la vie religieuse, mais on n'en prend aucun engagement exprès, formel et précis. Le principal consiste dans les rigueurs des austérités corporelles; elles sont le thermomètre de la progression et de la perfection graduelle dans la sainteté monastique. C'est l'idéal..., mais le réel?

Les résidants même du couvent y vivent peu en communauté. Ils n'ont d'obligation de se réunir qu'aux offices très matinaux à l'église, sans être tenus ni à la confession, ni à la communion, même annuelles, ni à l'assistance de la messe les dimanches et fêtes; pendant que les officiers de la semaine célèbrent le saint sacrifice, la plupart des autres devisent sous quelque ombrage, dans l'enceinte ou cimetière qui entoure l'église. La mense ou réfectoire en commun n'est pas connue. Les dignitaires vivent du rendement des bénéfices qui leur sont alloués, chacun d'eux entretient sa maison et sa table à son gré. Quant aux inférieurs écroués par les disgrâces du sort à la garde du couvent, le *magâbi* leur fait distribuer à chacun leur part de la marmite de fèves, lentilles ou autres denrées cuites à l'eau. Quelquefois, aux fêtes, ils ont aussi leur coupe d'une grosse bière faite par les novices. L'habillement religieux consiste à porter, dès l'en-

trée, une blouse ou chemise fermée et descendant au moins au-dessous des genoux; à la 1re profession. une ceinture de cuir, *ken'ât'*; à la 2e, une calotte ou bonnet blanc, d'abord moins haut de forme, *le bonnet de bénédiction*, et plus tard haut de forme, *le bonnet de perfection*; enfin, le scapulaire, *askema*.

Près de quelques couvents, l'on voit, à une distance discrète, un monastère de religieuses dépendant du même ordre. Elles sont censément sous l'obéissance d'une abbesse. Le voisinage et la facilité des visites aux cellules particulières, d'ailleurs isolément construites, prêtent à de scandaleux abus et au discrédit du couvent.

2° *Les églises ou édifices religieux.* — Les édifices religieux ne présentent pas tous le même aspect, quoique, à l'intérieur, ils doivent tous répondre à la division du temple de Salomon ou du tabernacle de Moïse : 1. le vestibule ou parvis, où se tient le chœur des chantres, *Kené-Mahelêt'*; 2. le saint *Kedest*, où se tiennent les communiants; 3. le sanctuaire, *Makedès*, réservé aux prêtres et aux ministres. Voir plus haut, col. 966.

La forme antique des églises était quadrangulaire, plus longue ou profonde que large. Elles avaient à l'intérieur trois nefs, comme, en général, les églises latines. On en retrouve des vestiges à Aksum, etc., et d'autres entièrement conservées à Dabra Damo, à Aïba (monolithe), à Lalibala, etc. Elles appartiendraient au type des basiliques anciennes. Aussi sont-elles intérieurement spacieuses, sans ces murs qui forment une autre enceinte intérieure réservée : rien que le grand voile sépare de l'abside ou sanctuaire. Le second type a conservé la forme quadrangulaire, mais la muraille de l'édifice sert d'enceinte à une construction centrale carrée ou polygone, séparée ou isolée par une galerie ou couloir qui en fait le tour et tient lieu de *Kedest*, occupé par les communiants; cet édicule intérieur sera le sanctuaire fermé par une porte; et au-dedans de ce *Makedès*, derrière un grand voile, se dressera l'autel, une sorte d'armoire surmontée d'un baldaquin, et sur la table au-dessus de l'armoire, se place le *tabot'*, l'équivalent de notre pierre sacrée; il consiste en une tablette carrée, de pierre rare ou de bois dur, avec l'image ou de la croix, ou de la Vierge, ou de la Trinité, ou de saint Michel, etc., grossièrement gravée sur l'une des faces. Ce *tabot'* est l'objet d'un culte exagéré jusqu'à l'idolâtrie, car on se prosterne en adoration à son passage ou à l'église comme devant la sainte eucharistie au moment de la consécration; de plus, la superstition populaire attribue à cette planchette portative des effets prodigieux de préservation contre les fléaux, etc.

Le troisième type est de forme ronde; il est plus moderne; il a été emprunté à la rotonde qui entoure le Saint-Sépulcre, par dévotion pour ce monument sanctifié et glorieux entre tous. Ce genre d'église comprend donc deux rotondes l'une dans l'autre; le couloir qui fait cercle entre les deux est le parvis *Kené mahelêt'*; la rotonde isolée au centre se dresse à l'instar de l'édicule du Saint-Sépulcre et s'appelle le *Kedest* ou saint, comme dans le type précédent; et là, derrière le voile, se dresse l'autel, comme dans l'enfoncement intérieur de l'édicule où se trouve la tombe du Seigneur. Ce type est le plus fréquent aujourd'hui, peut-être à cause de la facilité de construction semblable à celle des grandes maisons du pays, pièces circulaires couvertes d'un toit conique en chaume que domine une croix quelquefois en métal, le plus souvent en bois, et agrémentée d'œufs d'autruche.

Les rois et les grands ont eu tous, dès leur élévation, le soin jaloux d'attacher leur nom à quelque monument religieux par eux construit. L'ancienne capitale Gondar en comptait 42, avant le sac de 1889 par les mahadistes; les îles du lac Sâna comptent aussi beaucoup d'églises royales, et les empereurs choisissaient là leur sépulture. La *Tarika-Nagast'* en prend note à chaque règne; mais ces sanctuaires sont plus illustres par la mention des soins, des frais qu'ils ont coûtés et des noms de leur dédicace, que par l'art et la solidité des travaux. En dehors des monolithes, fort peu ont résisté aux injures du temps et conservent le souvenir de leur fondation; peut-être les églises bien construites en pierres taillées par les Pères jésuites, à Gorgora, à Azazo, subsistent-elles encore; celle de Frémona a été découronnée et abaissée de mihauteur par l'abouna Salamâ, sous Théodoros II, afin de la décatholiciser et de lui enlever le cachet qui rappelait aux yeux du peuple les souvenirs de la mission du XVIIe siècle.

Les peintures murales sont admises comme ornementation des églises, mais non les sculptures. Même le crucifix ne supporte pas le Christ en relief; seul le dessin y est buriné au petit bonheur. Les peintures murales représentent le plus souvent la Vierge tenant son divin enfant, des anges flamboyants, des saints, des scènes de martyres ou même des scènes représentant les rois, fondateurs de l'église, dans quelques-uns de leurs exploits; c'est plutôt grotesque. Les images viseraient à imiter celles du style byzantin, mais généralement sans goût, sans proportions, etc. Exceptons les peintures des actuelles églises royales dues à des mains plus formées à cet art.

3° *Missions catholiques au XIXe siècle.* — Des citations incidentes, faites plus haut, col. 960, ont déjà averti que, dès le coup de ruine porté contre la mission des Pères jésuites, la S. C. de la Propagande, récemment instituée, avait envoyé des missionnaires aguerris, des fils de saint François, au sauvetage des naufragés et des épaves de l'Église catholique en Éthiopie. Les tentatives ont succédé aux tentatives sans même réussir à franchir la frontière strictement interdite à tout prêtre d'Occident. Seulement en 1839, les missions catholiques ont pu enfin s'implanter et bientôt se développer en diverses régions de l'Éthiopie. L'essai du vénérable Justin de Jacobis, de la congrégation de la Mission, ayant ouvert le grand champ de l'Abyssinie et des contrées limitrophes, les lazaristes gardèrent la Haute-Éthiopie proprement dite; les capucins, à la suite de l'illustre cardinal Massaja, en 1846, eurent la charge des dépendances Galla; et à l'ouest, Mgr Combini ouvre un peu plus tard un nouveau vicariat apostolique à Khartoum dans les régions soudanaises. Enfin, en 1894, la nouvelle colonie, acquise par l'Italie sous le nom d'Érythrée, forme une préfecture apostolique, un quatrième lot confié aux capucins. Voir t. I, col. 542-543, et la carte des missions catholiques d'Afrique. L'Église catholique commence donc à revivre en Éthiopie, malgré les obstacles, les oppositions, les persécutions même. Péniblement, lentement, chacune de ces quatre missions continue les entames et les percements pour pénétrer plus avant, s'étendre plus loin et y rétablir la vraie foi. Jusqu'à l'heure présente, l'empereur Ménélik, quoique non hostile, n'a pas accordé même le minimum de liberté d'établir quelque œuvre catholique en dehors des positions occupées avant son avènement au trône. Voir, pour plus ample information, Massaja, *I miei trenta-cinque anni di missione nell' alta Etiopia*, 5 in-8°, Rome, 1895-1898; Piolet, *Les missions catholiques françaises au XIXe siècle*, Paris, s. d., pour la mission d'Abyssinie, t. I, p. 1-44; pour la mission Galla, t. I, p. 45-78; Mgr Demimuid, *Vie du vénérable Justin de Jacobis*, 2e édit., Paris, 1906; H. Froidevaux, dans le *Dictionnaire d'histoire*,

t. I, col. 227-235; G. Larigaldie, *Le vénérable Justin de Jacobis*, Paris, 1911.

Goez, *Fides, religio moresque Æthiopum*, Paris, 1541; Alvarez, *Historique description de l'Éthiopie*, Anvers, 1558; surtout Ab. d'Almeida, *Historia general de Ethiopia*, par B. Talez, 1660; Ludolf, *Historia æthiopica*, in-fol., Francfort, 1681; Id., *Ad historiam æthiopicam commentarius*, Francfort, 1683; les deux ouvrages réunis, Francfort, 1691; L. de Torreta, *Historia ecclesiastica... de la Etiopia*, in-4°, Valence, 1610; trad. portugaise avec additions de A. Colasso, in-4°, Evora, 1611; N. Godiguo, *De rebus Abyssinorum*, in-8°, Lyon, 1615; J. U. Wildt, *Ecclesia æthiopica breviter adumbrata*, in-4°, Strasbourg, 1664; J. C. Dannhawer, *Ecclesia Æthiopiæ breviter adumbrata*, in-4°, Strasbourg, 1672; J. M. Vansleb, *Histoire de l'Église d'Alexandrie*, in-12, Paris, 1677; M. Geddes, *The Church history of Ethiopia*, in-4°, Londres, 1698; E. Renaudot, *Historia patriarcharum Alexandrinorum jacobitarum*, in-4°, Paris, 1713; Œrtel, *Theologia Æthiopum*, Wittemberg, 1740; La Croze, *Histoire du christianisme d'Éthiopie et d'Arménie*, La Haye, 1733; A. J. Letronne, *Matériaux pour l'histoire du christianisme en Égypte, en Nubie et en Abyssinie*, in-4°, Paris, 1833; R. Basset, *Études sur l'histoire d'Éthiopie*, Paris, 1882; I. Guidi, *Il Fetha Nagast o la legislazione dei re*, Rome, 1897-1899; *Uno squarcio della storia ecclesiastica di Abissinia*, dans *Bessarione*, fasc. 49, 50; *Le liste dei metropoliti di Abissinia, ibid.*, 1899; C. Beccari, *Rerum æthiopicarum scriptores occidentales inediti a sæculo XVI ad XIX*, 11 in-8°, Rome, 1904-1911; E. Littmann, *Geschichte der äthiopischen Litteratur*, dans *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients*, Leipzig, 1907; *Corpus scriptorum christianorum orientalium, Scriptores æthiopici*, sect. II, t. III, *Historia regis Sarṣa Dengel*; t. V, *Annales regum Johannis I, Iyasu I et Bâkâffâ*; t. VI, *Annales regum Iyasu II et Iyo'as*; t. XVII, *Acta S. Yared et S. Pantalewon*; t. XX, *Acta SS. Baṣalota Mikâêl et Anorêwos; Acta S. Aaronis et Philippi*; t. XXI, *Acta S. Eustathii*; t. XXII, *Acta S. Mercuri (Marcorêwos)*; t. XXIII, *Acta S. Ferê-Mika'êl et S. Zar'a-Abrehâm*; t. XXIV, *Acta S. Abakerazum et S. Hawaryat*; t. XXVIII *Acta martyrum*; I. Guidi, *Le synaxaire éthiopien. Mois Sanê*, dans *Patrologia orientalis*, Paris, 1907, t. I, p. 519-705; *Mois de Hamlé, ibid.*, 1911, t. VII, p. 205-456; le *Mois de Naḥasé* sera au t. VIII, fasc. 5; I. Guidi, *Abyssinie (Église d')*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1909, t. I, col. 210-227; M. Chaine, *Ethiopia*, dans *The catholic encyclopedia*, New York, 1909, t. V, p. 566-571.

Une bibliographie plus complète jusqu'en 1893 est donnée par G. Fumagalli, *Bibliografia etiopica*, Milan, 1893, et par U. Chevalier, *Répertoire, Topo-bibliographie*, col. 7-8, 1050-1052.

E. COULBEAUX.

ETHNOPHRONES. Parmi les sectes hérétiques dont le nom ne se trouve pas dans les hérésiologies des siècles précédents et dont les auteurs les plus récents du commencement du VII^e^ siècle ne parlent pas, ni Timothée de Constantinople dans son traité de la réconciliation des hérétiques, ni Sophrone de Jérusalem, le clairvoyant et énergique adversaire du monothélisme, saint Jean Damascène cite celle des ethnophrones, ἐθνόφρονες, *Hær.*, 94, *P. G.*, t. XCIV, col. 757, qui joignaient aux pratiques de la vie chrétienne l'observation des rites et des superstitions du paganisme. Elle doit donc dater de la seconde moitié du VII^e^ siècle et s'être produite en Orient, plus particulièrement en Syrie ou dans les régions voisines, sans laisser d'autre trace au delà du VIII^e^ siècle, car il n'en est plus question qu'à la fin du XII^e^ dans Nicétas Choniates, qui, du reste, ne fait que répéter avec quelques variantes de peu d'importance ce qu'en avait déjà dit saint Jean Damascène et ne donne pas à croire qu'elle ait survécu. *Thesaurus orthodoxæ fidei*, IV, 42, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1343. Le simple fait, pour des chrétiens, d'observer les jours fastes ou néfastes, de consulter les augures, les sorts et les présages, de pratiquer les diverses espèces de divination ou d'astrologie, de suivre les diverses coutumes païennes relatives aux mois et aux saisons de l'année, était bien une faute; cela s'est toujours vu et se verra encore pendant le moyen âge, malgré tous les efforts des synodes diocésains et des conciles provinciaux. Cf. *Indiculus superstitionum et paganiarum* du concile de Leptines, 745, dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. III, p. 836. Mais ce fait ne suffit pas pour qualifier d'hérétiques ceux qui s'en rendent coupables. Or, les ethnophrones sont qualifiés d'hérétiques par saint Jean Damascène; c'est donc qu'ils prétendaient que les pratiques du paganisme peuvent ou doivent faire partie de la profession du christianisme. Il se peut fort bien que ces pseudo-chrétiens aient été victimes de quelque retour offensif du paganisme, comme il s'en était produit, à la fin du IV^e^ siècle, sous Julien l'Apostat, sous Gratien et Théodose, et, au VI^e^, sous Justinien, qui dut expulser de son empire un groupe de sept philosophes, partisans résolus du vieux paganisme, lesquels, à défaut d'une reconnaissance officielle, se seraient contentés d'une simple tolérance de la part de l'État pour pouvoir enseigner et pratiquer librement la religion ancienne avec tout son appareil de mythes et de fêtes. Une telle juxtaposition, ou plutôt un tel amalgame de principes et de rites religieux, impliquait tout au moins une méconnaissance intolérable de l'enseignement chrétien; c'était laisser ou faire croire que toutes les religions se valent et que le paganisme, si formellement condamné et si énergiquement combattu par les Pères, avait droit de cité dans l'empire et dans l'Église. Là était l'erreur des ethnophrones, et c'est ce en quoi ils méritaient d'être traités d'hérétiques.

Il est à croire que ce sont eux qui sont visés par le concile *in Trullo*, de 692, dit *Quini-sexte*, où les canons 61 et 62, Lauchert, *Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 132, interdirent certaines professions, celles des devins, des enchanteurs, des diseurs de bonne aventure, des astrologues, etc., et certaines observances, celles des calendes, des vœux, des *brumalia* et des assemblées du 1^er^ mars. Ces professions, en effet, n'étaient qu'une exploitation de la crédulité publique au détriment de la foi, et ces observances n'allaient à rien moins qu'à détruire le christianisme. Les calendes étaient célébrées en l'honneur de Junon; les *brumalia* en l'honneur de Bacchus, et les fêtes du 1^er^ mars n'étaient autres que les *matronalia*, ainsi dénommées parce que les matrones accordaient, ce jour-là, à leurs servantes, les mêmes privilèges licencieux que l'on accordait aux esclaves mâles pendant les saturnales. Quant aux vœux, c'étaient ceux du commencement de janvier pour le salut de l'empereur et la prospérité de l'empire. Tous ces usages d'origine et de caractère païens avaient déjà été interdits par les canons ecclésiastiques et les lois civiles. Et si le concile *in Trullo* les condamna et les interdit de nouveau, les ethnophrones, dont saint Jean Damascène nous a révélé l'existence, peuvent bien en avoir été la cause déterminante. Quoi qu'il en soit, les ethnophrones, si leur secte a peu vécu et n'a joué qu'un rôle assez effacé dans l'histoire des hérésies, ont eu et ont encore des imitateurs parmi les faux chrétiens, dont la vie ne diffère guère de celle des païens.

S. Jean Damascène, *De hæresibus*, 94, *P. G.*, t. XCIV, col. 757; Nicétas Choniates, *Thesaurus orthodoxæ fidei*, IV, 42, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 1343, 1344; *Dictionnaire des hérésies*, Paris, Migne, 1847, t. I, col. 681; Smith et Wace, *Dictionary of christian biography*, Londres, 1877.

G. BAREILLE.

1. ÉTIENNE I^er^ (Saint), pape (254-257), successeur de Lucius I^er^, mort le 5 mars 254, siégea du mois de mai 254 au 2 août 257; il était romain. Sa con-

duite, empreinte de condescendance dans la réconciliation des *lapsi*, des hérétiques ou schismatiques, lui valut plusieurs conflits célèbres particulièrement avec saint Cyprien, évêque de Carthage.

Le premier surgit à l'occasion de deux prélats espagnols, Basilide, évêque d'Emerita (Mérida), et Martial, évêque de Legio et Asturica (Léon et Astorga), qui, pour avoir accepté ou demandé un certificat de sacrifice dans la persécution, avaient été déposés de leurs sièges et remplacés. L'un d'eux, Basilide, recourut au pape Étienne et, par ses explications, en obtint son rétablissement. Mais ses adversaires et ceux de son collègue adressèrent une protestation au concile de Carthage, que Cyprien tint dans l'automne de 254, et celui-ci déclara les deux évêques indignes de l'épiscopat et signifia cette sentence contraire à celle d'Étienne, par une lettre adressée à leurs Églises. *Epist.*, LXVII.

Le second désaccord entre Étienne et Cyprien se produisit à l'occasion de l'évêque d'Arles, Marcien. Comme cet évêque était en communion avec Novatien et appliquait ses principes sur la réconciliation des *lapsi*, Faustus, évêque de Lyon, et plusieurs de ses collègues des Gaules écrivirent au pape contre lui. Mais ce fut en vain. Le pape n'intervint pas comme ils le voulaient; et l'on répétait qu'il accueillait facilement et maintenait dans leur dignité les prêtres ou diacres schismatiques qui revenaient à l'unité. *Epist.*, LXXII. Ils se tournèrent alors du côté de Cyprien, qui, à son tour, pressa vivement Étienne d'écrire aux évêques des Gaules pour faire déposer et remplacer Marcien. *Epist.*, LXVIII. Il semblait dans cette lettre le rappeler à l'observation de la discipline adoptée par ses prédécesseurs, Corneille et Lucius, et trop abandonnée par lui : ce qui ne pouvait guère être agréable au pape.

Le plus grave conflit fut celui qui eut lieu au sujet du baptême des hérétiques. Saint Cyprien et l'Église d'Afrique prétendaient que le baptême, conféré par les hérétiques, était nul et devait être réitéré : dans sa lettre à Magnus, saint Cyprien affirmait qu'il devait être réitéré même aux novatiens schismatiques, qu'il assimilait sur ce point aux hérétiques. Consulté par dix-huit évêques numides qui avaient des doutes sur la légitimité de ce second baptême, le concile de Carthage de 255 fut aussi d'avis que l'usage de réitérer ainsi le baptême devait être maintenu comme le seul légitime. *Epist.*, LXX. Peu après, saint Cyprien s'exprima dans le même sens à un évêque de Mauritanie, Quintus, qui lui avait posé des questions semblables et, cette fois, il montra une pointe d'hostilité contre Étienne sans toutefois le nommer. *Epist.*, LXXI. Au concile suivant (automne 255 ou printemps 256), il résolut de poser nettement et en face de toute l'Église la question controversée, et, en son nom comme au nom de l'assemblée, envoya une lettre au pape, à laquelle il joignit sa lettre à Quintus et celle du précédent concile. Il y déclarait formellement que l'usage africain était le seul admissible et s'imposait à l'Église romaine elle-même. *Epist.*, LXXII. Enfin, à l'occasion d'une consultation de l'évêque Jubaien, il rédigea un long exposé de sa doctrine. *Epist.*, LXXIII.

Rome accueillit mal les envoyés de Cyprien et leurs lettres aigres-douces. En 256, Étienne répondit que la coutume romaine, au sujet des chrétiens baptisés dans l'hérésie, était non de les rebaptiser, mais de leur imposer les mains. Il signifia aux évêques d'Afrique qu'ils eussent à s'y conformer sous peine de rompre tout rapport avec eux. Une circulaire comminatoire, conçue dans le même sens, fut aussi envoyée en Orient. C'était le conflit aigu. Saint Cyprien, écrivant à Pompéius, évêque en Tripolitaine, se plaignit amèrement de la réponse d'Étienne, *Epist.*, LXXIV; puis au concile du 1er septembre, il invita les 87 Pères qui s'y trouvaient à voter individuellement sur le baptême des hérétiques, sans faire mention explicite de la lettre et de la menace d'Étienne. Tous furent unanimes à le réprouver, mais sans vouloir en faire un cas de rupture « : Nous n'entendons juger personne, disait saint Cyprien, ni séparer de notre communion ceux qui pensent autrement. Aucun de nous ne se pose en évêque des évêques ni ne recourt à une terreur tyrannique pour contraindre ses collègues à l'adhésion. » L'Église d'Afrique poussait ses exigences moins loin que celle de Rome. Pourtant les relations étaient si tendues qu'elles auraient pu être rompues.

Elles auraient pu l'être aussi avec l'Église d'Asie, car saint Cyprien, pour se ménager des appuis en Oriente, entra en relations avec les Églises d'Asie-Mineure et de Syrie, et spécialement avec Firmilien, évêque de Césarée, en Cappadoce, l'un des plus importants personnages de ce pays. Celui-ci professait sur la question du baptême les mêmes principes que saint Cyprien et lui répondit par une lettre formelle d'adhésion, où se lisaient des termes très durs contre le pape Étienne, mais où, cependant, son autorité n'était pas non plus contestée. *Epist.*, LXXV.

Un médiateur entre les Églises opposées se présenta de suite en la personne de Denys d'Alexandrie. Eusèbe, *H.E.*, VII, II, 5-9. Celui-ci, qui était du même avis qu'Étienne, lui écrivit pour lui recommander l'indulgence et le prier de ne pas excommunier une partie de l'Église pour une question disciplinaire. Il écrivit aussi dans le même sens pacifique à deux savants prêtres de Rome, Denys et Philémon. Aussi, quand Étienne fut mort, le 2 août 257, Xyste II se montra moins intransigeant. Il reprit les relations avec l'Afrique et avec Firmilien. Denys, successeur de Xyste II, envoya des secours à l'Église de Cappadoce affligée par l'invasion des Perses en 259. Chaque Église garda ses principes. L'Église de Rome fit prévaloir les siens peu à peu, en Afrique, au concile d'Arles, en 314, en Asie et en Syrie à la fin du IVe siècle, mais ne fit plus de l'union un cas de séparation.

Les Africains rejetaient l'argument de la coutume invoquée par Étienne et partaient de ce principe que les hérétiques et les schismatiques sont hors de l'Église. S'ils sont hors de l'Église, ils n'ont pas l'Esprit-Saint, et s'ils n'ont pas l'Esprit-Saint, ils ne peuvent le donner. Ils ont beau conserver la foi de l'Église, s'ils sont en dehors d'elle, ils ne peuvent avoir les sacrements qui n'ont été conférés qu'à la seule et unique Église.

D'après saint Cyprien et Firmilien, le pape Étienne raisonnait autrement. Ils lui prêtaient, à lui et aux Romains, ce point de vue : *Non putant quærendum esse quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi potuerit invocata Trinitate nominis Patris et Filii et Spiritus Sancti... Sed in multum, inquit [Stephanus], profuit nomen Christi... ad fidem et baptismi sanctificationem, ut quicumque et ubicumque in nomine Christi baptizatus fuerit, consequatur statim gratiam Christi.* Ces paroles sont courtes : elles semblent s'inspirer de l'Écriture sur la puissance du Christ et viser par le baptême conféré au nom du Christ tout baptême administré en vertu de la foi en Jésus-Christ et conformément à ses préceptes, c'est-à-dire au nom de la sainte Trinité. Elles attribuent une efficacité objective et pour ainsi dire matérielle au rite, l'invocation du nom du Christ ayant une efficacité mystérieuse.

Cependant, Étienne, tout en acceptant la légitimité du baptême conféré par les hérétiques au nom de la Trinité, voulait que ceux-ci fussent réconciliés par l'imposition des mains, c'est-à-dire par la réitération de la confirmation qui se donnait avec le baptême.

Il y avait là une sorte d'inconséquence que saint Cyprien ne manqua pas de mettre en relief, en disant que, si Étienne admettait la nécessité de réitérer le rite de l'initiation qui était la confirmation, il devait convenir aussi qu'il était nécessaire de réitérer le rite qui était le baptême, ces deux rites formant le rite intégral de l'initiation chrétienne.

Cette inconséquence dans la doctrine du pape explique l'opposition irréductible de saint Cyprien. Saint Étienne aurait dû également accepter le baptême et la confirmation administrés par les hérétiques. Cela n'eut lieu que plus tard. On peut dire que l'ancienne Église a réconcilié les hérétiques baptisés dans l'hérésie par la réitération de la confirmation. Voir BAPTÊME, CONTROVERSE AU IIIe SIÈCLE, t. II, col. 219, et CYPRIEN (*Saint*), t. III, col. 2459.

Le *Liber pontificalis* donne quelques renseignements sur la vie de ce pontife. Il défendit aux prêtres et aux diacres de se servir des vêtements liturgiques en dehors de l'église. On l'ensevelit au cimetière de Calixte. Il avait créé, en deux ordinations de décembre, six prêtres, cinq diacres, trois évêques. La tradition qui le fait martyr n'est pas suffisamment établie.

Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, t. I, p. 419; Id., *Liber pontificalis*, t. I, p. 154; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 15, 402; Schanz, *Die Lehre von den heiligen Sacramenten der katholischen Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1893, p. 287, note 6; *Theologische Revue*, Munster, 1906, n. 13-14, p. 401-405; Tixeront, *Histoire des dogmes*, Paris, 1905, t. I, p. 389; S. Cyprien, *Epist.*, LXVII-LXXV, dans *Opera, P. L.*, t. III; Hefele, *Conciliengeschichte*, t. I, p. 128; trad. Leclercq, t. I, p. 187; Ernst, *Die Ketzertaufangelegenheit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian*, Mayence, 1901, p. 91; Id., *Papst Stephan I und der Ketzertaufstreit*, dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte* d'Ehrhard et Kirsch, Mayence, 1905, t. V, fasc. 4; Id., *Die Stellung der römischen Kirche zur Ketzertauffrage vor und unmittelbar nach Pabst Stephan I*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1905; Eusèbe, *H. E.*, VII, II, 5-9; dom Coustant, *Epist. roman. pontif.*, 1721; Jaffé, *Reg. pontif. rom.*, 1re édit., t. I, p. 9; 2e édit., p. 20-21; *Analecta bollandiana*, 1882, t. I, p. 470-471; A. d'Alès, art. *Baptême des hérétiques*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1909, t. I, col. 390-418; A. Audollent, art. *Afrique*, dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1911, t. I, col. 740-750.

A. CLERVAL.

2. ÉTIENNE II, pape (752). Peu de jours après la sépulture du pape Zacharie, le 15 mars 752, on élut le Romain Étienne; on le conduisit au palais de Latran, mais il y fut frappé de maladie le troisième jour de son arrivée et il mourut le quatrième. Comme il n'avait pas eu le temps de recevoir même l'épiscopat et d'être consacré, les contemporains ne l'ont pas inscrit sur la liste des papes et ont compté ses successeurs comme s'il n'existait pas, mais les historiens modernes lui ayant conservé son rang, il en résulte, dans les listes pontificales pour ceux qui le suivent, une différence de numérotation.

Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 189; 2e édit., p. 270; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 440-462.

A. CLERVAL.

3. ÉTIENNE II ou **III,** pape (752-757), fut élu dans la basilique de Sainte-Marie-Majeure et consacré au Latran, douze jours après la mort de Zacharie, le 26 mars 752. C'était un Romain. Le *Liber pontificalis* vante son amour pour l'Église et les pauvres, son zèle pour la tradition ecclésiastique, la prédication de la parole de Dieu et la défense de son troupeau.

Il faut signaler surtout ses rapports politiques avec les Lombards, les Byzantins et les Francs. C'est sous lui que le pontificat de Rome se détacha définitivement de l'autorité byzantine expirante et, pour échapper à la domination lombarde et en même temps fortifier son autorité au dedans de Rome et au dehors, se lia étroitement avec la dynastie carolingienne. Cette alliance devait pendant de longs siècles dominer les destinées de la papauté et de la France.

Aistulf, roi des Lombards, après Ratchis, en 749, venait de mettre fin à l'exarchat de Ravenne, en s'emparant de cette ville; il se retournait contre Rome pour l'annexer à son tour. Bien que ce prince fût catholique, Étienne, en tant que pape et en tant que Romain, ne pouvait accepter d'être sous sa domination, c'est-à-dire d'être Lombard, et comme l'empereur de Constantinople ne pouvait plus le défendre, il était naturellement amené à se retourner vers Pépin, roi des Francs, catholique lui aussi, mais plus éloigné et plus attaché au pontificat: récemment, Zacharie avait reconnu son droit au titre de roi. Il lui envoya d'abord une ambassade secrète et, comme le prince franc lui répondit favorablement, il lui fit demander, par deux personnes de confiance, de l'envoyer prendre et d'assurer son passage par le royaume lombard. Pépin lui expédia, dans ce but, Chrodegand, évêque de Metz, et le duc Autchaire. Ceux-ci accompagnèrent d'abord le pape qui allait à Pavie avec le silentiaire Jean, sur l'ordre et au nom de l'empereur byzantin, réclamer d'Aistulf l'exarchat de Ravenne. Cette négociation échoua. Mais Étienne, qui était plus préoccupé de Rome que de Ravenne, poursuivit avec ses compagnons francs, en dépit d'Aistulf, sa marche vers la France. Il fut rejoint à différents points de sa route par des envoyés du roi, par son fils, Charles, et enfin par Pépin lui-même, à Ponthion, où il arriva le jour de l'Épiphanie, 754. Après les cérémonies il y eut des entrevues où Pépin promit la restitution de l'exarchat, de la Pentapole et d'autres territoires conquis par les Lombards. A cause de l'hiver, Étienne, au lieu de revenir, alla séjourner à Saint-Denis, où il sacra de nouveau le roi, sa femme et ses fils, et lui conféra le titre de patrice des Romains, puis il tomba malade. Pendant ce temps, des négociateurs étaient envoyés à Aistulf pour en obtenir pacifiquement ce que le pape voulait. Sur son refus, on décida aux grandes assemblées de Braine et de Kiersy-sur-Oise (1er mars et 14 avril 754), malgré l'opposition de quelques grands, de partir en guerre contre lui. A mi-chemin, Pépin et le pape lui adressèrent les dernières sommations et, comme il leur fit la sourde oreille, il fut assiégé dans Pavie et forcé de rendre les provinces conquises et, de plus, Narni. Puis le pape fut reconduit à Rome, fin d'octobre 754.

Mais Aistulf ne tint pas sa promesse et, quand l'armée franque fut partie, il reprit ses déprédations et même vint attaquer Rome elle-même, le 1er janvier 756. Le pape, qui avait déjà averti Pépin, lui fit parvenir une ambassade avec des lettres par lesquelles, au nom de saint Pierre, il le pressait pathétiquement d'accourir. De fait, l'armée franque revint, vainquit Aistulf qu'elle avait de nouveau serré dans Pavie et l'obligea de céder les territoires déjà convenus, plus Comacchio. Cette fois, Fulrad, abbé de Saint-Denis, alla prendre les clefs de toutes les villes et les déposer dans la confession de Saint-Pierre. Ce fut bien en vain que le silentiaire Jean et le grand secrétaire Georges réclamèrent les anciens territoires impériaux. Pépin avait travaillé pour saint Pierre et non pour l'empereur d'Orient.

A la mort d'Aistulf, l'heureux pape Étienne se vit l'arbitre de la couronne lombarde, que se disputaient le duc de Toscane, Didier, et l'ancien roi, Ratchis, frère du défunt, moine du Mont-Cassin. Didier, pour obtenir l'appui du pape, lui promit, en présence de Fulrad, toutes les villes de l'exarchat et de la Pentapole qui n'étaient pas encore rendues. Mais il ne s'exécuta que pour l'exarcat, quand

Étienne mourut, le 26 avril 757, et fut remplacé par son frère Paul. Il fut enseveli dans la basilique de Saint-Pierre. C'est le grand fondateur du pouvoir temporel.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 468-485; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, 1904, c. IV; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 189-193, 942; 2e édit., p. 271-277; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 959; C. Bayet, *Remarques sur les conséquences du voyage d'Étienne III en France*, dans la *Revue historique*, 1882, t. XX, p. 88-105.

A. CLERVAL.

4. ÉTIENNE III ou **IV,** pape (768-772), Sicilien d'origine, fut élu à Rome le 1er août 768 et sacré à Saint-Pierre le 7, mais après des événements et dans des circonstances lamentables qu'il faut connaître pour apprécier sa conduite.

Le pape Paul, frère d'Étienne II, avait eu la main dure pour l'aristocratie militaire romaine, sous l'inspiration, pense-t-on, du primicier Christophe. Aussi, un complot avait été formé contre sa vie par le duc Toto de Nepi, assisté de ses trois frères, Constantin, Passivus et Pascal. Surpris par Christophe, le duc promit de laisser l'élection se faire suivant les formes; mais en secret, il organisa au dehors et au dedans de Rome une faction d'hommes de toute condition, et quand, le 28 juin, le pape Paul mourut, il résolut de prendre le pouvoir. Tandis que Christoph tenait une réunion où le clergé et l'armée se donnaient de mutuelles garanties pour l'élection future, le duc entrait de force au Latran et faisait acclamer comme pape l'aîné de ses trois frères, Constantin. Celui-ci n'était pas clerc, mais militaire; on força l'évêque de Préneste de lui donner de suite la tonsure, ce qui eut lieu malgré les protestations de Christophe. Le lendemain, il fut promu jusqu'au diaconat, puis installé et, le dimanche suivant, il fut consacré à Saint-Pierre. Cette ordination pontificale d'un laïc, sans les délais de droit, était irrégulière, mais, comme Constantin était soutenu par un puissant parti, il put siéger treize mois et, durant ce temps, aux quatre-temps d'été 768, consacrer huit évêques et ordonner huit prêtres et quatre diacres.

Le primicier Christophe s'était d'abord réfugié avec son fils Serge à Saint-Pierre : Constantin lui promit la vie sauve s'il s'engageait à se retirer après Pâques dans un monastère. Le moment venu, Christophe demanda d'être conduit au monastère de Saint-Sauveur de Rieti, dans le duché de Spolète. Mais, en s'y rendant sous la conduite de l'abbé, il s'évada jusqu'à Spolète, et, avec l'aide du duc, jusqu'à Pavie. Là, le roi Didier le reçut favorablement et fit confier par le duc de Spolète au fils de Christophe une petite troupe armée. Serge, accompagné d'un prêtre lombard, Waldipert, accourut sur Rome, et, grâce à des affiliés qui lui ouvrirent la porte de Saint-Pancrace, y entra le soir même. Toto voulut lui barrer la route, mais il fut tué. Constantin, prévenu par son frère Passivus, se hâta de se blottir avec lui et l'évêque Théodore dans l'oratoire du vestiaire de Latran.

Dès le lendemain dimanche, le Lombard Waldipert, profitant du retard de Christophe, fit élire comme pape Philippe, abbé d'un monastère près de Saint-Vit. Celui-ci fut installé et donna même un festin. Mais Christophe, arrivé le jour même, ne voulut pas le reconnaître et le fit reconduire à son couvent.

Il fit élire, le 1er août, au Forum, son candidat, Étienne, prêtre de Sainte-Cécile, originaire de Sicile, homme pieux, mais faible, qui n'avait jamais vécu que dans les églises. Mené de suite au Latran, Étienne fut consacré le dimanche suivant, 7 août, à Saint-Pierre.

Déjà, les représailles avaient commencé. L'évêque Théodore et Passivus, extraits de leur cachette, eurent les yeux crevés et furent incarcérés. Constantin fut d'abord promené dans une cavalcade grotesque, puis un tribunal ecclésiastique, siégeant la veille de l'ordination d'Étienne, le déclara déchu; peu de jours après, il fut tiré du monastère de Saint-Sabas et eut aussi les yeux crevés. Le même sort fut infligé au Lombard Waldipert, qui avait fait élire Philippe; il en mourut presque aussitôt à l'hôpital.

Il fallait régulariser cette situation tant au point de vue politique qu'au point de vue religieux. Serge, arrivé en France peu après la mort de Pépin, pria ses deux fils, Charles et Carloman, d'envoyer à Rome quelques évêques francs, les plus versés dans toutes les divines Écritures et dans les saints canons, pour juger l'ordination de Constantin et les ordinations qu'il avait faites lui-même.

Treize évêques furent désignés qui, avec quarante évêques italiens, ouvrirent un concile après Pâques, au Latran. Après avoir entendu le primicier Christophe, comme témoin, les Pères firent comparaître Constantin. Celui-ci se défendit en faisant valoir la violence dont il avait été l'objet, violence provoquée par la dureté du pape Paul. Il ajouta, pour justifier son ordination, que les canons avaient été souvent violés pour d'autres; que, sur les sièges de Ravenne et de Naples, il y avait des évêques qui étaient encore laïques la veille de leur élection. Ces paroles irritèrent les prélats, qui ordonnèrent de le frapper, de le jeter dehors et de brûler son décret d'élection. Le pape Étienne et ses clercs demandèrent pardon d'avoir accepté sa communion. Tous ses actes, c'est-à-dire ses ordinations, furent déclarés nuls et tous ceux qui les avaient reçus, ramenés aux ordres qu'ils avaient auparavant; lui-même fut soumis à la pénitence et interné dans un monastère.

On régla les différentes situations. Les évêques ordonnés par Constantin, s'ils étaient réélus dans un diocèse, pouvaient venir à Rome et se faire réordonner par le pape. Les prêtres et les diacres pouvaient aussi être réordonnés, mais non promus à l'épiscopat : toutefois, Étienne déclara qu'il ne les réordonnerait pas. Les laïcs devaient mener une vie édifiante dans un monastère ou dans leur maison. Pour prévenir le retour de ces désordres, le concile déclara que désormais les cardinaux-prêtres ou diacres seraient seuls éligibles à la papauté; de plus, que les laïcs, militaires ou civils, et surtout les personnes étrangères à la ville de Rome, seraient désormais exclus du corps électoral. Une fois le pape élu et installé, les laïques romains seraient admis à le saluer et à ratifier, par leurs signatures, l'acte de son élection.

Enfin, l'assemblée confirma le culte des images et anathématisa le concile de 754. Puis tous ces décrets furent solennellement promulgués à Saint-Pierre. Celui qui réglait les élections était sage : mais ceux qui invalidaient les ordinations supposaient bien peu de science théologique chez les évêques.

Le drame n'était pas fini. Didier avait conservé une vive rancune contre Christophe, de ce qu'après avoir été secouru par lui, il avait éliminé du pontificat Philippe, son candidat, et laissé tuer Waldipert, son envoyé. Longtemps, le pape Étienne l'avait tenu en défiance : il s'était même opposé au mariage de sa fille avec Charlemagne. Mais il finit par s'en laisser imposer. Par l'intermédiaire de la reine Bertrade, venue à Rome pour ce mariage, il entra en pourparlers avec le Lombard. Celui-ci vint lui-même, au carême de 771, en pèlerinage. Christophe se douta bien de ses intentions cruelles à son égard et, d'accord avec Dodo, *missus* de Carloman, fit venir des troupes dans Rome. Afiarta, chambellan du pape et ami de Didier, en fit autant. Étienne alla quand même converser avec le roi lombard à Saint-Pierre. Inquiets, Christophe et Serge se présentèrent en armes devant

lui et réclamèrent leurs ennemis, c'est-à-dire les partisans de Didier. Le pape les apaisa. Mais quand ils furent partis, il retourna voir Didier et, trompé par les promesses du prince, lui livra ceux qui l'avaient fait élire et dont il trouvait la tutelle trop lourde. Il les fit sommer en son nom de venir se remettre entre ses mains, à Saint-Pierre, et lorsqu'ils s'y furent rendus, par crainte de la populace, le pape les y laissa, au lieu de les emmener avec lui. C'était les abandonner, en les laissant dans la basilique, à l'arbitraire d'Afiarta et des Lombards.

En effet, ceux-ci, le soir, après s'être entendus entre eux, vinrent les arracher de la basilique et leur crevèrent les yeux sur le pont Saint-Ange. Christophe mourut presque tout de suite. Serge survécut près d'un an, dans la prison du Latran, mais huit jours avant la mort d'Étienne, Afiarta le fit tuer et enterrer près du Latran, tant il craignait que plus tard Serge gracié ne se retournât contre lui.

Étienne III ne profita pas de cet abandon de ses bienfaiteurs. Didier, satisfait d'avoir vaincu ses ennemis, le laissa exposé aux représailles de Carloman, dont Christophe et Serge étaient les partisans. Mais Carloman mourut en décembre 771 et Étienne le 2 février 772.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. I, p. 468; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, 1904, c. VII; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 200-202, 942-943; 2e édit., p. 285-288; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 101; *P. L.*, t. LXXXIX, col. 1235; t. CXXVII, col. 1149-1164; t. CXXXVI, col. 480; *Monumenta Germaniæ historica, Concilia*, t. II, p. 74; Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Leclercq, Paris, 1910, t. III, p. 727-737.

A. CLERVAL.

5. ÉTIENNE IV ou **V,** pape (816-817). Ce fut un pape pacifique et, par amour de l'ordre, franchement ami de la protection franque. Élu aussitôt après la mort de Léon III, n'étant que diacre, il fut consacré à Saint-Pierre, le dimanche 22 juin 816. La vacance ne dura que dix jours. Il était romain, de noble famille et populaire tout à la fois; il se rattachait plus au pape Hadrien qui avait favorisé ses débuts qu'à Léon III. Son premier acte fut de fair prêter par les Romains un serment de fidélité à l'empereur; puis il lui notifia son avènement et manifesta le désir de le voir. L'entrevue eut lieu à Reims au mois d'octobre. Il y couronna Louis et sa femme Ermengarde; pour cette cérémonie, il avait même apporté une couronne d'or. Un certain nombre de nobles, impliqués dans un complot, sous son prédécesseur, s'étaient enfuis en France; de concert avec Louis, il leur permit de revenir : cette amnistie effaçait la trace des anciens troubles. Mais peu après son retour à Rome, qui eut lieu à la fin de 816, il mourut le 24 janvier 817.

Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 221; 2e édit., p. 316; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 49; *P. L.*, t. CXXIX, col. 973.

A. CLERVAL.

6. ÉTIENNE V ou **VI,** pape (885-891), succéda à Hadrien III en septembre 885. C'était un Romain, d'une famille aristocratique du quartier de la *via Lata*, apparenté avec le bibliothécaire du Saint-Siège, Zacharie, évêque d'Anagni; il était sous-diacre et avait été bien vu d'Hadrien II et de Marin Ier. Il était pieux et charitable. Il se trouva devant de graves difficultés en Occident et en Orient.

Charles le Gros, fâché de ce qu'on eût procédé à son élection sans le prévenir, lui envoya Luitward, évêque de Verceil, son archichancelier, pour le déposer. Mais Étienne put calmer sa colère en lui présentant son décret d'élection, chargé de très nombreuses signatures d'évêques, de prêtres et de diacres cardinaux, de clercs inférieurs et de laïques.

Mais ce même Charles vint à être déposé lui-même à la diète de Tribur. A qui le pape devait-il décerner la dignité impériale? Elle était convoitée par deux royautés puissantes : celle d'Italie qui venait de se reconstituer en la personne de Guy, duc de Spolète, et avait de grandes ambitions, et celle de Germanie, représentée par Arnulf, duc de Carinthie, vaillant soldat, mais fils naturel de Carloman. La première courait bien risque d'être une voisine oppressive, comme jadis celle des Lombards; la seconde, préférable, était bien éloignée et trop engagée dans des difficultés extérieures et intérieures. Pour commencer, Étienne V suivit une politique double. Il flatta Guy, spécialement dans les lettres qu'il adressait à son parent, Foulque, archevêque de Reims. Par contre, en 890, il fit supplier Arnulf, mais par l'intermédiaire du prince morave Swatopluck, « de venir à Rome visiter le sanctuaire de Saint-Pierre et reprendre le royaume d'Italie que de mauvais chrétiens se sont appropriés et que les païens menacent. »

Enfin, il dut se résigner à sacrer Guy, empereur, le 21 février 891. C'était sans doute une nécessité, puisque Formose, qui lui succéda en septembre 891, dut aussi donner la couronne impériale au fils de Guy, Lambert, le 30 avril 892.

En Orient, Étienne V eut à répondre à une lettre de l'empereur Basile, qui, poussé par Photius, avait écrit à son prédécesseur contre l'élection du pape Marin Ier. En attaquant sa légitimité sous prétexte que ce pape avait été, contre le droit, transféré de Céré à Rome, l'empereur voulait couvrir son patriarche. Mais Étienne sut défendre le pape qui l'avait aimé (septembre, octobre 885).

L'empereur Léon VI, avec le métropolitain Stylianus, lui ayant demandé de reconnaître comme patriarche son frère Étienne, il sollicita des explications de ce dernier vers 888. Elles ne le satisfirent pas, car il adopta la manière de voir, non pas de Jean VIII, mais de ses autres prédécesseurs, Nicolas Ier et Hadrien II, au sujet de Photius. Selon lui, Photius n'avait jamais été évêque, et par conséquent, n'avait pu ordonner diacre le prince Étienne.

Enfin, il intervint dans la question de la liturgie morave dans un sens tout opposé à Jean VIII, mais pour des raisons qui ont été très finement exposées par le P. Lapôtre. Jean VIII avait d'abord défendu à saint Méthode de donner aux Slaves une liturgie dans leur langue; puis, après une conférence avec ce grand apôtre, ses idées s'étaient modifiées, et il le lui avait franchement permis. Mais cette autorisation de la liturgie slavonne contrariait les Allemands, et spécialement leur représentant, l'évêque Wichinz, l'ami de l'empereur Arnulf, parce qu'elle rendait plus difficile la germanisation de ces peuples. Aussi, après le départ de Méthode, Wichinz, venu à Rome, sut habilement obtenir de secrétaires pontificaux corrompus la confection d'une fausse lettre pontificale, adressée au prince de Moravie, Swatopluck, dans laquelle Méthode était traité de parjure, et la permission, alléguée par lui, de célébrer en slave démentie. Cette lettre mensongère fut inscrite au registre de Jean VIII, tandis que la véritable en fut enlevée. Il est vrai que Jean VIII, prévenu par Méthode de cette supercherie, lui avait remis une lettre de protestation, mais secrète et conçue en termes compréhensibles aux seuls initiés dans cette curieuse affaire. Étienne V, qui, dès le début de son pontificat, avait fait quelques changements dans le corps de ses scribes, ne connut des lettres de Jean VIII que celles qui proscrivaient la liturgie slavonne et se trouva ainsi fatalement amené à servir, sans le savoir, les intrigues de Wichinz à démentir les derniers et vrais actes de son prédécesseur, à condamner l'œuvre de Méthode (886). Sous

le coup de cette lettre bientôt confirmée par une légation pontificale, munie d'un *Commonitorium*, le parti slave ne put se maintenir. Deux ans après, Swatopluck, se fond nt sur ces actes apostoliques, expulsa presque tous les disciples de Méthode. Ceux-ci portèrent leur liturgie chez les Bulgares, malheureusement plus accessibles à l'influence byzantine, et, peu de temps après, la Moravie était conquise par les Hongrois.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 191 sq.; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, 1904, p. 286-294; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 294-298, 945; 2e édit., p. 427-435; *P. L.*, t. CXXVIII, col. 1397-1406; t. CXXIX, col. 785, 1021; Hardouin, *Acta conciliorum*, t. V, col. 1115; Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne, Jean VIII*, 1895; Ginzel, *Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Methode*, 2e édit.; Ewald, *Neues Archiv*, t. V, p. 408-410.

A. CLERVAL.

7. ÉTIENNE VI ou **VII,** pape (896-897), était évêque d'Anagni depuis 891, lorsqu'il fut sacré, après la mort de Boniface VI, qui régna quinze jours, au commen ement de juin 896. Il était transféré d'un siège à un autre, contrairement au droit, mais conformément à plusieurs précédents. On devait plus tard se servir de ce fait contre lui. Mais il méritait, pour des motifs plus justes encore, de terribles représailles. C'est lui qui se fit l'instrument de la maison de Spolète dans le procès de Formose (897).

Ce dernier pape avait renié cette maison en appelant Arnulf de Germanie et en le couronnant empereur (22 février 896). La mort si prompte de celui-ci, presque immédiatement suivie de celle de Formose (4 avril 896), ne satisfit pas les rancunes de Lambert de Spolète, et surtout de sa mère Ageltrude. Sous leur pression, Étienne VI fit tirer de son sarc phage le cadavre desséché du vieux pontife, décédé depuis neuf mois (janvier 897). Il fut placé sur un siège, tout habillé des vêtements pontificaux, au milieu d'une assemblée synodale, présidée par le pape, qu'on appela le concile cadavérique. Un diacre était à ses côtés, tout glacé de terreur, pour répondre aux juges en son nom. Les actes de ce concile furent brûlés l'année suivante, mais les contemporains nous en ont conservé quelques traits. On passa en revue toute la vie de Formose; d'abord, ses difficultés avec Jean VIII. Déposé et excommunié le 19 avril 876, Formose, cardinal-évêque de Porto, avait été réconcilié et admis à la communion laïque, au synode de Troyes (août 878), à condition de jurer de ne plus reparaître à Rome et de ne jamais rechercher l'épiscopat. Mais le pape Marin, successeur de Jean VIII, l'avait gracié et rétabli sur son siège de Porto. Malgré cette réintégration, on rappela ce passé. On invoqua aussi contre Formose sa translation de Porto à Rome, sans tenir compte des précédents nombreux qui avaient affaibli les canons anciens défendant ces translations. Enfin, le mort fut condamné, déclaré intrus, dépouillé des ornements pontificaux et privé des doigts qui lui avaient servi à bénir : on ne lui laissa que son cilice incrusté dans sa chair. Puis on le jeta dans un tombeau profane, au cimetière des étrangers. La populace l'y reprit et le jeta dans le Tibre.

Les actes de Formose furent déclarés nuls, spécialement les ordinations qu'il avait faites, pendant cinq ans. Cependant on ne déposa que les clercs romains, ordonnés par lui; ils ne furent pas réordonnés. Les clercs des pays étrangers, q i étaient hors d'atteinte, ne furent pas inquiétés. Quant à Étienne V lui-même, qui avait été ordonné par Formose, évêque d'Anagni, il profita de la cassation pour dire que, son ordination ayant été nulle, il ne pouvait plus être accusé d'avoir passé d'un siège à un autre.

Il est probable que ce drame souleva contre Étienne les esprits. Une insurrection le jeta bas de son trône. On le déshabilla vivant, comme il avait fait déshabiller Formose mort; on l'interna dans un monastère, puis dans une prison et, au bout de peu de temps, on l'y étrangla (juillet 897).

Parmi les papes, plusieurs voulurent, par esprit de justice, reviser cette odieuse procédure, réhabiliter Formose et ses clercs : tels Théodore II (897) et Jean IX dans des conciles tenus à Rome et à Ravenne. Mais d'autres, comme Serge III (904-911), compétiteur de Jean IX, et Jean X (914-928), se portaient défenseurs d'Étienne et de son concile. Les situations furent ainsi longtemps remises en question, ce qui donna lieu à une longue agitation et à une vive controverse sur les conditions de validité de l'ordination, notamment dans les écrits d'Auxilius et d'Eugenius Vulgarius.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 229; Id., *Les premiers temps de l'État pontifical*, 1904, p. 300; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 302; 2e édit., p. 439; *P. L.*, t. CXXIX, col. 853, 1059, 1070, 1103; Dümmler, *Auxilius und Vulgarius*, Leipzig, 1866; Mansi, *Concil.*, t. XVIII; Saltet, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 152.

A. CLERVAL.

8. ÉTIENNE VII ou **VIII,** pape (929-931), était prêtre de Sainte-Anastasie, quand il monta sur le siège pontifical, à la mort de Léon VI, au commencement de février 929. C'était le temps où Marozie, fille de Théophylacte, veuve d'Albéric, remariée à Guy, marquis de Toscane, après avoir suscité une émeute dans Rome contre Jean X, l'avait fait jeter en prison et étouffer sous un oreiller. Maîtresse du pouvoir, elle donnait le Saint-Siège à ses créatures; après Léon VI, prêtre de Sainte-Suzanne, elle choisit Étienne VII. On ne sait rien de ce pape, qui probablement ne fit rien. Il mourut après deux ans, un mois et douze jours de pontificat, pour être remplacé par Jean XI, le propre fils de Marozie. C'est alors que le moine de Soracte put dire : *Subjugatus est Romam potestative in manu feminæ.*

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 242; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 313, 946; 2e édit., p. 453; *P. L.*, t. CXXXII, col. 1049.

A. CLERVAL.

9. ÉTIENNE VIII ou **IX,** pape (939-942), succéda à Léon VII en juillet 939. A ce moment, le pouvoir était passé des mains de Marozie à son fils Albéric. Étienne VIII, comme Léon VII avant lui et Marin II qui lui succéda, n'a presque pas d'histoire; il menaça par deux fois d'excommunication les princes et les habitants de la France et de la Bourgogne, s'ils ne recevaient pas comme leur roi Louis IV d'outremer. C'était en 942; il mourut cette année-là au mois d'octobre.

Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 244; Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 316; 2e édit., p. 457; *P. L.*, t. CXXXII, col. 1087.

A. CLERVAL.

10. ÉTIENNE IX ou **X** (Vénérable), pape (1057-1058), s'appelait Frédéric de Lorraine et était le frère du duc Gotfried de Lorraine, mari de la duchesse Béatrix et beau-père de la comtesse Mathilde de Toscane; après avoir été archidiacre de Liége, il avait été nommé chancelier et bibliothécaire de l'Église romaine, le 12 mars 1051. Il avait été envoyé comme ambassadeur à Constantinople, près de Constantin Monomaque, avec le cardinal Humbert et Pierre, archevêque d'Amalfi, en janvier 1054. A son retour, il s'était retiré, pour échapper aux poursuites d'Henri III, ennemi de sa famille, dans la solitude du Mont-Cassin; il en fut élu abbé le 23 mai 1057, et le pape Victor II le créa cardinal-prêtre du titre de Saint-Chrysogone, le 14 juin. Mais ce pape étant venu à mourir à Arezzo, le 28 juillet, Étienne fut élu à sa

place malgré lui, par le clergé et le peuple, le 2 août, et sacré à Saint-Pierre, le 3. On le choisit à cause de ses vertus et parce qu'il était assuré de l'appui de son frère, le duc Gotfried. On ne prévint pas la cour, Henri III, qui lui aurait été hostile, était mort, et son jeune fils Henri IV était sous la régence de sa mère, Agnès. Mais Hildebrand alla, pour le bien de la paix, lui demander sa reconnaissance et l'obtint facilement.

Étienne fut un pape réformateur; dans les quatre premiers mois de son pontificat, il tint à Rome de nombreux synodes, pour empêcher les mariages des prêtres et des clercs et les mariages entre consanguins. De retour au Mont-Cassin, il y restaura la règle de la pauvreté. Dans l'affaire des patares de Milan, il cassa l'excommunication qu'un synode avait portée contre eux et, leur envoyant Pierre Damien avec le prêtre Ariald, il les exhorta à continuer pacifiquement leur œuvre de réformes. Il avait, semble-t-il l'intention d'organiser une expédition avec son frère pour expulser les Normands d'Italie et, dans ce but, il envoya une ambassade à l'empereur de Constantinople pour se ménager son concours. Mais il sentait venir la mort. Il avait prié les moines du Mont-Cassin de lui choisir de son vivant un successeur, qui fut Didier; il assembla les cardinaux, les évêques, le clergé, le peuple de Rome pour les supplier, afin d'éviter toute compétition, d'attendre le retour d'Hildebrand, alors en Germanie, avant de procéder à l'élection de son remplaçant. La mort le surprit à Florence, entre l'abbé Hugues de Cluny et son frère Gotfried, qui tous deux lui firent de belles funérailles dans l'église Sainte-Reparate de cette ville.

Jaffé, *Reg. pont. rom.*, 1re édit., p. 376, 379, 381; 2e édit., p. 553-556; *Monumenta gregoriana*; Duchesne, *Liber pontificalis*, t. II, p. 278; *P. L.*, t. CXLIII, col. 868; Delarc, *Saint Grégoire VII et la réforme de l'Église au IXe siècle*, 1889, t. II, p. 22 sq.; Ul. Robert, *Étienne X*, dans la *Revue des questions historiques*, 1876, t. XX, p. 49-76.

A. CLERVAL.

11. ÉTIENNE BAR SOUDAÏLI, panthéiste syrien, né à Édesse vers le milieu du Ve siècle. Jeune encore, il alla en Égypte, où un moine, nommé Jean, l'imbut d'idées panthéistes. Il revint dans son pays et se mit à commenter l'Écriture d'après son sens personnel. Il paraissait pieux et il alla trouver Philoxène de Mabboug († 523) « pour le séduire et lui faire dire comme lui qu'il y aurait un terme au châtiment; que, selon le péché qu'on aurait commis, on serait châtié pendant un an ou plus ou moins; que, si l'on était justifié, on jouirait de même (durant un temps), et qu'ensuite aurait lieu le mélange des justes et des impies. Il s'appuyait sur cette parole de Paul, I Cor., XV, 28, *que Dieu sait tout en tous*, et il supprimait les expressions de *vie éternelle* et de *supplice éternel*. Philoxène lui ayant fait connaître que telle était l'hérésie d'Origène, pour laquelle celui-ci avait été anathématisé, il prit ses livres pendant la nuit et s'enfuit en Palestine. Plusieurs lui adressèrent des remontrances, qu'il n'accepta pas. Il fut anathématisé. » *Chronique de Michel le Syrien*, Paris, 1902, t. II, p. 250. Ce texte a été résumé par Bar Hébræus, *Chron. eccl.*, I, 221, et il reste encore deux lettres, l'une de Philoxène et l'autre de Jacques de Saroug († 521), destinées à le réfuter.

Étienne se réfugia à Jérusalem, sans doute dans un monastère; il y fut en relation avec des moines origénistes partageant ses idées et apprit, sans doute, à connaître les écrits du pseudo-Denys l'Aréopagite. L'auteur inconnu de ces écrits avait mis ses idées, panthéistiques par endroits, sous un nom ancien et célèbre; Étienne l'imita et mit ses propres idées sous le nom d'Hiérothée, le soi-disant maître de Denys l'Aréopagite. Le *Livre d'Hiérothée* paraît, en effet, d'origine syrienne et non grecque; Bar Hébræus en attribue explicitement la paternité à Étienne Bar Soudaïli, et cette attribution est acceptée en général. C'est par cet ouvrage que les idées néoplatoniciennes ont pénétré chez les Syriens et, par leur intermédiaire, chez les musulmans, car M. Merx a montré que la mystique orientale du moyen âge et aussi le soufisme islamique ont emprunté à cet ouvrage syrien leurs idées les plus fécondes.

Chez les Syriens, le *Livre d'Hiérothée* a été commenté par Théodose, patriarche d'Antioche de 887 à 986, et par Bar Hébræus. Celui-ci raconte qu'il a eu beaucoup de peine à en trouver un exemplaire; celui qui lui a servi, et sur lequel il a composé son résumé du livre et son commentaire, est encore conservé à Londres, au British Museum (*add. 7189*).

A. L. Frotingham, *On the book of Hierotheus, by a syrian mystic of the fifth cent.*, dans *American or. Soc. Proc.*, 1884, p. IX-XIII; *Stephen bar Sudaili, the syrian mystic and the book of Hierotheos*, Leyde, 1886; R. Duval, *La littérature syriaque*, Paris, 1907, p. 356-358; Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, Rektoratsrede, Heidelberg, 1893; C. Brockelmann, *Die syrische und die christlich-arabische Litteratur*, Leipzig, 1909, p. 29-30.

F. NAU.

ÉTRANGERS. — I. Dans la Bible. II. Dans la théologie morale. III. Dans le droit civil.

I. DANS LA BIBLE. — 1° *Avant la captivité.* — Les peuples de l'antiquité regardaient tout étranger comme un ennemi. Encore de nos jours, ce préjugé règne parmi les païens et chez les nations non civilisées. Il semble que la différence de figure, d'habillement, de langage inspire naturellement un commencement d'aversion. On connaît l'éloignement que les Égyptiens avaient pour les étrangers; ils ne les admettaient point à leur table. Gen., XLIII, 32. Les Grecs et les Romains n'ont pas été exempts de ce travers; ils ne l'ont que trop manifesté par le mépris qu'ils professaient pour les autres peuples, et il n'y a pas loin du mépris à la haine.

La législation mosaïque contraste singulièrement, par l'esprit dont elle est animée, avec les coutumes en vigueur chez tous les autres peuples. Dieu prescrit la bienveillance envers l'étranger parce que les Hébreux ont été eux-mêmes étrangers en Égypte. Exod., XXII, 21; XXIII, 9; Lev., XIX, 34. Une reconnaissance spéciale est même ordonnée envers les Égyptiens à cause du séjour que les Hébreux ont fait en leur pays. Deut., XXIII, 7, 8. Les Hébreux doivent traiter l'étranger comme un indigène et l'aimer comme eux-mêmes. Lev., XIX, 33, 34. L'étranger est, en effet, un être faible et sans défense, et dans bon nombre de textes où ses droits sont réglés, il est mis au même rang que la veuve et l'orphelin. Voir *Dictionnaire de la Bible*, de M. Vigouroux, art. *Étranger*. Ces recommandations bienveillantes sont répétées dans la suite par les prophètes. Jer., VII, 6; Zach., VII, 10; Ezech., XXII, 7; Ps. CXLV, 9.

L'application de ces principes généraux se manifeste dans les droits civils et religieux que la Bible accorde aux étrangers.

L'étranger a droit à l'égalité devant la justice. Lev., XXIV, 22; Num., XV, 15; Deut., I, 16; XXIV, 17. Les villes de refuge sont ouvertes aux étrangers comme aux Hébreux en cas de meurtre involontaire. Num., XXXV, 15. L'Iduméen, frère de l'Hébreu, et l'Égyptien peuvent obtenir la naturalisation à la troisième génération. Deut., XXIII, 7, 8. L'Ammonite et le Moabite ne peuvent l'obtenir même après la dixième. Deut., XXIII, 3. Quant aux Chananéens, le mariage est interdit avec eux. Deut., VII, 3. L'étranger qu'on fait travailler a droit à son salaire le jour même. Deut., XXIV, 14, 15. Il peut se vendre comme esclave, Lev., XXV, 45,

mais il peut aussi avoir des esclaves, même hébreux. Lev., XXV, 35, 47. L'étranger a part aux fruits, grains, raisins, olives, qu'on laisse dans les champs après la récolte, Lev., XIX, 20; Deut., XXIV, 19, 20, aux produits naturels de la terre pendant l'année sabbatique, Lev., XXV, 6, aux festins célébrés à l'occasion du payement des dîmes et des fêtes. Deut., XIV, 29; XVI, 11, 14. L'usure, c'est-à-dire l'intérêt prélevé sur le prêt, interdite vis-à-vis de l'Hébreu, est permise avec l'étranger Deut., XXIV, 19, 20.

Quant aux droits religieux, d'une manière générale, si l'étranger ne consentait pas à embrasser totalement la pratique rituelle, il n'était guère tenu qu'aux prescriptions de la religion naturelle. Quelques règles positives s'imposaient à lui pour bien marquer sa distinction du peuple élu. Voir *Dictionnaire de la Bible*, art. *Étranger*. En particulier, l'étranger qui s'agrège au peuple hébreu par la circoncision est admis à manger la Pâque, Exod., XII, 48, 49; s'il n'accepte pas la circoncision, la participation à la Pâque et aux mets provenant des sacrifices lui est interdite. Exod., XII, 45. L'étranger est soumis aux mêmes prescriptions que l'Hébreu en ce qui concerne la loi morale et la loi rituelle. Il lui est défendu de blasphémer sous peine de lapidation, Lev., XXIV, 16, d'offrir ses enfants à Moloch, Lev., XX, 2, de se livrer à certains excès d'immoralité. Lev., XVIII, 26. L'idolâtrie lui est sévèrement interdite. Ezech., XIV, 7. Il ne doit pas non plus ni faire œuvre servile le jour du sabbat, Exod., XX, 10, ni manger du sang. Lev., XVII, 10.

2° *Après la captivité*. — Sans doute, les prophètes ne cessent pas de rappeler les Juifs à l'intégrité de la loi, Zach., VII, 10; Mal., III, 5, mais l'application de la législation concernant les étrangers devient plus étroite et plus sévère. II Esd., IX, 2; XIII, 1-3. Ce changement de conduite fut une réaction contre les mauvais traitements que les Juifs, au retour de la captivité, subirent de la part de leurs voisins, mais, de plus, il devint nécessaire pour la conservation de la foi et de la nationalité du peuple juif. Il était à craindre que l'introduction de trop nombreux éléments étrangers au sein de la communauté revenue de l'exil n'en altérât peu à peu le caractère national et religieux. C'est ce qui était arrivé pour les Samaritains. Sous la domination des Séleucides, l'influence étrangère devint nettement idolâtrique. Les Juifs se cantonnèrent dans leur isolement. La haine de l'étranger s'accrut ensuite dans leur cœur en proportion des dangers que faisait courir à leur nationalité la domination romaine.

3° *Dans la loi évangélique*. — Jésus-Christ, en prêchant son Évangile, a voulu briser la haine des peuples entre eux, les porter à vivre paisiblement ensemble et à se regarder comme frères; c'est à quoi tendent les préceptes de charité universelle qu'il a si souvent répétés. Tel est aussi l'effet que le christianisme a produit partout où il s'est établi : « Après le baptême, dit saint Paul, il n'y a plus ni juifs, ni gentils, ni circoncis, ni païens, ni Scythes, ni barbares; vous êtes tous un seul peuple en Jésus-Christ. » Gal., III, 28; Col., III, 11.

La plupart des anciens philosophes ont jugé la vengeance légitime; les Juifs étaient dans la même erreur, et Jésus-Christ voulait les détromper. Il leur dit : « Vous avez ouï dire qu'il est écrit : Vous aimerez votre prochain, et *vous haïrez votre ennemi*. » Ces dernières paroles ne sont point dans la loi; c'était une fausse addition des docteurs de la synagogue. De là, les Juifs concluaient que, sous le nom de *prochain*, il ne fallait entendre que les hommes de leur nation et qu'il leur était permis de détester les étrangers, surtout les Samaritains. Le Sauveur, pour réformer leurs idées, leur proposa la parabole du Juif tombé entre les mains des voleurs et secouru par un Samaritain. Luc., X, 30 Il déclare qu'il faut imiter, à l'égard de tous les hommes sans exception, la bonté du Père céleste qui fait du bien à tous. Matth., V, 45. Jésus-Christ a souvent répété cette morale, parce qu'il voulait réunir tous les hommes dans une même société religieuse.

Aussi, au début de la prédication évangélique, saint Pierre va aux gentils, sur l'ordre même de Dieu, non sans avoir constaté auparavant que « c'est une abomination pour un Juif d'entrer en rapport avec un étranger. » Act., X, 28.

II. Dans la théologie morale. — 1° *Notions, définitions*. — Parmi les lois ecclésiastiques, les unes s'appliquent à tous les chrétiens, ce sont les lois *universelles*; les autres s'étendent à certains territoires limités : diocèses ou paroisses, ou encore à un groupe restreint de personnes : le clergé séculier, les réguliers, ce sont les lois *particulières*.

Dans le droit canon, on appelle étranger (*advena*) celui qui ne réside pas dans son lieu d'origine, par opposition à l'indigène, l'habitant qui réside dans son lieu d'origine. C'est aussi dans cette signification que la Bible considère les étrangers, comme il appert des textes cités plus haut.

Au point de vue de l'extension des lois particulières, le domicile joue un rôle important. On acquiert le domicile en un endroit, lorsqu'on a en cet endroit une résidence fixe, avec la volonté de l'occuper perpétuellement. Pour avoir le quasi-domicile, il faut avoir en un endroit une résidence fixe, avec la volonté d'y habiter pendant la plus grande partie de l'année. Voir Domicile, t. IV, col. 1651.

Ceci posé, on considère comme étranger, voyageur (*peregrinus*), celui qui, ayant quelque part un domicile ou quasi-domicile, se trouve transitoirement en dehors de celui-ci, avec l'intention de ne rester que peu de temps dans cette résidence de passage. Le vagabond est celui qui n'a nulle part de domicile ou quasi-domicile.

Au regard du droit civil, l'étranger (*extraneus*), par opposition au citoyen (*civis*), est celui qui, habitant le pays, ne jouit pas de la nationalité. Ainsi, des trois acceptions différentes du mot étranger, la première se rapporte au lieu d'origine, la seconde au domicile ou quasi-domicile, la troisième à la nationalité.

2° *Les étrangers et les lois ecclésiastiques particulières*. — Les étrangers dont il est ici question, ce sont toutes les personnes qui, transitoirement, se trouvent en dehors de leur propre domicile.

Le principe fondamental en cette matière, c'est que, pour tomber sous l'obligation d'une loi, outre la connaissance de la loi, il est nécessaire : 1. que la personne soit sujet du législateur; 2. qu'elle se trouve sur un territoire soumis à la loi. De là découlent les deux conséquences suivantes :

Les étrangers ne sont pas soumis aux *lois particulières de leur domicile*. En effet, les lois ne s'étendent pas en dehors du territoire pour lequel elles ont été promulguées; et donc, l'étranger se trouvant en dehors du territoire soumis à une loi particulière, est soustrait à l'obligation de celle-ci.

Cependant les lois et les statuts des supérieurs réguliers conservent leur obligation en dehors du territoire de la juridiction du supérieur. La raison de cette exception apparente, c'est que la juridiction du supérieur régulier s'exerce, non pas en vertu du territoire, mais en raison du vœu d'obéissance, qui lie la personne du religieux à son supérieur.

Ce que nous avons dit des étrangers s'applique aux lieux exempts de la juridiction de l'évêque. Le lieu exempt doit, en effet, être considéré comme étant en dehors du territoire du législateur. Parmi les lieux certainement exempts sont compris les villes et les paroisses soumises à un autre évêque que l'ordinaire

du diocèse. D'après une opinion probable, les églises et monastères des réguliers sont considérés comme lieux exempts. Si donc l'évêque défend aux clercs les jeux de hasard sous peine d'excommunication, les clercs se livrant à ces jeux dans un lieu exempt n'encourront pas l'excommunication.

Ces principes permettent de résoudre les cas suivants :

Celui qui, un jour de jeûne local, se trouve en dehors du territoire où ce jeûne est prescrit, n'est pas tenu de jeûner. Pierre part le matin d'une ville où le jeûne n'est pas prescrit et rentre le soir à son domicile où il y a jeûne local. Il peut manger et user d'aliments gras avant son départ, alors même qu'il devrait être rentré à midi dans le lieu de son domicile. Mais à son arrivée, il doit observer le précepte du jeûne, autant que cela est possible, c'est-à-dire en s'abstenant de manger de la viande.

Paul quitte son domicile le matin, jour de jeûne, avec la certitude qu'il arrivera le soir au terme de son voyage, où le jeune n'est pas prescrit. Eh bien, Paul peut faire un repas, voire même copieux, avant son départ, parce que le jeûne est prescrit sous forme de tout indivisible; mais dans ce repas il devra s'abstenir de viande, parce que le précepte de l'abstinence est divisible et tombe sur chaque repas de la journée. S. Liguori, *Theologia moralis*, l. I, n. 157.

André quitte son domicile un jour où il y a *fête spéciale d'obligation* et il se rend dans un endroit où cette fête n'est pas de précepte. Il n'est pas tenu d'assister à la messe ce jour-là pourvu qu'il soit en dehors de son territoire, avant l'heure de la dernière messe. La loi, en effet, n'oblige pas à assister à l'une des premières messes. Si, au contraire, il partait après la dernière messe, il violerait évidemment le précepte, parce que, n'ayant pas assisté aux premières messes, il est obligé à entendre la dernière, seul et unique moyen, dans cette hypothèse, de satisfaire au précepte.

Les étrangers ne peuvent pas user des privilèges de leur domicile. Les privilèges, comme les lois particulières, sont territoriaux, et, par conséquent, l'étranger, dès lors qu'il se trouve en dehors de son territoire, perd les privilèges qui y sont attachés. Ainsi un Espagnol voyageant en France ne peut user du privilège de la *Bulla cruciata*, pour faire gras le vendredi.

Les étrangers ne sont pas tenus d'observer les lois *particulières* du lieu où ils se trouvent. Les lois, en effet, n'obligent que les sujets du législateur, mais ceux-là seuls sont sujets qui ont un domicile ou un quasi-domicile soumis à la juridiction du législateur.

Que faire si la même loi particulière est en vigueur dans les deux endroits? Certains théologiens, Lacroix, n. 686, s'appuyant sur les principes que nous venons d'exposer, exemptent le voyageur de toute obligation; d'autres, saint Liguori, l. I, n. 156, font appel à l'équité naturelle et obligent dans ce cas à l'accomplissement du précepte.

Pierre quitte son domicile un jour de jeûne local, il arrive en un endroit où existe la même loi particulière du jeûne. Il n'est pas tenu de jeûner, ainsi raisonnent les premiers théologiens, ni en raison du territoire, parce qu'il est étranger, ni en vertu de la loi particulière du lieu où il se trouve, parce qu'il n'est pas — en qualité d'étranger — sujet du législateur de cet endroit.

Remarquez toutefois que les oraisons de la messe prescrites par l'ordinaire du lieu doivent être dites, en vertu d'un précepte spécial de l'Église, par tous les prêtres, étrangers ou réguliers.

Les étrangers peuvent user des privilèges des lieux où ils se trouvent. Ce serait, en effet, pour eux un lourd fardeau, que d'observer des lois auxquelles sont soustraits les habitants du lieu. Ainsi, les personnes qui voyagent pendant le carême en Allemagne, où les lois de jeûne sont notablement adoucies, peuvent profiter de ces adoucissements.

3° *Les étrangers et les lois universelles.* — Les étrangers doivent observer les lois universelles de l'Église, alors même que ces lois seraient abrogées au lieu de leur domicile. Exemple : un Français, qui se trouve à Rome pendant la semaine sainte, doit observer les lois communes du jeûne, qui sont en vigueur à Rome. La loi particulière, en effet, est restreinte à un territoire, et en tout lieu l'étranger est sujet du législateur universel.

En outre, les étrangers doivent se soumettre : 1. aux lois qui régissent les contrats, en vertu de l'axiome : *Locus* (*id est, lex localis*) *regit actum*; 2. aux lois locales édictées dans l'intérêt commun; par exemple, à la loi qui interdirait l'exportation des marchandises, ou défendrait de porter des armes; 3. aux lois locales concernant spécialement les étrangers.

Celui qui a déjà satisfait à une loi particulière dans un endroit n'est point tenu d'accomplir de nouveau le précepte, s'il arrive dans un lieu le jour où tombe l'obligation de cette loi particulière. Il n'y a, en effet, aucune obligation de satisfaire deux fois au même précepte. Par exemple, un Italien qui, à son départ, a jeûné la veille de la fête de saint Pierre, n'est pas obligé de jeûner de nouveau en arrivant en France le samedi suivant, jour où ce jeûne est transféré.

III. D'APRÈS LE DROIT CIVIL. — 1° *D'après l'ancien droit français.* — Autrefois, en France, les étrangers subirent successivement l'empire des coutumes féodales et celui des droits de la couronne. A l'époque féodale, pour ne pas rester sans protection et sans défense, ils étaient dans la nécessité de se donner à un seigneur, d'*avouer* un seigneur, dont ils devenaient ainsi les serfs. Privés du droit de transmettre leurs biens par succession, ils n'avaient pas d'autre héritier que le seigneur à qui leur patrimoine se trouvait attribué, par une sorte de déshérence.

Mais bientôt, avec les progrès de l'autorité royale, les étrangers cessèrent de rechercher le patronage des seigneurs et ils se placèrent sous la protection du roi. En succédant aux seigneurs dans la protection des étrangers, le roi succéda aussi à leurs droits sur les biens que ceux-ci laissaient à leur mort; et il fut appelé à les recueillir en vertu du droit d'*aubaine*. Cette règle souffrait cependant exception lorsque l'étranger laissait un ou plusieurs enfants légitimes et *régnicoles*. On nommait régnicole celui qui était né sujet du roi et était censé avoir son domicile dans le royaume. Les enfants de l'étranger avaient alors la préférence sur le roi et pouvaient recueillir l'héritage paternel.

Cette sorte de confiscation qu'est le droit d'*aubaine* portait ce nom parce qu'elle s'exerçait à l'égard des étrangers ou *aubains*; *aubain* vient probablement de *alibi natus* et désignait certainement les étrangers dont on connaît la patrie. On appelait *épaves* ceux dont la patrie était ignorée.

Dans le dernier état de notre ancienne législation, les étrangers jouissaient en France des droits naturels, mais non des droits civils proprement dits. Par application de ce principe, les étrangers pouvaient être propriétaires en France de biens meubles ou immeubles, contracter, ester en justice, aliéner et acquérir à titre onéreux et même à titre gratuit, mais seulement par donation entre vifs, tous actes qui étaient considérés comme appartenant au droit des gens (*jus gentium*). Ils ne pouvaient, au contraire, transmettre ni recevoir des biens situés en France soit par testament, soit par succession *ab intestat*, parce que ces actes étaient considérés comme appartenant au droit civil proprement dit : ces biens tombaient sous le droit d'*aubaine*.

Vers la fin de l'ancien régime, le droit d'aubaine ten-

dait à disparaître. De nombreux étrangers, les étrangers commerçants surtout, en étaient exemptés. En outre, sous les règnes de Louis XV et de Louis XVI, de nombreux traités furent conclus avec les puissances européennes, pour l'abolition réciproque de l'aubaine, ou par le seul prélèvement d'un droit de 10 °/o sur les successions, appelé *droit de détraction*. Vivement attaqués par les économistes et les philosophes du XVIII^e^ siècle, comme autant de restes d'une aveugle barbarie, qualifiés par Montesquieu de *droits insensés*, les droits d'aubaine et de détraction furent abolis par l'Assemblée constituante. La loi du 15 avril 1791, a. 3, décida que les étrangers seraient capables de succéder *ab intestat*, de disposer et de recevoir à quelque titre et par quelque mode que ce fût. La Constituante ne vit pas seulement dans cette abolition la raison d'utilité pratique, mais surtout l'application du dogme de la fraternité universelle. Elle espérait que les autres nations la suivraient dans la voie qu'elle venait d'ouvrir et qu'elles appelleraient également les Français à jouir chez elles des droits qui venaient d'être accordés en France à tous les étrangers. Cet espoir fut déçu; les États étrangers acceptèrent la faveur qu'on leur offrait, mais ils ne donnèrent rien en retour.

2° *D'après le droit actuel.* — Le Code civil établit une distinction, inconnue jusqu'alors, entre les étrangers qui ont été admis à fixer leur domicile en France et ceux qui n'ont pas obtenu cette faveur. Nous exposerons donc successivement les dispositions qui concernent tous les étrangers en France, celles qui regardent les étrangers autorisés, enfin celles qui s'appliquent aux étrangers non autorisés.

1. *Conditions des étrangers en général.* — Tous les étrangers, *sans distinction*, sont régis en France par leur statut personnel; en d'autres termes, leur état et leur capacité sont régis par la loi de leur pays. Tous, également, ont la jouissance des droits naturels et des droits qu'un texte spécial accorde aux étrangers en général. Exemple : loi du 23 juin 1857, a. 5. Tous sont privés de la jouissance des droits politiques. Tout étranger peut être expulsé du territoire français par mesure de police. Loi du 3 décembre 1849, a. 7, 8. Enfin, nul étranger, même admis à domicile, ne peut jouir en France des droits qu'un texte retire aux étrangers en général; par exemple, du bénéfice de cession de biens, Code de procédure, a. 905, du droit de pêcher dans les eaux territoriales de France et d'Algérie, loi du 1^er^ mars 1888, ni de ceux dont la loi subordonne la jouissance à la condition que l'on soit Français, comme le droit de remplir certaines fonctions publiques, d'enseigner dans une école d'enseignement primaire, loi du 30 octobre 1886, a. 4, d'être témoin dans un testament, Code civil, a. 980, ou dans un acte notarié, loi du 25 ventôse an XI, modifiée par la loi du 12 août 1902.

2. *Étrangers qui ont en France un domicile autorisé.* — Aux termes de l'art. 13, « l'étranger qui aura été autorisé par décret à fixer son domicile en France y jouira de tous les droits civils. »

L'étranger, qui veut obtenir l'autorisation de fixer son domicile en France, doit adresser la demande au ministre de la Justice. Il y joint certaines pièces indiquées par l'art. 1^er^ du décret du 12 août 1889. C'est le chef de l'État qui statue : il a un pouvoir discrétionnaire peut accorder ou refuser l'autorisation. L'autorisation accordée est révocable, et quand elle a été révoquée, l'étranger est pour l'avenir dans la même condition que s'il ne l'avait jamais obtenue.

D'après l'article du Code civil précédemment cité, l'étranger conservait indéfiniment le bénéfice de l'autorisation qui lui avait été accordée de fixer son domicile en France, à la seule condition d'y résider. Il n'en est plus ainsi actuellement. Le nouvel art. 13 dit dans son alinéa 2 : « L'effet de l'autorisation cessera à l'expiration de cinq années, si l'étranger ne demande pas la naturalisation ou si sa demande est rejetée. »

Cette disposition, qui a pour but d'inviter l'étranger à se faire naturaliser, est complétée par une disposition transitoire placée à la fin de la loi du 26 juin 1889 et ainsi conçue : « Toute admission à domicile obtenue antérieurement à la présente loi sera périmée si, dans le délai de cinq années à compter de la promulgation, elle n'a pas été suivie d'une demande de naturalisation ou si la demande de naturalisation a été rejetée. »

Le dernier alinéa de l'art. 13 porte : « En cas de décès avant la naturalisation, l'autorisation et le temps de stage qui a suivi profiteront à la femme et aux enfants qui étaient mineurs au moment de l'autorisation. » En effet, si l'étranger admis à domicile avait vécu assez pour obtenir la naturalisation, sa femme et ses enfants auraient pu en partager le bénéfice sans être astreints à aucune condition de stage.

D'après l'art. 13 cité plus haut, l'étranger domicilié en France en vertu de l'autorisation du chef de l'État est l'objet d'une faveur importante : il jouit en France de tous les droits civils. Il cesse d'être soumis aux mesures de défaveur qu'entraîne l'extranéité, telle que l'obligation de fournir la caution *judicatum solvi*, dont nous parlerons plus bas.

3. *Étrangers qui n'ont pas en France de domicile autorisé.* — L'étranger non admis à domicile qui veut résider en France, c'est-à-dire y faire un séjour prolongé, doit, sous certaines peines, en faire la déclaration devant le maire de la commune où il entend se fixer, dans les quinze jours de son arrivée. Voir le décret du 2 octobre 1888. En outre, une loi du 8 août 1893 impose à tout étranger non admis à domicile qui vient se fixer dans une commune de France, pour y exercer une profession, un commerce ou une industrie, l'obligation de faire à la mairie une déclaration de résidence dans les huit jours de son arrivée, suivant certaines formes particulières.

D'après l'art. 11, « l'étranger jouit en France des mêmes droits civils que ceux qui sont ou seront accordés aux Français par les traités de la nation à laquelle ils appartiennent. » Ce texte établit, entre la France et les autres nations, au point de vue de leurs sujets, non une réciprocité de *fait*, mais une réciprocité *diplomatique*, c'est-à-dire une réciprocité ayant sa base dans un traité ou une convention internationale. En d'autres termes, les droits civils dont un étranger jouit en France ne sont pas tous les droits civils accordés aux Français dans le pays de cet étranger, mais seulement ceux dont un Français jouit dans le pays de cet étranger, en vertu d'un traité passé entre ce pays et la France.

Tandis qu'un Français ne peut, en principe, être cité que devant le tribunal de son arrondissement, un étranger, au contraire, alors même qu'il ne résiderait pas en France, peut toujours être traduit devant les tribunaux français pour l'exécution des obligations qu'il a contractées envers un Français, soit en France, soit même à l'étranger.

Enfin, un étranger n'est admis chez nous à agir en justice contre un Français, qu'à la condition de fournir à ce dernier, s'il l'exige, un répondant ou une caution solvable, c'est-à-dire un individu qui garantira le paiement des condamnations, qui pourraient être éventuellement prononcées contre l'étranger. Cette caution s'appelle la caution *judicatum solvi*, parce qu'elle garantira *quod fuerit judicatum solvi*. Sans elle, un Français injustement traduit en justice par un étranger n'aurait eu, le plus souvent, aucun moyen de se faire indemniser par ce dernier du tort qu'il lui aurait causé par son injuste demande. Les biens que possède

un étranger sont, en effet, presque toujours situés hors de France, et, par conséquent, hors de la main de la justice française.

Au reste, le cautionnement prescrit par l'art. 16 peut être remplacé par des garanties équivalentes : un gage en nantissement suffisant, la consignation d'une somme égale à celle jusqu'à concurrence de laquelle le tribunal a ordonné que la caution serait fournie; enfin, la justification faite par l'étranger qu'il possède en France des immeubles d'une valeur suffisante pour répondre du paiement de cette somme.

L'étranger était dispensé de fournir caution en matière commerciale (ancien art. 16). Cette exception était fondée sur ce triple motif : que les commerçants sont considérés comme citoyens de toutes les cités, que les affaires commerciales requièrent célérité et surtout que les frais auxquels ces affaires donnent lieu sont minimes. La pratique ayant révélé les inconvénients de cette exception, la loi du 3 mars 1895 l'a fait disparaître en supprimant dans l'art. 16 les mots qui l'établissaient.

La caution *judicatum solvi* est donc due aujourd'hui en toute matière (nouvel art. 16), non seulement en matière civile, mais aussi en matière administrative, en matière commerciale et en matière criminelle, au cas où un étranger se porte partie civile contre un Français.

Dictionnaire de la Bible de M. Vigouroux, art. *Étranger*, par Lesêtre; Noldin, *De principiis theologiæ moralis*, n. 148 sq.; Bülot, *Compendium theologiæ moralis*, t. I, n. 91 sq.; Ballerini, *Opus theologicum*, t. I, n. 175 sq.; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 133 sq.; S. Liguori, *Theologia moralis*, l. I, n. 156-162; Baudry-Lacantinerie, *Précis de droit civil*, t. III, n. 1347 sq.

C. Antoine.

EUCHARISTIE. Sous ce titre, nous traiterons exclusivement de l'eucharistie envisagée comme sacrement, les questions relatives au sacrifice de l'eucharistie étant renvoyées au mot Messe. Nous étudierons le sacrement de l'eucharistie succe sivement: 1° dans l'Écriture; 2° chez les Pères; 3° d'après les monuments chrétiens; 4° du IX^e^ au XII^e^ siècle; 5° au XII^e^ siècle, en Occident; 6° du XIII^e^ au XV^e^ siècle; 7° au concile de Trente; 8° du XVI^e^ au XX^e^ siècle.

I. EUCHARISTIE D'APRÈS LA SAINTE ÉCRITURE.

— I. Ce qu'a promis Jésus. II. Ce qu'a donné Jésus et ce qu'ont cru recevoir les chrétiens.

I. Ce qu'a promis Jésus. — 1° *Histoire de la question.* — Le c. VI de l'Évangile de saint Jean contient le récit de la multiplication des pains, 1-15, celui de la traversée miraculeuse du lac, 16-21, le discours de Jésus sur le pain de vie, 22-59, la description de l'état d'âme des disciples après les affirmations du Christ, 60-72. A toutes les époques, des catholiques ont cru que ce chapitre contenait des affirmations sur l'eucharistie et des preuves de la présence réelle.

Pour l'histoire de l'exégèse de ce morceau, voir Maldonat, *Commentarii in IV Evangelia* Lyon, 1615, sur Joa., VI, n. 14-197, col 1451-1514; Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 361-364; W. Schmidt, *Die Verheissung der Eucharistie (Joh 6) bei den Vätern* Wurzbourg, 1900-1903, t. I, II; Cavallera, *L'interprétation du chapitre VI de saint Jean, une controverse exégétique au concile de Trente*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, octobre 1909, t. X, p. 687-709.

Dès l'antiquité, des écrivains ecclésiastiques ont entendu au sens littéral les affirmations du Christ : « Je suis le pain de vie... Ma chair est une nourriture... Je suis le pain descendu du ciel... Le pain que je donnerai, c'est ma chair... Si vous ne mangez ma chair, vous n'aurez pas en vous la vie, etc. » Ils se servent de ces paroles pour exalter l'eucharistie, décrire ses effets, établir sa nécessité, recommander la communion, exiger de celui qui la reçoit de saintes dispositions. Plus de trente Pères ont pu être cités (Clément d'Alexandrie, Origène, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, saint Cyrille de Jérusalem, le concile d'Éphèse, Théodoret, saint Jean Chrysostome, saint Épiphane, saint Jean Damascène, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin, etc.). Mais on trouve aussi chez quelques Pères, par exemple, Clément d'Alexandrie, Origène, saint Augustin, des interprétations allégoriques de certaines affirmations du Christ.

Avant le concile de Trente, le plus grand nombre des théologiens estiment que le c. VI du quatrième Évangile contient la promesse de l'eucharistie. Plusieurs toutefois (Biel, Cajetan, etc.) soutiennent que, dans le discours sur le pain de vie, le Christ annonçait le don de sa personne sur la croix et exigeait la manducation spirituelle, l'union à lui par la foi.

Le concile de Trente ne voulut pas prendre parti. Depuis le XVI^e^ siècle, les catholiques unanimement, un bon nombre de protestants et la plupart des critiques indépendants, cf. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 204, note 1, se prononcent pour l'interprétation eucharistique. A la suite de Zwingle et de la plupart des premiers réformateurs, les protestants conservateurs généralement la repoussent.

Les principales opinions émises ont été les suivantes : Tout le discours de Jésus-Christ est symbolique : le Sauveur ne parle que de l'immolation de sa chair et de la nécessité de la foi. Depuis longtemps, aucun catholique ne soutient cette thèse. Mgr Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2^e^ série, 2^e^ édit., Paris, 1905, p. 104 sq., ne voit l'eucharistie que dans quelques versets, 53-56, du discours de Jésus. Un grand nombre d'exégètes et de théologiens catholiques estiment que le discours du Christ porte sur deux objets distincts : après avoir enseigné qu'il faut vivre en lui et parlé de la foi à sa personne, le Maître, passant à un autre sujet, aurait enseigné la nécessité de le recevoir dans l'eucharistie (Bellarmin, Maldonat, Patrizi, Wiseman, Franzelin, Sasse, Knabenbauer, Calmes). Les partisans de cette interprétation font d'ailleurs remarquer que le discours n'est pas composé de deux parties disparates. Le Christ, après avoir exigé de ses disciples qu'ils crussent en lui, exige qu'ils croient en l'eucharistie, c'est-à-dire en sa personne devenue aliment de vie; après avoir demandé qu'ils acceptassent ses dons, il demande qu'ils reçoivent son corps et son sang. L'union à Jésus par la foi est la condition d'une participation plus intime, le prélude de la communion sacramentelle. Quelques interprètes croient que dans le discours sur le pain de vie (22-59) tout se rapporte à l'eucharistie (Corneille de la Pierre, Tolet, Corluy, Perrone, Rosset). Sans doute, Jésus-Christ parle d'abord de la foi, de la nécessité de croire en lui, mais parce que l'eucharistie requiert cette vertu, et dès ses premières paroles, il prépare les esprits à accepter la doctrine du pain de vie qui doit être mangé. S'il insiste sur la nécessité de la foi, c'est à cause des interruptions des Juifs. Il est vrai qu'au début de l'entretien, le langage est moins clair. Le Christ se présente comme la nourriture de ses disciples sans montrer comment il le deviendra. Dans la seconde partie du discours, il précise sa pensée, mais il ne la modifie pas. Des critiques protestants contemporains découvrent, eux aussi, l'eucharistie dans le discours tout entier et même dans les récits qui le précèdent. H. J. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, Fribourg et Leipzig, 1897, t. II, p. 499; J. Réville, *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1908, p. 58; Goguel, *op. cit.*, p. 204. Mais, au jugement de plusieurs de ces critiques, ce

n'est pas la présence réelle qui est annoncée ici par le Christ, c'est le don spirituel de sa chair. Personne n'a, avec plus d'ingéniosité que M. Loisy, découvert partout l'eucharistie. *Le quatrième Évangile*, Paris, 1903, p. 420 sq. « Tout le sixième chapitre du quatrième Évangile est dominé par l'idée du Christ, pain de vie. Le récit de la multiplication des pains en est le symbole; le miracle de Jésus marchant sur les eaux aide à le comprendre; les discours qui suivent tendent à l'expliquer et les impressions diverses que produisent ces discours représentent l'attitude des Juifs et celle des chrétiens devant le mystère du salut, en tant qu'il se résume dans la doctrine du pain de vie et vivifiant. » Mais pour M. Loisy, comme pour les autres critiques non catholiques, la pensée du quatrième Évangile n'est pas celle de Jésus. L'auteur qui le rédigea, les chrétiens auxquels il s'adressait croyaient que le Sauveur avait promis sa chair en nourriture : l'évangéliste atteste et justifie leur foi, il n'enseigne pas ce qu'en réalité fit et dit le Christ.

2° *La promesse de Jésus d'après saint Jean.* — 1. *Le récit de la multiplication des pains*, 1-15. — Avant les critiques non croyants, des écrivains chrétiens ont établi une relation entre ce miracle et l'eucharistie; ils croyaient voir dans ce prodige, sans d'ailleurs nier pour ce motif sa réalité historique, une figure de la cène, une préparation de la promesse du pain de vie. Des critiques contemporains, J. Réville, Loisy, etc., convaincus que le quatrième Évangile n'est pas un livre d'histoire, mais un ouvrage didactique et symbolique, ont cru découvrir dans le récit johannique de la multiplication des pains « une méditation religieuse » sur l'eucharistie d'après un thème donné par les Synoptiques. Ils se sont efforcés d'assigner aux plus menus traits de la narration un sens spirituel et mystique. Nous verrons ce qu'il faut penser de cette tentative. Ici, nous devons seulement relever ce qui, dans le récit du miracle, très probablement, se rapporte d'une certaine manière à la promesse de la nourriture eucharistique.

C'est du pain qui est multiplié pour nourrir la foule : c'est sur du pain que s'opère le prodige de la cène et Jésus se multiplie, lui aussi; son eucharistie est une production miraculeuse entre toutes. Le pain du prodige est offert à tous ceux qui suivent Jésus : le sacrement est à la disposition de tous les disciples. Le pain distribué à la foule rassasie tous les assistants et il y a du superflu qui est recueilli avec soin : de même, la communion nourrit tous les croyants, l'aliment spirituel n'est jamais épuisé, rien n'en est perdu. « Jésus, raconte l'évangéliste, prit (ἔλαβεν) les pains, et ayant rendu grâces (εὐχαριστήσας), il les distribua (διέδωκεν) à ses disciples. » Les trois verbes employés correspondent à des mots dont se servent les Synoptiques pour raconter l'institution de l'eucharistie. Matth., XXVI, 26-27; Marc., XIV, 22-23; Luc., XXII, 19. Telles sont les principales analogies qu'ont relevées plus d'une fois des Pères, des exégètes et des théologiens catholiques.

Aussi, sans vouloir attribuer aux plus minuscules détails de l'événement une valeur symbolique, sans nier la réalité du miracle, nous croyons devoir admettre qu'il existe une connexion entre la multiplication des pains et la promesse du pain de vie. Le Sauveur, à l'occasion du prodige et de la recherche de la foule, recommande le pain de vie qui est lui-même. Il a pu, lorsqu'il multipliait les pains, se proposer à l'avance cette instruction, préparer les esprits à accepter la promesse d'une nourriture réelle, merveilleuse, permanente, inépuisable, sa propre chair, véritable pain du ciel. Cf. Lepin, art. *Évangiles canoniques*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, de d'Alès. Paris, 1911, t. I, col. 1714.

2. *La marche sur les eaux*, 16-21. — Comme le miracle de la multiplication des pains, le prodige de la traversée du lac doit, selon Loisy et plusieurs critiques, être le thème d'une nouvelle leçon sur l'eucharistie, un second prélude au discours sur le pain de vie. D'une part, Jésus marche sur les eaux et viole les lois de la pesanteur; d'autre part, il arrive instantanément au but et pour lui l'étendue n'existe pas. Sa chair n'est pas soumise aux conditions de la matière, elle peut donc être la nourriture des croyants.

Nous montrerons que, comme on l'a justement observé, cette théorie est un « jeu » d'esprit. Batiffol, *op. cit.*, p. 88. Pour que le fait ici raconté, et qui d'ailleurs est relaté par les Synoptiques, ait été placé en cet endroit, il suffit que l'auteur ait cru que l'événement avait eu lieu à ce moment. Mais il est bien permis de penser, bien plus, si on reconnaît que la multiplication préparait le discours sur le pain de vie, il faut avouer que Jésus-Christ, en opérant ce nouveau prodige, facilitait l'adhésion à ses enseignements sur une nourriture mystérieure que, seule, serait capable de produire la toute-puissance du maître de la nature.

3. *Le discours sur le pain de vie*, 22-59. — Après une courte introduction sur les circonstances de temps et de lieu, 22-26, Jésus, questionné par la foule, rappelle le miracle de la multiplication; puis, de la nourriture matérielle, il passe au pain de vie. La marche de la pensée paraît être la suivante : Vous me cherchez, dit Jésus à ses auditeurs, à cause du pain que je vous ai donné, cherchez le pain de vie, pain du ciel, nourriture pour la vie éternelle, ce pain, c'est moi, 27-33. Car je suis venu du Père pour ressusciter ceux qui croient en moi, 33-40. A un murmure des auditeurs, Jésus répond en expliquant leur incrédulité et en répétant les mêmes affirmations, 41-47. Il dit ensuite comment il est pain de vie : celui qui le mange, celui qui mange sa chair, celui qui mange sa chair et qui boit son sang a la vie éternelle, 48-59. Par rapport à l'eucharistie, on peut donc distinguer deux parties dans ce discours; la seconde, 48-59, contient des expressions très caractéristiques : *manger Jésus, manger sa chair, boire son sang.* Dans la première, 27-47, on ne relève pas ces termes, mais des paroles plus générales : *le Christ est le pain de vie, il faut aller à lui, croire en lui.*

a) *1re partie du discours*, 27-47. — Pourtant, même dans cette première partie, des interprètes catholiques et autres ont cru voir des allusions claires, directes, certaines à l'eucharistie. Est-ce à bon droit?

Ils ont signalé le verset 27 : « Travaillez afin d'obtenir non la nourriture qui périt, mais celle qui demeure pour la vie éternelle, celle que le Fils de l'homme vous donnera » (le *Sinaïticus* et la version italique ont le présent : « que le Fils de l'homme vous donne »). L'aliment qui subsiste en la vie éternelle, observe Loisy, « ce n'est pas seulement la bonne nouvelle de l'Évangile, mais tous les biens spirituels que l'Évangile annonce et la foi, et la résurrection et Jésus lui-même. » *Op. cit.*, p. 440. Ainsi, même d'après ce critique soucieux de trouver partout en ce chapitre l'eucharistie, ce sacrement, s'il est désigné ici, ne l'est que d'une manière très vague et très générale. Corluy a soutenu qu'il était expressément nommé : car, observe-t-il, il s'agit d'une nourriture « que le Fils de l'homme *donnera.* » Ce futur constitue une promesse; or, la nourriture promise aux fidèles, et qui, en fait, leur a été donnée, c'est l'eucharistie. *Loc. cit.*, p. 342. Cette argumentation n'est pas concluante, car aux versets 32, 33, 35, il est question du même aliment spirituel et cette fois le verbe est au présent : « Mon Père vous donne le vrai pain céleste...; le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde...; c'est moi qui suis le pain de vie, celui qui vient à moi n'aura jamais faim. » Il ne faut pas oublier non plus la variante signalée plus haut (δίδωσιν au lieu de δώσει).

Aussi, la plupart des interprètes entendent par cette nourriture autre chose que l'eucharistie, soit la foi (Patrizi), soit l'enseignement de Jésus (Wiseman), soit la grâce (Calmes), soit les dons apportés par le Sauveur. La pensée ne se précisera que plus tard.

Les versets 32, 33, 35 ne paraissent pas non plus, quoi qu'aient dit quelques auteurs, désigner l'eucharistie, si ce n'est d'une manière générale comme faisant partie des biens obtenus par Jésus et se rapportant à sa personne : « Ce n'est pas Moïse qui vous a donné le pain du ciel, mais mon Père vous donne le pain du ciel, le vrai. Car le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et qui donne la vie au monde... Je suis le pain de vie : celui qui vient à moi n'aura pas faim et celui qui croit en moi n'aura jamais soif. » Non content de voir dans la manne un symbole de Jésus, aliment venu du ciel, Loisy, *op. cit.*, p. 443-444, croit que, comme les pains miraculeusement multipliés, elle est une figure de l'eucharistie. C'est dépasser le texte et anticiper sur les déclarations postérieures; ici, il nous est dit seulement que, comme la nourriture du désert, Jésus est un pain du ciel. L'eucharistie n'est pas exclue, mais elle n'est pas formellement présentée; l'idée de manger n'est pas encore exprimée. La foi, l'attachement à Jésus comme au Verbe envoyé du Père est ici l'acte proposé comme moyen de s'unir à lui : l'évangéliste ne se lasse pas de l'affirmer, 9, 35, 36, 37, 40. Saint Augustin, Maldonat, aussi bien que les modernes (Batiffol, Calmes), ont observé que le langage de Jésus en cet endroit du discours est identique à celui de l'entretien avec la Samaritaine, dans lequel il n'est pas question de l'eucharistie : « Quiconque boit de cette eau, aura soif encore; mais quiconque boit de l'eau que je lui donnerai n'aura plus soif pour l'éternité. » Joa., IV, 13, 14. Loisy croit pourtant pouvoir dire que, si « la pensée de l'eucharistie n'est pas au premier plan, elle est présente à l'esprit de l'évangéliste, étant comprise dans la communion divine qui se réalise par le Christ au sein de l'humanité. » *Op. cit.*, p. 445. C'est avouer que, pour saisir cette idée, il ne suffit pas d'étudier le texte, mais qu'il faut lire entre les lignes et rechercher un sens sous-jacent.

En réalité, dans cette première partie du discours, 26-47, Jésus part du pain matériel pour s'approcher toujours plus de l'eucharistie : mais il ne l'annonce pas encore clairement et en termes exprès.

b) 2e *partie du discours*, 48-59 :

48. Je suis le pain de vie. 49. Vos pères ont mangé la manne dans le désert et ils sont morts. 50. Voici le pain qui descend du ciel afin qu'on en mange et qu'on ne meure pas. 51. Je suis le pain vivant, celui qui est descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. 52. Les Juifs donc discutaient entre eux, disant : Comment peut-il nous donner sa chair à manger? 53. Aussi Jésus leur dit : En vérité, en vérité, je vous le dis : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. 54. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle; et je le ressusciterai au dernier jour. 55. Car ma chair est une véritable nourriture, et mon sang un véritable breuvage. 56. Celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en moi et moi en lui. 57. De même que le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi. 58. Voilà le pain descendu du ciel, non comme celui que les pères ont mangé, ils sont morts : celui qui mange ce pain vivra éternellement. 59. Il dit cela, enseignant en synagogue à Capharnaüm.

Spitta, *Zur Geschichte und Litteratur des Urchristentums*, Gœttingue, 1893, p. 216 sq., et Axel Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904, mettent en doute l'authenticité du passage, 51-59. Au ℣. 59, observe Spitta, Jésus enseigne *dans la synagogue de Capharnaüm*, au ℣. 25 il parle *au bord du lac*. Mais les mots πέραν τῆς θαλάσσης peuvent signifier ici « de l'autre côté du lac » et non « au bord du lac ». Il est permis d'admettre d'ailleurs que le discours, commencé à un endroit, a été terminé ailleurs. Calmes, *L'Évangile selon S. Jean*, Paris, 1904, p. 243. Les versets 61, 62 : « Cela vous scandalise? Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant? » font suite, d'après Spitta, au ℣. 50 : « Voici le pain qui descend du ciel » et non pas à la phrase qui énonce l'obligation de manger la chair du Christ. « A ce compte-là, dit J. Réville, *op. cit.*, p. 63, nous devrions remanier tous les écrits de l'antiquité où l'auteur revient à une idée exprimée antérieurement après en avoir développé une autre qui en est dérivée. » Et l'étonnement des Juifs, leur scandale se comprend mieux encore en face des assertions contenues dans le passage, 51-59 : « Il faut manger ma chair, » que devant cette affirmation : « Je suis le pain du ciel. » Spitta observe qu'au ℣. 51, le pain est nommé ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, tandis qu'auparavant, ℣. 48, il était dit ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς. De même aux versets 54 et 56, le verbe employé pour désigner l'action de manger est τρώγω, tandis qu'ailleurs, l'auteur se sert de φαγεῖν. Cependant, au ℣. 51, nous retrouvons φάγῃ. D'ailleurs, ces différences verbales sont insignifiantes.

Au contraire, comme le montre Calmes, *op. cit.*, p. 251, ce morceau, 51-59, « tant par le vocabulaire que par la structure des phrases, reflète avec fidélité le style johannique. Il suffit de signaler au ℣. 56, l'expression μένει, au ℣. 57 κἀκεῖνος et, surtout, en fait de syntaxe, l'allure rythmique des réponses aux versets 50 et 53. »

50 *a*. Voici le pain,	51 *a*. Je suis le pain vivant,
50 *b*. qui descend du ciel,	51 *b*. celui qui est descendu du ciel.
50 *c*. afin qu'on en mange et qu'on ne meure pas.	51 *c*. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement.
53 *a*. Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme,	54 *a*. Celui qui mange ma chair
53 *b*. et si vous ne buvez son sang,	54 *b*. et boit mon sang
53 *c*. vous n'avez pas la vie en vous.	54 *c*. a la vie éternelle.

Nous remarquons dans cette partie du discours le procédé oratoire bien connu qui caractérise les discours du quatrième Évangile. Il y a enchaînement de plusieurs développements progressifs de la même pensée, et chacun d'eux est précédé d'un résumé concis qui l'annonce. Wiseman, *De la présence réelle*, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, Paris, 1843, t. XV, col. 1179. Ici, le même objet est présenté sous trois points de vue, *pain*, 48-51 *d*; *chair*, 51 *d*-54; *nourriture*, 55-58. Et chaque développement est préparé par son titre : « Je suis le pain de vie, » 58; « le pain que je donnerai, c'est ma chair; » « ma chair est une vraie nourriture. » Il y a une gradation continue et saisissante de la pensée. Tout d'ailleurs la met en lumière : au ℣. 26, il est recommandé de chercher non *la nourriture périssable*, mais *l'aliment de la vie éternelle*; au ℣. 32, il est dit que cet aliment est un *pain qui descend du ciel et est donné par le Père*; au ℣. 35, c'est Jésus qui est présenté comme étant ce pain et, en raison de l'incrédulité des auditeurs, 36, 41, cette idée est de nouveau affirmée, prouvée énergiquement, 48, 51 *a*. Bien plus, Jésus est *le pain de vie*; car, 51 *d*, *ce pain, c'est sa chair*; car, 53-54, *il faut manger cette chair et boire son sang*; car, 55, *cette chair est une nourriture, ce sang un breuvage*. Ainsi, supprimer les versets 51-59, c'est mutiler le discours, y faire un véritable trou, arrêter l'évolution de la pensée. Aucun manuscrit, aucun témoin ancien n'omet ce morceau. L'hypothèse de l'interpolation est commandée d'ailleurs, chez A. Andersen du moins,

par des arguments *a priori*. D'après lui, à l'époque où fut composé le quatrième Évangile, l'eucharistie est encore inconnue; donc, elle ne peut pas être mentionnée ici. Recueillons en passant cet aveu : les versets 51-59 visent la chair et le sang du Christ. Mais rejetons la conclusion, car elle est en opposition avec les textes les plus décisifs : l'eucharistie est connue de saint Paul et des Synoptiques.

Cette signification eucharistique de la seconde partie du discours est communément admise. On a essayé pourtant de la nier, en raison du sens de la première partie : Si Jésus n'a auparavant parlé que de la foi, on ne peut admettre qu'il passe à un autre sujet tout différent; rien d'ailleurs n'indique un changement d'idée.

Les exégètes ont bien montré le lien qui rattache étroitement entre eux le commencement et la fin du discours : *Inter duas partes sermonis, non utique inter se avulsas, sed connexas fit progressus a generali argumento ad speciale, a fide in ipsum universa ad fidem in unum mysterium, ad quod amplectendum quam maxime firma esse debet fides illa generalis in ipsum; a manducatione typica spirituali ad manducationem quæ simul sit vera et spiritualis; ab unione per fidem ad unionem per sacramentum.* Knabenbauer, *Comment. in Joannem*, Paris, 1898, p. 233. « En réalité, nous n'avons ici qu'un seul et même développement d'une même doctrine mystique. Le pain matériel sert de point de départ à cet enseignement, dans lequel, après avoir parlé de l'union à Jésus par la foi, on nous enseigne une participation plus intime à la vie surnaturelle, celle qui se fait par la communion eucharistique. » Calmes, *op. cit.*, p. 243.

Le discours tout entier peut se résumer ainsi : « Ne cherchez pas le pain matériel, mais le pain de vie venu du ciel. Ce pain, c'est Jésus qui descend du Père et qui ressuscitera les croyants attirés à lui par le Père. Car il leur donnera sa chair : en ceux qui la mangeront, il demeurera pour leur infuser la vie éternelle comme le Père anime le Fils. » L'unité du thème est remarquable, la marche en avant de la pensée est indéniable. Les deux miracles du début préparent l'entretien. Tout s'éclaire réciproquement. Le commencement contient en germe la fin; la fin indique la raison d'être du début.

Et s'il n'en était pas ainsi, si on ne pouvait découvrir l'eucharistie dans la seconde partie de l'entretien sans donner au discours deux objets distincts, il demeurerait impossible de voir ici des recommandations sur la foi, pour ce seul motif. Non seulement les critiques protestants, mais les catholiques de toute école (Calmet, Corluy, Fillion, Knabenbauer, Batiffol, Calmes, Mangenot, Fouard, Lagrange, Nouvelle, Chauvin, Fontaine, Jacquier, Lepin, Brassac, Lebreton, Venard), admettent que si l'évangéliste conserve avec fidélité la substance de l'enseignement du Sauveur, il fait subir aux discours un certain travail de condensation et d'adaptation, il revêt les pensées du Verbe incarné d'une forme littéraire personnelle et bien caractérisée. Si donc saint Jean peut omettre des transitions, résumer certains développements, en négliger d'autres, grouper dans un même tout des affirmations détachées de plusieurs entretiens, nous n'aurions pas le droit de nous étonner si un même discours passait brusquement d'un sujet à un autre tout différent. Il nous serait permis d'affirmer sans invraisemblance que Jean a voulu grouper dans ce chapitre les enseignements de Jésus sur le pain, tout ce que le Christ a fait symboliser par cet élément. Ces explications seraient encore plus vraisemblables pour qui croirait que le discours, commencé à l'endroit et au moment où, après la traversée du lac, la *foule*, ὄχλος, c'est-à-dire les Galiléens, rencontre Jésus, 24, 25, se termine devant les *Juifs*, 1, 52, *dans la synagogue, à Capharnaüm*, 59.

Au reste, contre les textes, aucune considération *a priori* ne peut prévaloir. Et il est impossible de ne pas entendre les paroles de Jésus de l'eucharistie.

a. 1er développement : Jésus est le pain de vie qui doit être *mangé*, 48-51. — Nous arrivons certainement à une idée nouvelle : le cadre même de la pensée le prouve. Le ℣. 47 apparaît comme une conclusion de ce qui précède, 35-46 : « En vérité, en vérité, je vous le dis, celui qui croit a la vie éternelle. » Le ℣. 48 : « Je suis le pain de vie, » paroles identiques au début du développement antérieur, 35, sont le titre d'un nouvel enseignement. Car, dans saint Jean, lorsque Jésus applique les mêmes images à différents sujets, d'ordinaire il répète au commencement de chaque développement les mêmes mots : Je suis la porte des brebis, x, 7, 9; je suis le bon pasteur, x, 11, 14; je suis la vraie vigne, xv, 1, 5, et de plus, comme nous l'avons montré plus haut, un parallélisme s'établit aux versets 49, 50. Nous sommes donc prévenus qu'une idée nouvelle se présente.

Elle coïncide avec l'apparition d'un terme jusqu'alors non employé, évité même, le verbe *manger*. Jusqu'au ℣. 47, Jésus avait dit, répété, 32, 33, 35, 61, qu'il était le pain vivant et céleste. Ces mots peuvent parfaitement s'entendre en un sens spirituel et désigner la parole et la doctrine du Sauveur, nourriture de l'âme croyante. Ce langage est conforme à l'usage. Is., lv, 1-2; Jer., xv, 16; Amos, viii, 11; Prov., ix, 5; Eccli., xv, 3; xxiv, 20. La métaphore est toute naturelle et on la relève dans Philon, dans le Talmud; elle est en usage da s beaucoup de langues sémitiques et autres (même en français : boire la parole, se nourrir de la doctrine, rompre le pain de la parole). Mais nulle part dans l'Écriture quelqu'un ne dit : Je suis le pain qu'il faut manger, pour faire entendre qu'on doit recevoir ses enseignements. Un seul cas apparent a pu être relevé : la Sagesse, Eccli., xxiv, 18, tient ce langage : « Venez à moi, vous tous qui me désirez, et rassasiez-vous de mes fruits; » mais cette figure audacieuse s'explique par le contexte et ne choque pas. La Sagesse est un personnage abstrait qui ne saurait être dévoré au sens propre. Et elle parle d'elle comme d'une plante, elle se compare au cèdre, au cyprès, au palmier, à la rose, à l'olivier, au platane; elle parle de ses racines, de ses branches, de ses rameaux, de ses pousses, de ses fleurs, de ses fruits, de son parfum, xxiv, 12-17; elle peut donc ajouter : « Rassasiez-vous de mes fruits. » La parole est imposée, le sens est indiqué par le contexte. Ici, il n'en est pas de même.

Dans la première partie du discours, non seulement Jésus ne dit pas : « Je suis le pain qu'il faut manger, » mais il évite, semble-t-il, cette locution, là où il paraîtrait qu'elle doive être employée, là où les lois du langage l'appelleraient. Il parle ainsi : « Je suis le pain de vie, celui qui vient à moi n'aura plus faim, celui qui croit en moi n'aura plus soif, » 35. Entre les mots : *pain de vie* et les locutions : *avoir faim, avoir soif*, ce n'est ni le verbe *venir*, ni le verbe *croire* qu'attend l'esprit, mais les mots : *manger* et *boire*. Et non seulement dans la première partie du discours Jésus ne demande pas qu'on *le* mange, il n'invite pas davantage à manger *le pain de vie*. Et il prend la peine d'expliquer la métaphore dont il a usé : « Je suis le pain de vie... celui qui vient à moi... celui qui croit en moi... » Aucune équivoque n'est possible. Bien plus, une fois cette explication donnée, Jésus n'emploie plus aucune figure; du ℣. 36 au ℣. 47, il ne parle plus que de foi, de doctrine, d'enseignement; il repousse tout recours aux termes d'alimentation; il s'exprime d'une manière claire, simple et qui ne laisse aucune place à l'équivoque. Or voici qu'au ℣. 48 nous retrouvons les mots : « Je suis le pain de vie; » et, cette fois, il est parlé de sa manducation. Jésus demande qu'on le *mange*. Il ne

se sert pas de ce mot une fois en passant et comme par inattention, mais à neuf reprises. Il assimile la manducation du pain de vie à celle de la manne qui ne fut pas métaphorique. Nous sommes donc bien en face d'une idée nouvelle et force nous est d'entendre les mots au sens propre. Si nous admettions qu'il s'agit ici comme précédemment de la foi, non seulement nous dirions que la pensée n'avance pas, mais nous affirmerions qu'elle recule; nous croirions qu'après avoir employé treize versets pour dissiper ce qu'il y avait d'obscur dans les expressions métaphoriques dont il a usé, après avoir expliqué les figures, Jésus recourrait à des locutions plus équivoques que les précédentes; qu'il exposerait sous une forme énigmatique et paradoxale les idées déjà présentées en termes très clairs; qu'il se servirait de métaphores dont personne ne se serait servi ni avant ni après lui et qu'il le ferait sans en donner l'intelligence à ses auditeurs.

b. 2e *développement :* il faut *manger la chair* de Jésus et *boire son sang*, 51 *d*-54. — La première proposition de ce nouveau développement fait apparaître le mot *chair* non employé auparavant.

Ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω ἡ σάρξ μού ἐστιν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς, ce qu'on traduit d'ordinaire : *Le pain que je donnerai, c'est ma chair* pour la vie du monde. B. Weiss a proposé de lire : *Le pain que je donnerai, ma chair, est pour la vie du monde*, ce qui lui permet de conclure qu'il n'est pas question ici de l'eucharistie. Loisy, *op. cit.*, p. 455, a bien jugé cette tentative : « Phrase entortillée, d'allure moderne, de signification indécise et flottante qu'on ne songerait pas sans doute à couper si bizarrement, si le sens naturel qu'elle présente ne déconcertait quelque préjugé théologique. » On trouve d'autres leçons, mais qui ne paraissent pas modifier l'idée fondamentale. Les onciaux B, C, D, I[1] omettent ὃν ἐγὼ δώσω : « Le pain, c'est ma chair pour la vie du monde. » Le *Sinaiticus* porte : « Le pain que je donnerai pour la vie du monde, c'est ma chair, » leçon adoptée par de Gebhardt et Calmes. Certains Pères grecs lisaient : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair que je donnerai pour la vie du monde. » La pensée, on le voit, reste la même.

Quelle est-elle? De rares critiques ne veulent voir ici que la promesse de l'eucharistie et excluent toute allusion à la passion et à la mort de Jésus. Cf. J. Réville, *op. cit.*, p. 65, 66. Ils rapprochent cette affirmation de celle du v. 33 : « Le pain de Dieu, c'est celui qui descend du ciel et donne la vie au monde; » ils estiment meilleure et ils considèrent comme leur étant favorable la leçon du *Sinaiticus* citée plus haut; ils observent que la chair du Christ est vivifiante non comme chair d'une victime morte, mais en qualité de chair du Logos. Ils relèvent l'emploi du mot σάρξ (et non du mot σῶμα) qui, chez les Hébreux, désigne la nature physique de l'homme et qui, pour ce motif, est choisi par saint Jean pour nommer l'incarnation (et le Verbe devint chair, I, 14). Certains Pères grecs, d'ailleurs, avaient déjà entendu ainsi ce passage.

Mais cette interprétation ne paraît pas suffisante. Soutenir qu'il est fait allusion ici à l'incarnation seulement paraît impossible. Cet acte n'est pas la seule preuve que la chair de Jésus a été donnée pour la vie du monde. Les versets précédents, 36-40, contenaient toute une doctrine de l'incarnation. Or, ici, comme l'observe Batiffol lui-même, *op. cit.*, p. 93, malgré sa préoccupation de ne pas encore trouver l'eucharistie, « nous sommes à un tournant du discours du Sauveur, » quelque chose de nouveau doit donc apparaître. La conception de l'incarnation comme un sacrifice n'est d'ailleurs pas exprimée par saint Jean. Les mots « pour la vie du monde » font beaucoup plus naturellement penser à la passion et à la mort du Sauveur. Ils rappellent ces autres affirmations : « Le Père m'aime parce que je donne ma vie... Personne ne me l'ôte, mais je la donne moi-même. » Joa., x, 11, 17, 18. Ils semblent une anticipation de la déclaration du Christ à la cène : « Ceci est mon corps pour vous, » I Cor., xi, 24; « Ceci est mon corps qui est donné pour vous... Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang qui est versé pour vous. » Luc., xxii, 19, 20.

Mais doit-on dire que seule ici la passion de Jésus est annoncée, que « l'idée de l'eucharistie ne lui est pas encore associée? » Batiffol, *op. cit.*, p. 94. Cf. Cajetan, Jansénius de Gand et quelques catholiques; parmi les protestants, la plupart des anciens et quelques conservateurs aujourd'hui. Si Jésus n'avait voulu ici qu'annoncer sa mort il « se serait grandement torturé l'esprit pour exprimer la chose la plus simple du monde. » Loisy, *op. cit.*, p. 455. S'il avait eu seulement l'intention que lui prêtent certains protestants de promettre le salut par la foi à sa passion rédemptrice, il aurait oublié de le dire, car il ne parle pas ici de la foi à cette passion. Il annonce sa mort, dans une fin de phrase, sans en avoir parlé auparavant, sans en parler dans la suite : il semble donc bien qu'elle n'est pas seule l'objet de sa préoccupation en ce moment. Et si, comme Batiffol l'avoue, les mots « pour la vie du monde » correspondent aux mots « pour vous » de saint Paul et de saint Luc, ne faut-il pas conclure que, dans ce discours comme dans les paroles de la cène, il est question de l'eucharistie et de la passion? Donnée sur la croix pour le salut des hommes, la chair de Jésus l'est aussi dans le sacrement. Au repas comme au calvaire, Jésus se livre. Et l'eucharistie apparaît déjà comme une communion au Sauveur dans le symbole de sa mort.

D'autres indices ont été relevés en ce verset. Jésus parle du pain (ou de la chair) qu'il *donnera*. L'emploi du futur n'est peut-être pas tout à fait nouveau (voir 27). Mais dans la première partie du discours, les verbes sont presque tous au présent ou au passé. S'il s'agit plus haut de la foi, de la doctrine du Sauveur, ici de sa passion et de son eucharistie, la différence s'explique aisément. Déjà Jésus a enseigné, a accordé le don de la croyance en lui; il n'a pas encore livré sa chair.

On peut souligner enfin une autre différence entre le langage des deux parties. D'abord, c'est le Père qui donne, 32, 37, et dans les premiers développements son action sur les hommes est mise continuellement en relief. Le Fils intervient comme son envoyé, pour communiquer ce qui est du ciel : intelligence et volonté du Père, pour recevoir ce que le Père attire à lui. Ce langage se comprend très bien s'il s'agit de la doctrine; le Christ, dans le quatrième Évangile, est présenté avec insistance comme le Logos qui révèle le Père aux hommes. Maintenant, au contraire, il est parlé du pain que Jésus donnera et le travail du Père sur les hommes n'est plus mentionné une seule fois dans cette seconde partie. Si elle traite de l'eucharistie, tout s'explique : le sacrement est vraiment le don personnel, celui de la personne de Jésus.

A peine le Sauveur a-t-il prononcé le mot « chair » que les discussions s'élèvent parmi ses auditeurs. « Comment peut-il nous donner sa chair à manger? » 52. Ainsi les Juifs ont entendu au sens littéral les paroles de Jésus. Auparavant, les interruptions avaient été tout autres : « Que devons-nous faire? Quel signe accomplis-tu pour que nous croyions en toi...? Donne-nous toujours de ce pain-là. N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph? » 28, 30, 34, 42. Ici, la question est tout autre. Les auditeurs ont compris que le sujet de la conversation n'est plus le même, que Jésus les in-

vite à *manger* sa chair. Leur objection laisse entendre que le sens obvie de la parole du Christ est le sens littéral.

Comment le Sauveur va-t-il répondre? Wiseman a fait l'observation suivante qu'il appuie sur de nombreux exemples : Lorsque les auditeurs du Christ élèvent contre sa parole des objections fondées sur une interprétation erronée, Jésus a l'habitude de faire savoir aussitôt qu'il parlait au sens figuré, même s'il ne doit résulter de la méprise aucune erreur grave. Joa., IV, 32-34; VI, 32-35; VIII, 21-23, 32-34, 39-44. Cf. Matth., XVI, 6-11; XIX, 24-26. Au contraire, quand les affirmations du Christ ont été comprises dans leur véritable sens et provoquent des murmures, des objections, il répète les mots qui ont choqué, sans mitiger les termes. Joa., VI, 41-44, 46; VIII, 56-58. Cf. Matth., IX, 2, 5, 6. Or, après la réflexion des Juifs, Jésus ne dit pas qu'ils l'ont mal compris, mais que ce qu'ils ont compris est la vérité. Il n'atténue pas les expressions, il les répète cinq fois en des termes plus énergiques. Il leur répond d'abord, 53: « En vérité, en vérité, je vous le dis : Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. »

« Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, » ce n'est pas : « Il faut croire à ma chair; » les Juifs ne mettaient pas en doute sa réalité. Ce n'est pas davantage : « Il est nécessaire de communier à ma mort par la foi en ma passion : » comment assigner un pareil sens aux paroles du Sauveur? Jésus n'aurait pu moins clairement signifier cette pensée. Si quelqu'un d'ailleurs use au sens figuré d'un mot dont la signification métaphorique est consacrée par l'usage, il est obligé, sous peine de n'être pas compris, d'entendre ce terme comme le fait tout le monde. Or, l'expression : *manger la chair de quelqu'un*, dans les langues sémitiques, dans la sainte Écriture, ou s'entend littéralement ou signifie *faire injure à quelqu'un, l'accuser, le calomnier*. Il en est ainsi dans l'Ancien Testament. Job, XIX, 22; Ps. XXVII (heb.), 2; XXXI, 31; Mich., III, 3; Eccle., IV, 5. Saint Paul à son tour use de l'expression : « Si vous vous mordez et vous vous mangez les uns les autres, prenez garde de vous détruire réciproquement. » Gal., V, 15. Voir aussi le livre d'Hénoch, VII, 5. En araméen, en syriaque, en arabe, « manger la chair de quelqu'un, » c'est médire de lui, le poursuivre d'injustes accusations. Wiseman accumule les exemples pour le démontrer. Si chez les Juifs, avant et après Jésus, donc aussi de son temps, cette locution a une signification métaphorique fixe, unique, c'est elle et elle seule qu'on peut donner à la parole du Sauveur, lorsqu'on ne l'entend pas au sens littéral. Le Christ enseigne ou bien qu'il faut réellement manger sa chair ou bien qu'il est nécessaire de le calomnier pour avoir la vie. Aucune hésitation n'est possible.

La suite le montre, car Jésus ajoute : « Et si vous ne buvez mon sang. » On ne saurait entendre au sens figuré cette locution. Boire du sang humain est un acte qui répugne matériellement. La loi défendait, sévèrement d'ailleurs, même l'usage du sang des animaux. Lev., III, 17; VII, 26; XVII, 10; XIX, 26; Deut., XII, 16; XV, 23. Si Jésus ne parle pas au sens littéral, s'il veut dire qu'il faut accepter sa doctrine, croire à sa passion, comment admettre qu'il ait employé un langage énigmatique, paradoxal, horrible; qu'il ait, pour présenter la vérité, choisi l'image la plus révoltante pour ses auditeurs, qu'il ait déguisé d'aimables désirs sous de répugnantes figures, qu'il n'ait pas pris la peine d'expliquer sa pensée et qu'il recoure quatre fois à cette même métaphore? Il n'a pu vraiment inviter ses auditeurs à *boire son sang* que si telle est littéralement sa volonté.

Enfin, les mots qu'il emploie correspondent aux paroles de la cène : « Mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang. » Nous avons ici une description anticipée du repas eucharistique. Cette ressemblance indéniable oblige à conclure que, dans saint Jean comme dans les Synoptiques, il s'agit du sacrement. Si elle doit s'entendre de l'eucharistie, la double locution s'explique. Les deux éléments du repas sont nommés, le rite est clairement décrit. Au contraire, si Jésus parle en figure, les mots : *boire le sang* n'ajoutent rien à la première locution : *manger la chair*; ils sont superflus, inexplicables.

Et la fin de la phrase confirme cette interprétation. « Si vous ne mangez..., vous n'avez pas en vous la vie. » Jésus ne se contente donc pas de promettre un don; il impose un précepte. Refuser de s'y soumettre, c'est se condamner à mort. On concevrait peut-être que le Sauveur ne présentât pas clairement les bienfaits qu'il se proposait d'accorder aux hommes : ils les connaîtront quand ils les recevront. Mais un ordre grave, sanctionné du plus terrible châtiment, doit être exprimé en termes précis. Pour établir que le baptême est indispensable, Jésus a dit à Nicodème : « Quiconque n'est pas né de l'eau et de l'esprit ne peut entrer dans le royaume de Dieu. » Joa., III, 5. Aucune équivoque n'est possible : ce précepte doit s'entendre au sens littéral. Il en est de même ici.

Après la menace, la promesse : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour, » 54. La proposition précédente était sous forme négative; celle-ci est positive. Mais les mots et l'ordre sont semblables. Et Jésus ne donne aucune nouvelle explication. Le Sauveur sent et laisse voir que son langage sera compris, ne laisse place à aucun doute. Il parle donc au sens littéral. Les mots : « je le ressusciterai au dernier jour » expliquent comment le communiant a la vie éternelle et préparent le prochain développement.

c. 3e développement : la chair du Christ est une vraie nourriture, son sang un vrai breuvage, 55-57. — Dans cette dernière section, comme dans les précédentes, on retrouve les mêmes expressions : *manger, boire, chair, sang*, la même absence d'explications par Jésus, le même défaut d'indices favorables à une interprétation symbolique.

Le ℣. 55 : « Ma chair est une vraie nourriture, mon sang est un vrai breuvage, » est extrêmement énergique. La pensée est accentuée. L'adjectif « vrai » renforce l'affirmation. Car ἀληθής « marque non pas l'excellence de la nourriture et du breuvage, mais leur réalité. » Calmes, *op. cit.*, p. 255. La chair de Jésus est un réel aliment, quelque chose qui se mange vraiment et qui vraiment donne la vie. Jamais expressions semblables n'ont été employées pour signifier qu'une doctrine nourrit l'intelligence, que les souffrances et la mort de quelqu'un serviront à ses frères. Tout se justifie, au contraire, si la chair dont il s'agit est l'eucharistie, aliment qui est réellement mangé et qui réellement vivifie.

Et le ℣. 56, loin de neutraliser cet argument, l'appuie à son tour : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » J. Réville, *op. cit.*, p. 64, 66, comprend ainsi cette affirmation : « Manger la chair et boire le sang du Christ, c'est demeurer en lui et l'avoir demeurant en soi; c'est l'unité mystique dont il (Jésus) décrira si bien plus loin la nature toute morale (c. XV, XVII, 21 sq.). » Sans doute, il est dit ici que le pain et le vin de l'eucharistie « procurent la vie éternelle à ceux qui ont la foi, en scellant leur union mystique avec le Christ vivant. » Tel est bien l'effet de la communion, personne ne l'a plus fortement affirmé que saint Jean. Mais il ne faut pas supprimer la cause. Pourquoi l'eu-

charistie est-elle le pain de vie, pourquoi unit-elle à Jésus? L'évangéliste le répète, ne se lasse pas de l'affirmer : parce qu'elle est la chair du Christ. Et ici même, il le rappelle : «Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » Cette locution : *demeure en Jésus*, vaut la peine d'être relevée. Quand, dans saint Jean, il est parlé de l'union au Christ par la foi, d'autres métaphores sont employées : on *vient* à lui, on *est attiré* à lui, v, 40; vii, 37, 39; vi, 35, 36, 44, 45, 65, 68; on *le reçoit*, i, 12. Au contraire, pour parler de l'union plus intime, plus personnelle, de l'habitation dans les hommes, il use du verbe *demeurer*, xiv, 23; xv, 4, 9; I Joa., ii, 6, 17. Or, l'eucharistie a précisément pour effet d'introduire Jésus dans le fidèle. Peu acceptable s'il est destiné à signifier l'adhésion de l'esprit par la foi, le mot *demeurer* est très bien choisi pour exprimer la présence sacramentelle.

C'est encore la même conclusion qui se dégage de l'examen d'un terme nouveau employé au verset suivant : « Celui qui me mange..., dit Jésus, vivra par moi. » Il était déjà impossible de voir dans la locution « manger le pain de vie » l'équivalent de « se nourrir d'une doctrine; » impossible de considérer les mots « manger la chair du Christ » comme synonymes de « croire à sa passion. » Mais ici, il n'est plus parlé de *pain* ni de *chair*. « Celui qui me mange, » est-il dit. L'expression devient toujours plus choquante si elle est symbolique, plus facile à entendre s'il s'agit de l'eucharistie, aliment qui n'est pas du pain, chair qui n'est plus apparente, sacrement qui est la manducation de Jésus et de Jésus seulement.

Un critique protestant a objecté l'emploi du participe présent τρώγων, 57. Celui qui vivra, dit Jésus, c'est littéralement « celui me mangeant », donc, celui qui, d'une manière continuelle, ininterrompue, reçoit le Christ; il ne s'agit pas de l'eucharistie, mais d'une communion spirituelle. B. Weiss, *Das Johannes Evangelium*, Gœttingue, 1893, p. 270. Cette subtilité est irrecevable. Conçoit-on un être qui mangerait toujours, fût-ce métaphoriquement? Et si oui, est-ce à lui que pense Jésus? Nullement, aucun autre passage ne le montre. Il parle ici de nourriture, de chair, de pain, parce que c'est la nourriture, la chair, le pain qui donnent la vie. Mais une manducation intermittente suffit à l'assurer. Le Sauveur prend l'opération de *manger* telle qu'elle se réalise : d'ordinaire, c'est à des intervalles distincts qu'elle s'accomplit; la vie qu'elle donne n'en est pas moins continue. Il en est de même du sacrement. L'objection de B. Weiss oblige à remarquer le parfait parallélisme qui existe entre l'aliment matériel et l'eucharistie.

C'est l'idée que met pleinement en lumière le dernier développement du discours sur le pain de vie. Pour ceux qui y voient une promesse de la cène, le sens est clair. Précédemment, Jésus a affirmé qu'il fallait manger sa chair. *Maintenant*, il rend raison de ce précepte : elle est une nourriture et, en cette qualité, elle entretient la santé. Ceux qui la mangeront introduiront Jésus en eux, et inévitablement recevront de lui la vie, la vie éternelle, la garantie de la résurrection; ils vivront par lui comme il vit par le Père, car il sera en eux, comme le Père est en lui, 57. Ainsi, l'interprétation littérale admise, tout s'explique, s'enchaîne, se complète. La pensée atteint ici son maximum de clarté, le développement s'achève de la manière attendue, le discours se termine dignement. Si, au contraire, on entend ces paroles de la foi ou de la passion seulement, le dernier mot est une dernière énigme : « De même que le Père qui est vivant m'a envoyé et que je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vit par moi, » 57. Le Père n'est pas uni au Fils uniquement parce que le Fils croit en lui, le Père n'est pas mort pour le Fils. Mais, d'après le quatrième Évangile, Jésus était dans le sein du Père, auprès de lui; le Père est en lui; il est dans le Père. S'il est impossible d'admettre que Jésus promet au communiant une circuminsession identique; du moins, pour que les paroles ne soient pas vidées de tout leur contenu, est-on obligé de penser qu'il s'annonce comme devant demeurer dans ses fidèles pour leur donner la vie. Lorsqu'on veut tout entendre de la foi, nourriture de l'âme, on s'expose à accomplir de véritables tours de force pour maîtriser le texte et obliger chaque aspect de la métaphore à avoir un sens. Enfin, l'explication communément admise par les catholiques offre un dernier avantage : elle relie à saint Jean la tradition d'Asie : saint Ignace d'Antioche et saint Justin insistent eux aussi sur l'idée de la chair du Christ, gage de résurrection.

Batiffol, tout en appliquant à l'eucharistie ces dernières phrases du discours, les entend d'une manière particulière. La vie éternelle, la plénitude de vie sont les fruits de l'eucharistie, mais à titre d'effet de la foi du communiant, foi qui a son «point culminant» dans ce sacrement. « La communion est considérée ici par saint Jean comme une manifestation de la foi du fidèle.» Voilà pourquoi il lui reconnaît une efficacité qui ne diffère pas de l'efficacité de la foi. *Op. cit.*, p. 99. Cette interprétation un peu subtile, qui ne rend pas raison d'une partie du texte (la comparaison entre le Père et le Fils d'une part, entre Jésus et les communiants d'autre part) et qui, en reportant la pensée vers la foi dont il n'a plus été parlé depuis quelque temps, risque d'interrompre la marche progressive du discours, ne semble pas s'imposer. Sans doute, le Sauveur, dans le quatrième Évangile, i, 12, donne *le pouvoir de devenir enfants de Dieu* à tous ceux qui *croient en son nom*; il affirme que « celui qui croit en lui a la vie éternelle, » vi, 40. Mais précisément il a institué des moyens pour la communiquer : l'eau du baptême et le sang de l'eucharistie découlent de lui pour faire passer dans le fidèle cette nouvelle génération et cette vie. De même que « renaître de l'eau et de l'esprit », c'est « entrer dans le royaume de Dieu, » iii, 5; de même *manger la chair de Jésus* introduit dans l'âme une nourriture céleste et vivifiante, la personne même du Sauveur. Seule, cette interprétation nous paraît expliquer toute la pensée, toutes les expressions du Christ, s'accorder pleinement avec l'esprit du quatrième Évangile et l'antique conception des Pères asiates. La conception de Mgr Batiffol, d'ailleurs, fait place à l'eucharistie.

Pour ne pas être obligé de la reconnaître, en ce morceau, certains protestants faisaient autrefois ce raisonnement : D'après Jésus, celui qui mange sa chair et qui demeure en lui a la vie éternelle. Or, parmi les communiants, il en est qui pèchent et qui n'iront pas au ciel. Le discours du Sauveur ne s'applique donc pas à l'eucharistie. On a répondu qu'entendre ce morceau au sens figuré ne supprime pas la difficulté. Il y a des croyants chez qui Jésus ne demeure pas et qui n'obtiendront pas la résurrection glorieuse. Quand quelqu'un, homme ou Dieu, dans l'Écriture ou ailleurs, fait une promesse, il s'engage, mais il n'est tenu évidemment de respecter sa parole que si les conditions requises par lui ou de droit naturel sont remplies. Jésus a dit : « Quiconque demande, reçoit; » « Celui qui croira et qui aura été baptisé sera sauvé; » il a annexé à l'aumône le pardon des péchés. Pourtant la prière, la foi, la charité ne produisent pas nécessairement, infailliblement ces effets; elles peuvent toujours les produire, mais il faut que le sujet n'oppose pas d'obstacle à leur efficacité, prie, croie, donne comme Dieu le veut. Il en est ainsi de l'eucharistie, elle a la vertu de vivifier tout homme qui la reçoit;

en fait, elle vivifie quiconque veut être vivifié et ne résiste pas à sa vertu.

Une autre objection semblable a été faite : Jésus déclare ici *qu'il faut manger sa chair et boire son sang sous peine de mort éternelle.* Si on entend son discours de l'eucharistie, on doit conclure que pour être sauvé il faut avoir communié, que les plus petits enfants sont obligés de le faire, qu'enfin c aque fidèle est tenu de recevoir le sacrement sous l'espèce du pain et sous celle du vin. Ces conséquences étant inadmissibles, ce n'est pas du sacrement qu'il est parlé ici.

Des exégètes ont répondu qu'il y a une différence notable entre le langage de Jésus sur l'eucharistie et ses affirmations sur le baptême : « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume des cieux, » III, 5. « Si *quelqu'un,* » est-il dit, donc il s'agit des enfants aussi bien que des adultes. Ici, au contraire, les menaces s'adressent aux seuls auditeurs : « Si vous ne mangez..., » 53. Si *vous,* c'est-à-dire si les hommes faits... Calmes, *op. cit.,* p. 257. Cet argument n'est peut-être pas très probant. La bonne réponse doit être cherchée dans un examen comparatif de deux figures dont Jésus se sert pour désigner le baptême et l'eucharistie. Le premier sacrement est une *régénération,* III, 3-5; le second une *nourriture.* Pour vivre, tout le monde doit naître; le baptême est donc indispensable. L'alimentation n'est requise que pour conserver l'existence; si donc quelqu'un n'est pas exposé à perdre la vie spirituelle — et c'est le cas des petits enfants — il n'est pas obligé de manger : l'eucharistie n'est donc pas de nécessité de moyen et ceux qui sont incapables de pécher pourront ne pas communier.

De même, doit-on dire, l'aliment que propose Jésus ne consiste pas dans les espèces en tant qu'espèces. Son efficacité ne réside pas dans la manière dont est reçu le Sauveur, elle découle du Christ. Jésus est *le pain de vie*; pourvu qu'il soit consommé sous une forme ou sous une autre, il agit. Et, comme l'observe finement le concile de Trente, sess. XXI, c. I, le même Jésus qui a nommé parfois les deux espèces dans son discours sur le pain de vie, parfois aussi, dans le même entretien, n'en nomme qu'une. Il a dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang..., » 53, mais il a fait aussi les affirmations suivantes : « Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, » 51; « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, » 51; « celui qui mange ce pain vivra éternellement, » 58. L'idée fondamentale, c'est que Jésus est pain de vie, 48, 51 : ce qui suit n'est que le développement de ce thème, 49-57. Calmes, *op. cit.,* p. 257. Ils se trompaient donc certainement, les catholiques qui refusaient d'entendre ce discours de l'eucharistie de peur d'être obligés de concéder à des hérétiques le droit pour les laïques de participer à la coupe.

Ici, Jésus ne se pose pas la question de la communion sous les deux espèces, de la distribution de l'eucharistie aux petits enfants; il n'énonce pas un précepte de discipline, une règle de liturgie, obligatoire pour tous les pays et tous les lieux. Il affirme la nécessité du sacrement. Il dit : L'eucharistie, c'est l'aliment comme le baptême est la régénération. Vous devez renaître; vous êtes tenus de vous nourrir si vous devez entretenir votre vie. Aujourd'hui encore un prédicateur catholique pourrait parler ainsi sans vouloir dire que l'eucharistie doit être reçue sous les deux espèces ou qu'elle est de nécessité de moyen.

4. *Épilogue du discours sur le pain de vie,* 60-71. — *a) Jésus et les disciples,* 60-67. — Des disciples, et ils sont nombreux, « l'ayant entendu, disent : Ce langage est dur, qui peut l'écouter? » Ils sont choqués. Ils trouvent les affirmations de Jésus étranges, *dures* (dures à avaler, dit encore le langage vulgaire). Et ils se demandent, non s'ils les comprennent, mais s'ils peuvent écouter, subir « un enseignement qui révolte le sens commun et blesse le sens religieux. » Loisy, *op. cit.,* p. 466. Si vraiment Jésus a promis sa chair à manger, cet étonnement n'est pas extraordinaire.

B. Weiss, *op. cit.,* p. 273, croit que ce qui scandalise les disciples, c'est l'idée du supplice de la croix. Mais c'est à peine si dans tout le discours il y a été fait allusion une fois; et encore est-ce en termes très voilés qui ne laissent nullement soupçonner les souffrances et les humiliations futures : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde. » « C'est prêter aux Galiléens une perspicacité plus grande que celle dont l'évangéliste gratifie ordinairement les auditeurs du Christ que de les supposer rebutés par une pensée sous-entendue, non par une intelligence toute matérielle du discours qui leur a été adressé. » Loisy, *op. cit.,* p. 467.

Selon Mgr Batiffol, « l'image du pain descendu du ciel, l'idée de Jésus venu du Père et vivant par le Père est, bien plutôt que le précepte de manger la chair du Fils de l'homme, ce qui constitue pour les disciples la parole dure. » *Op. cit.,* p. 101. Cette interprétation paraît moins naturelle : la réflexion des auditeurs n'est plus rattachée aussi étroitement à la deuxième partie du discours. L'objection contre Jésus, pain du ciel, a été faite plus haut, 41; pourquoi y revenir? Et à l'assertion du Sauveur déclarant qu'il venait du Père, les auditeurs n'ont pas opposé l'impossibilité de la comprendre, mais ce qu'ils savaient du Nazaréen : « N'est-ce pas Jésus, le fils de Joseph? » 42. Ici le murmure est tout différent.

Le Christ ne répond pas aux disciples : Vous vous êtes mépris, je parlais en figure, je voulais seulement désigner ici ma passion, ma doctrine, la foi. Il dit : « Cela vous choque? Et si vous voyez le Fils de l'homme monter là où il était auparavant? » 62.

Les exégètes qui se refusent à trouver l'eucharistie dans le discours sur le pain de vie sont assez embarrassés pour rendre compte de cette réplique. B. Weiss, *op. cit.,* p. 274, suppose qu'après avoir scandalisé les disciples par l'annonce de sa passion, Jésus, pour démentir leurs rêves terrestres et les mieux convaincre que le royaume de Dieu sera le don de l'Esprit, achève de les déconcerter en leur apprenant que le Messie disparaîtra. Mais, dans ce chapitre, il n'a été question ni des espérances des Juifs, ni de la communication de l'Esprit, ni même en termes clairs du royaume, ni de l'intention qu'a Jésus de combattre les conceptions grossières de ses contemporains sur l'âge messianique, et les disciples ont pu entendre avec attention tout le discours sans soupçonner un instant les humiliations de la croix. Cette explication n'est pas mieux liée à ce qui suit qu'à ce qui précède : elle ajoute d'ailleurs à la portée du texte. Enfin elle ne se rend pas compte des expressions employées : ici, l'accent est mis sur l'idée d'ascension, le concept d'absence n'est qu'implicitement indiqué. Quand Jésus-Christ voudra annoncer son départ, c'est de ce *départ* qu'il parlera clairement : « Je ne suis plus avec vous que pour un peu de temps, » XIII, 33; « Encore un peu de temps et vous ne me verrez plus, » XVI, 16.

De bien meilleures explications de cette parole ont été proposées par les exégètes et théologiens qui découvrent en ce chapitre l'eucharistie. Les uns estiment que les mots : « Cela vous choque? Et si vous voyiez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant » tendent à renforcer la difficulté. Vous vous étonnez, disait Jésus, vous verrez des faits plus inexplicables encore! L'ascension sera plus surprenante que l'eucharistie! Le mouvement général de la phrase favorise cette interprétation; mais elle semble laisser un hiatus entre cette première parole de Jésus et l'affirmation qui suit :

« C'est l'esprit qui vivifie, » 63. Aussi beaucoup d'interprètes catholiques préfèrent considérer la réponse du Sauveur comme une explication : « Cela vous choque? Et si vous voyez le Fils de l'homme remonter où il était auparavant, » ne serez-vous pas pleinement rassurés? Ils le seront, supposent certains exégètes anciens, parce que la chair de Jésus étant alors glorifiée pourra être mangée sans répugnance; explication un peu subtile, qui s'écarte d'un texte où il n'est pas parlé de gloire, mais d'ascension. Les disciples ne devront plus être surpris, pensent Maldonat et Batiffol, *op. cit.*, p. 101, car il leur sera facile de croire à l'origine céleste de celui qu'ils verront monter au ciel. De même, plus tard, Jésus dira aux Pharisiens : « Je sais d'où je suis venu et où je vais; mais vous, vous ne savez ni d'où je viens ni où je vais : vous jugez selon la chair, » VIII, 14, 15; interprétation qui n'est pas sans mérite, mais qui prête à la question des disciples un sens peut-être différent de celui qu'elle avait en réalité. Si l'on veut admettre que Jésus donne ici une explication, on peut enfin soutenir que le miracle de l'ascension, preuve de la toute-puissance du Sauveur, garantit la réalité du miracle eucharistique.

Loisy essaie de montrer dans l'affirmation du Sauveur une phrase à double face qui renforce l'objection et prépare la réponse; si vous voyez le Fils de l'homme remonter là où il était auparavant, cela vous paraîtra autrement étrange et pourtant ce retour au Père permettra à ma chair spiritualisée de devenir la nourriture des âmes. Grâce à cette hypothèse, on rattache fort bien la phrase aux déclarations antérieures et à celles qui suivent immédiatement. Mais est-il possible d'admettre la théorie d'après laquelle le discours de Jésus aurait deux sens, l'un « extérieur, qui déroute les âmes vulgaires, » l'autre « intime, qui doit satisfaire les âmes religieuses? » Et n'est-il pas difficile, sinon impossible, de prêter à la même phrase deux intentions presque contradictoires, de lui donner un contenu si surabondant?

Le théologien n'est pas obligé de prendre parti entre les diverses interprétations : il en prend connaissance et il constate qu'aucune de celles qui ne sont pas absolument irrecevables ne favorise l'interprétation spiritualiste du discours sur le pain de vie.

Doit-il, au contraire, reconnaître, dans les paroles postérieures, un désaveu formel de l'exégèse qui entend au sens littéral le précepte de manger la chair du Christ, une véritable négation de la présence réelle : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie? » 63. La plupart des protestants et des critiques indépendants le soutiennent. Ceux d'entre eux qui appliquent à la foi exclusivement le discours sur le pain de vie triomphent bruyamment. La plupart de ceux d'entre eux qui voient dans cet entretien un enseignement sur l'eucharistie concluent qu'elle est une union mystique du Logos et du fidèle : « Supposer que l'auteur ait prétendu faire dire à Jésus que, pour avoir part à la vie, il fallait absorber de la véritable chair matérielle et du sang matériel du Christ et lui ait fait dire ensuite, comme conclusion : « La chair ne sert à « rien, » c'est lui prêter gratuitement une absurdité et imputer à ce grand idéaliste une thèse matérialiste contre laquelle toute sa pensée proteste... En Christ, le Verbe qui est Lumière et Vie, s'est manifesté sous les espèces de la chair afin de permettre aux hommes de saisir, sous cette forme plus accessible à leur faiblesse, la Lumière et la Vie; de même les aliments de l'eucharistie sont la manifestation du Verbe sous les espèces du pain et du vin; ils sont, après qu'il est remonté dans la sphère de l'esprit, sa chair et son sang, correspondant à la chair et au sang du corps dans lequel il s'est incarné. Le Verbe s'y incarne en quelque sorte à nouveau. Ils ne cessent pas pour cela d'être du pain et du vin, et cependant ils font office de chair et de sang. Durant l'incarnation, ce n'était pas la chair dans laquelle le Verbe avait vécu qui communiquait la Vie, c'était le Verbe lui-même, l'Esprit seul; de même dans l'incarnation eucharistique, ce n'est pas le pain ou le vin qui donnent la vie, mais l'Esprit qui s'incarne en eux. » J. Réville, *op. cit.*, p. 67. « L'évangéliste affirme que ce qu'il a dit de l'eucharistie ne doit pas être pris dans un sens littéral. Si on le prenait dans ce sens, comment concilier l'affirmation : « Celui qui mange ma chair aura la vie » avec le principe : « La chair ne sert de rien? » Et comme si ce rapprochement ne suffisait pas à montrer au lecteur que les paroles de Jésus sont une allégorie, l'évangéliste ajoute cette déclaration de Jésus : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » La chair et le sang du Christ ne sont donc qu'une allégorie de l'esprit et le rite dans lequel les fidèles reçoivent le corps et le sang du Christ sous les espèces du pain et du vin n'est qu'un symbole, « qui exprime l'union étroite du fidèle avec le Christ. » Goguel, *op. cit.*, p. 208.

Avant de discuter ces interprétations, il n'est pas inutile d'observer que le texte offre des variantes. La version syriaque sinaïtique a : « C'est l'esprit qui vivifie le corps, mais vous [dites] : le corps ne sert de rien; » la curetonienne : « C'est l'esprit qui vivifie le corps. » Si la première de ces leçons était primitive, on ne pourrait même pas songer à élever une objection contre l'interprétation littérale : les mots : « le corps ne sert de rien » n'étant plus une parole de Jésus, mais une affirmation des auditeurs qu'il repousse. Seulement ce témoin isolé a l'air d'avoir ajouté au texte embarrassant et original une interprétation fort ingénieuse.

Les paroles à expliquer restent donc celles qu'on lit communément : « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien. » Beaucoup parmi les anciens protestants rapprochaient de cette affirmation le mot de saint Paul sur la *lettre* qui tue et l'*esprit* qui vivifie. II Cor., III, 6. Ils prêtaient ainsi à Jésus ce langage : Vous avez tort de vous scandaliser : la signification littérale ne sert de rien; c'est au sens spirituel qu'il faut entendre mes paroles. Mais « le texte de Paul ne fait pas loi pour l'interprétation de Jean. » Loisy, *op. cit.*, p. 470; Batiffol, *op. cit.*, p. 102. Le rapprochement n'est d'ailleurs pas justifié. L'apôtre oppose *lettre* et *esprit*; l'évangéliste établit un contraste entre *esprit* et *chair*. « Il n'est pas question ici de textes à interpréter, de paroles à entendre dans un sens ou dans un autre, mais seulement d'*esprit* et de *chair*, d'*esprit* et de *vie*. » Loisy, *loc. cit.* Jamais, dans l'Écriture, *chair* n'a voulu dire ce qu'on essaie de lui faire signifier ici, *sens littéral*.

Plus communément, les partisans d'une manducation mystique de Jésus traduisent : « La chair, c'est-à-dire ma chair, mon corps, ne sert de rien; seul mon esprit (par exemple, Goguel, B. Weiss); seule, ma chair devenue tout esprit après mon retour au Père (par exemple, Holtzmann); seul, le Logos incarné en quelque sorte dans le pain et dans le vin (par exemple, J. Réville), peut donner la vie. » Ces explications ajoutent au texte. Jésus ne dit pas : *ma chair, mon esprit*, mais *la chair, l'esprit*. Les termes de l'opposition sont pris dans le domaine des généralités, dans l'ordre métaphysique. Calmes, *op. cit.*, p. 260. Le sens paraît donc être le suivant : dans un être vivant, c'est l'esprit qui donne la vie; la chair, comme chair, n'est pas apte à la communiquer, elle ne sert de rien. Le quatrième Évangile, l'Évangile de Logos incarné, ne peut, sans se contredire, soutenir que la chair de Jésus ne sert de rien. Et si les explications spiritualistes étaient admises, pourquoi, comme l'affirme le v. 66, « beaucoup de disciples » se retireraient-ils? La difficulté s'évanouit, le mystère disparaît. Mais l'argument le

plus décisif contre toutes ces interprétations, ce sont les déclarations répétées du Sauveur sur la nécessité de manger sa chair. J. Réville reconnaît la difficulté : « Le célèbre morceau (le c. VI) renferme en apparence *une contradiction si formidable* entre les déclarations spiritualistes des versets 29, 36, 40, 47 (le salut par la foi), 35 (la vie promise à celui qui vient vers Jésus, non à celui qui mange le pain), 63 (l'esprit seul donnant la vie) et les déclarations matérialistes des versets 51 à 58 (il faut manger la chair et boire le sang du Christ pour avoir la vie éternelle), qu'il a été invoqué avec autant d'acharnement par les partisans du spiritualisme et par ceux du réalisme eucharistique. » *Op. cit.*, p. 62. Goguel, *op. cit.*, p. 206, imagine qu'il y a dans les paroles de Jésus, à côté de « formules matérialistes » qui ne sont pas nées spontanément dans la pensée de l'écrivain, mais lui sont imposées par le milieu, « des explications spiritualistes » tentées par l'idéaliste qui a rédigé le quatrième Évangile. Il ne pouvait pas admettre des formules si matérialistes sans essayer de les interpréter. » *Op. cit.*, p. 207.

Si on entend à la manière de ces critiques le ℣. 63, en réalité on admet non seulement une *contradiction apparente*, non seulement *une juxtaposition de formules et d'essais d'explication*, mais à quelques mots de distance, dans le même discours, sur les lèvres d'un Être qui est représenté comme le Logos incarné, messager de toute vérité, l'affirmation : *il faut manger ma chair*, et la négation : *ma chair ne sert de rien*; on interprète à l'aide d'une seule phrase dont tous les exégètes avouent l'obscurité sept affirmations identiques, très claires et incapables de recevoir un sens spirituel, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58. Il faut se souvenir enfin que les explications de J. Réville et de Goguel présupposent des théories fort discutables sur l'origine et le caractère du quatrième Évangile, qu'il n'est facile ni de se représenter ce qu'est une *incarnation* du Logos dans *du pain et du vin* qui restent du pain et du vin, mais *font office de chair*, ni de voir dans la chair et le sang une *allégorie de l'esprit*; qu'enfin ces formules ressemblent beaucoup plus à des essais de théologie symboliste contemporaine qu'à la terminologie eucharistique de l'Écriture ou des premiers Pères.

Il n'est pas nécessaire de recourir à ces interprétations fantaisistes. Wiseman, *op. cit.*, col. 1229, observe que le mot *chair* désigna souvent dans l'Écriture les sentiments de la nature humaine, et *l'esprit*, la grâce, le secours divin. Et il paraphrase ainsi le ℣. 63 : l'intelligence humaine, seule, est incapable de croire à ma parole. Mon enseignement est divin et exige l'esprit, c'est-à-dire le secours du Père, la foi. Sans doute, les textes sur lesquels Wiseman s'appuie pour justifier son explication des mots *chair* et *esprit* sont assez nombreux. Beaucoup, il est vrai, ne sont pas empruntés à saint Jean. Le quatrième Évangile connaît pourtant cette signification. Jésus dira : « Vous ne savez d'où je viens ni où je vais, vous jugez selon la chair. » VIII, 14, 15. L'opposition paulinienne entre *la chair de l'homme naturel* et *l'esprit de l'homme régénéré* n'est pas totalement inconnue de saint Jean. Cette explication n'est donc pas irrecevable.

Celle de Batiffol, *loc. cit.*, p. 102-103, s'en rapproche. Jésus dirait : « Vous ne me comprenez pas, parce que vous raisonnez en hommes charnels sur des paroles qui sont esprit et vie. » Seulement, on se souvient que, pour lui, l'eucharistie n'est plus le sujet de l'entretien. Les disciples sont choqués parce que Jésus a affirmé son origine céleste. Il leur répond en annonçant qu'il retournera au ciel. Et il ajoute : « C'est l'esprit qui vivifie et cet esprit vous manque : vous êtes charnels comme les Juifs, vous ne pouvez donc comprendre mes paroles : la chair ne sert de rien, les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Procédé très élégant et sans réplique pour écarter toute objection contre la conception catholique de l'eucharistie. Elle n'est pas en danger, puisqu'il n'est plus question du sacrement.

Certains exégètes estiment que ces explications ne se lient pas assez au contexte; ils remarquent qu'il est difficile d'entendre en ce verset par le mot *chair* la nature de l'homme, son esprit laissé à lui-même, quand dans le même chapitre, à plusieurs reprises, le même terme a désigné le corps et le sang de Jésus. Observation d'autant plus forte qu'en ce discours, pour distinguer ce dont l'individu est capable et ce qui est au-dessus de ses forces, une autre métaphore est employée : Jésus parle de ceux qui sont *attirés* à lui et de ceux qui ne sont pas *attirés* par le Père, VI, 37, 39, 44, 45. Ces interprètes croient donc qu'ici, comme plus haut, il est question de la chair du Christ. Jésus répond à cette objection : « Vous êtes choqués parce que vous croyez que je vous invite à nourrir votre corps de ma chair mangée matériellement. » Il pose d'abord un principe qui est évident pour ses auditeurs eux-mêmes : La chair, ce qu'on voit dans l'homme, n'est pas principe de vie, surtout de vie spirituelle, éternelle; c'est l'esprit caché dans cette chair qui seul peut donner la vie. Cette constatation faite, Jésus conclut : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Ces paroles — il y aurait ici un hébraïsme dont on trouve beaucoup d'exemples — c'est-à-dire « les choses dites », les objets dont je vous ai entretenus, la nourriture et le breuvage promis sont non la chair en tant que chair, mais l'esprit dont elle est le véhicule, la divinité qui est en elle; cette nourriture et ce breuvage sont des réalités spirituelles et vivifiantes. L'avenir dira seulement aux fidèles comment il y aura manducation spirituelle d'une réalité physique et concrète. Mais déjà la parole de Jésus avertit les disciples qu'ils se trompent en s'imaginant que le Sauveur promet sa chair comme aliment naturel destiné à être consommé matériellement pour nourrir leur corps. Jésus ne retire rien de ce qu'il a dit, il n'enseigne pas qu'il ne faut pas manger sa chair; mais il annonce que, d'une certaine manière sur laquelle il ne s'explique pas encore avec précision, cette communion à son corps réel sera spirituelle; la véritable nourriture reçue dans la participation réelle à son propre corps sera esprit et vie. Calmes, *op. cit.*, p. 261.

Cette exégèse relie le verset à ce qui le précède, laisse au mot *chair* la signification qu'il a eue dans tout le discours, apporte une idée neuve, une dernière explication qui s'harmonise avec le thème général de l'Évangile : le Verbe s'est fait chair pour donner la vie.

Après avoir prononcé ces paroles dont l'interprétation a été si vivement discutée, Jésus ajoute : « Mais il y en a parmi vous qui ne croient pas. » Et l'évangéliste fait alors cette remarque : « Car Jésus savait dès le principe quels étaient ceux qui ne croyaient pas et quel était celui qui le trahirait, » 64. Pourquoi cette allusion à Judas que rien, semble-t-il, ne prépare? De nombreux essais d'explications ont été tentés. La meilleure hypothèse ne serait-elle pas celle-ci : le discours sur le pain de vie correspond au récit de la cène où est prédite la défection du traître? Et s'il en est ainsi, nous serions en face d'une nouvelle preuve de la valeur de l'interprétation qui montre ici l'eucharistie.

Un dernier trait la confirme : « Dès ce moment, beaucoup de disciples se retirèrent et n'allèrent plus avec lui, » 66. Jésus aurait-il laissé *beaucoup* de ses premiers fidèles s'écarter lorsque deux mots d'explication auraient suffi à les retenir, s'il avait parlé de la foi ou de sa doctrine? Ils abandonnent Jésus, prétendent certains allégorisants, parce qu'il leur est impossible de croire à un Messie souffrant. Cette explication n'est pas satisfaisante. D'abord, on peut se demander si l'idée des humiliations, des douleurs et de la mort du serviteur de Jahvé était perdue de vue par les contempo-

rains de Jésus. Mais surtout, il faut avouer que, nulle part dans ce discours du Sauveur, la passion n'est prédite en termes clairs : un seul mot y fait allusion; et il est, avant l'événement, presque inintelligible pour les auditeurs : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde, » 51.

b) *Jésus et les apôtres*, 67-72. — Si Jésus a parlé à la foule, aux Juifs, à ses disciples même un langage figuré, énigmatique, on peut espérer qu'il l'expliquera à ceux pour lesquels il n'a pas de secret et à qui il est donné de connaître les mystères du royaume de Dieu. Or, il ne revient pas, devant les *Douze*, sur ce qu'il a enseigné auparavant; il ne retire, il n'interprète, il n'ajoute rien devant eux. Il leur parle, mais pour leur laisser entendre dès la première phrase qu'il ne changera rien à sa parole afin de les retenir, et que, s'ils ne veulent pas l'accepter, ils peuvent à leur tour le quitter. Il leur dit : « Ne voulez-vou point vous retirer vous aussi? » 67.

Et dans la réponse qu'il lui fait, sans doute au nom de tous, Simon Pierre ne dit pas que lui et les autres apôtres ont compris que la doctrine de Jésus n'offre pour eux, en elle-même, aucune difficulté. Il fait pour tous un acte de foi : « Seigneur, à qui irions-nous? Tu as des paroles de vie éternelle. » Cette confession de la véracité et de la science du Verbe s'explique fort bien si on admet que le Sauveur a vraiment annoncé le don de sa chair et de son sang. Sans la foi, il est impossible d'accepter une pareille promesse.

5. *Considérations générales qui confirment la conclusion tirée de l'examen détaillé des faits et des paroles rapportés au c. VI.* — *a*) La plupart des Pères et des écrivains chrétiens, tous les catholiques aujourd'hui croient que, dans les versets de ce chapitre, il est question de l'eucharistie et de la présence réelle. Les docteurs chrétiens qui ont parlé d'une communion mystique, spirituelle, n'ont pas repoussé l'idée d'une promesse du vrai corps et du vrai sang de Jésus. Ils rejettent les conceptions grossières et charnelles. Ils exigent du communiant la foi et la piété. Sans doute, les exégètes catholiques ne sont pas d'accord sur le sens non seulement de chaque verset, mais d'une partie notable du discours. Mais presque tous autrefois, tous aujourd'hui decouvrent en quelques paroles au moins des affirmations du don de la chair et du sang du Christ.

b) On a dit : Le sacrement de l'eucharistie n'était pas institué. Si Jésus-Christ l'avait promis ici, il n'aurait pas été compris. Il serait facile de répondre que, si le Sauveur a parlé au sens figuré, son langage n'a pas été mieux entendu : les Juifs, les apôtres probablement ayant cru qu'il promettait vraiment sa chair et son sang comme nourriture et breuvage. Tout homme a le droit d'annoncer qu'il donnera quelque chose; pourquoi Jésus n'aurait-il pas pu en user? Il a promis l'institution du baptême, sa passion, sa résurrection, son ascension, l'envoi du Paraclet, etc. Sans doute, en certaines phrases il emploie le présent, il dit : *celui qui mange ma chair*, 56; mais ailleurs, le verbe est au futur : *le pain que je donnerai, c'est ma chair*, 51. Le présent, d'ailleurs, peut s'expliquer fort bien par le caractère sentencieux des affirmations. Enfin, quand l'évangéliste rapporte les paroles de Jésus, la cène étant une institution établie, un acte qui s'accomplit sous ses yeux, il a pu être tenté de mettre le présent, dans la bouche du Sauveur, lorsqu'il reproduit ses paroles.

c) Souvent des protestants ont affirmé que la conception catholique de l'eucharistie est trop grossière, trop matérielle pour pouvoir se trouver dans l'Évangile pneumatique. Il serait facile de répondre et de démontrer que cette appréciation du sacrement est inexacte, injuste. Il faut observer aussi que le concept de communion à la chair du Christ s'accorde avec les affirmations du quatrième Évangile : l'eau du baptême et le pain eucharistique « ne sont pas plus en contradiction avec la religion de l'esprit que l'humanité du Christ avec la notion du Verbe, » a dit un critique qui fait profession d'oublier, lorsqu'il interprète l'Écriture, les définitions ecclésiastiques. Loisy, *op. cit.* « Il ne s'agit aucunement pour l'évangéliste de rejeter tout élément visible, mais de soumettre le sensible au spirituel. Sa conception du baptême et de l'eucharistie est en harmonie parfaite avec sa doctrine de l'incarnation. La notion du Verbe n'exclut pas l'humanité qui est l'instrument de la révélation; » de même, elle n'exclut pas les éléments sacramentels dont elle use pour accomplir son œuvre. Le Logos s'est fait chair pour devenir la voie, la vérité et la vie : par l'eau du baptême et l'Esprit, il donne une existence nouvelle; par la chair de l'eucharistie et toute sa personne devenue nourriture des fidèles, il augmente et développe la vie surnaturelle. Le Logos — c'est encore une thèse du quatrième Évangile — vient unir Dieu et l'humanité; déjà la foi, l'amour, l'observation des commandements sont requis pour que Jésus demeure dans les disciples et qu'ils demeurent en lui : l'eucharistie est une autre communion, la plus intime et la plus réelle : *celui qui me mange, demeure en moi et je demeure en lui*, les paroles sont vraies à la lettre. Le Logos confère la vie éternelle, saint Jean le rappelle à maintes reprises. Or l'eucharistie est présentée comme un gage de résurrection et on comprend qu'une chair qui a été en contact intime avec la chair du Logos participe aux qualités glorieuses de l'humanité du Verbe. Sans doute, ce n'est pas le corps matériel du Sauveur qui vivifie par la seule manducation matérielle, c'est ce corps animé par le Fils de l'homme; de même, ce n'est pas l'eau matérielle du baptême qui régénère par la seule ablution matérielle, c'est l'eau et l'Esprit qui donnent la naissance nouvelle; de même, ce n'est pas la chair de Jésus qui, par elle-même, sauve l'humanité, c'est le Verbe fait chair. Ces considérations démontrent que l'eucharistie n'est nullement déplacée dans la théologie johannique; qu'au contraire sa présence s'explique, se justifie à merveille; c'est une pièce indispensable d'un tout très harmonieux.

Et le mystère de la passion n'est pas davantage en opposition avec le mystère de l'eucharistie. Au Calvaire, Jésus livre sa chair pour la vie du monde, afin de lui assurer la résurrection et la vie éternelle : mais sa mort ne met pas fin à son œuvre; de son côté ouvert s'échappent l'eau et le sang : dans les temps nouveaux que caractérise la venue du Paraclet, la chair du Sauveur sera sans cesse et partout donnée aux fidèles afin d'entretenir en eux, par une communion réelle à Jésus glorifié, la vie qui coule de la croix et commence au baptême. A sa mort, le Verbe offre le don; à la communion, les hommes le reçoivent. La passion accorde droit à la vie, les sacrements la communiquent. Sans doute, la foi est nécessaire : sans elle, le disciple ne peut rien obtenir; mais de même que la foi prescrite à la mort de Jésus ne supprime pas cette mort, de même la foi exigée dans la communion ne supprime pas cette communion. Ainsi, le dogme catholique de l'eucharistie se concilie fort bien avec les enseignements du quatrième Évangile sur la foi et sur la passion.

6. *Conclusions.* — *Les enseignements du c. VI sur l'eucharistie.* — Comme l'a justement observé Wiseman, *op. cit.*, col. 1221-1223, si Jésus a voulu parler métaphoriquement, il ne pouvait plus mal le faire, choisir des mots plus inintelligibles, plus impies même; il ne pouvait pas mieux entretenir l'équivoque, se composer davantage une attitude capable d'entretenir l'erreur. Voir col. 387. Si Jésus a voulu enseigner qu'il donnait vraiment sa chair en nourriture, il ne pouvait pas choisir de termes plus simples, plus clairs, plus expressifs, mieux affirmer par ses actes que son

langage devait être entendu au sens propre. S'il a usé de figures pour recommander la foi; il a, le sachant et le voulant, adopté un langage qui devait induire en erreur beaucoup de disciples, presque tous les chrétiens pendant quinze siècles, tous les catholiques; il a permis que des millions d'hommes adorassent un pain et un vin qui n'ont rien de Dieu. Donc, ici, Jésus promet de donner sa chair et son sang; et s'il a pris cet engagement, il l'a tenu; et s'il n'y avait pas été fidèle, le quatrième Evangile se garderait de rappeler la parole donnée du Sauveur. Donc, le c. VI du quatrième Évangile enseigne la *présence réelle.*

Il met aussi en pleine lumière *l'efficacité de la nourriture eucharistique.* Tout ce qu'on dira plus tard est en germe dans ces mots : « Ma chair est une vraie nourriture et mon sang est un vrai breuvage. » Les affirmations des conciles de Florence et de Trente, des Pères et des théologiens ne seront que le commentaire de cette parole. Déjà, dans l'Évangile, certains corollaires de cette proposition sont énumérés : l'eucharistie donne la vie, VI, 51, 53, 54, 58, la vie par le Fils, 57, la vie éternelle et la résurrection, 51, 54, 58, la vie dans l'union intime à Jésus, 56. Voir COMMUNION EUCHARISTIQUE, t. III, col. 507 sq.

Les enseignements de ce chapitre sur la *nécessité* de recevoir l'eucharistie ne sont pas moins précis. Il y a obligation de manger la chair et de boire le sang de Jésus. C'est une nécessité. Ne pas obéir, c'est se priver de la vie, 53. Aucune formule ne pourrait être plus énergique. Voir COMMUNION EUCHARISTIQUE, t. III, col. 481, 482, 483.

L'Évangile ne dit rien des dispositions requises, du moins d'une manière explicite. Mais la métaphore employée suppose que, pour communier, il est nécessaire de satisfaire à certaines conditions : on ne peut manger, soutenir sa vie, si on n'existe pas auparavant. Il faut se souvenir aussi que la nécessité de la foi en Jésus a été fortement inculquée dans une grande partie du discours, 35, 36, 45, 47. Enfin, comme nous l'avons observé, selon beaucoup de commentateurs, les mots : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien, » enseignent que la vraie communion à la chair réelle de Jésus n'est pas la manducation matérielle, mais une manducation spirituelle faite avec foi et amour.

Sur la matière de l'eucharistie, nous sommes peu renseignés. Le pain est nommé : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, » 51. Et cette indication est confirmée par le récit de la multiplication des pains, si ce prodige est vraiment une figure de la communion.

Les mêmes mots : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair, » rappellent-ils les paroles consécratoires, ce que les théologiens appelleront plus tard la *forme*? Peut-être. Il est certain qu'ils ressemblent à la phrase : « Ceci est mon corps... donné pour vous. »

Sur la manière dont le corps de Jésus apparaît et réside dans l'eucharistie, le discours est muet. J. Réville, *op. cit.*, p. 67, suppose que le quatrième Évangile croit à une « incarnation eucharistique ». Le Verbe « s'incarne » dans les éléments eucharistiques « en quelque sorte à nouveau. Ils ne cessent pas pour cela d'être pain et vin, et cependant ils font office de chair et de sang. » C'est en vain qu'on chercherait dans les paroles du Sauveur la preuve de cette hypothèse. Jésus offre sa chair, il dit qu'on doit la manger, il la présente comme le pain qu'il donnera. C'est tout. Et l'œil le plus exercé ne peut rien découvrir qui fasse connaître les relations du corps eucharistique avec le pain et le vin. Ce dernier élément n'est même pas nommé, et le premier est à peine indiqué.

3° *Cette promesse remonte à Jésus.* — Non seulement pour le théologien catholique, mais pour l'historien incroyant il est absolument certain qu'au moment et dans les milieux où le quatrième Évangile fut composé et reçu, l'eucharistie était une institution établie et qu'on voyait dans la cène une participation promise et voulue par Jésus lui-même à son corps et à son sang, nourriture indispensable au chrétien, pain de vie spirituelle et éternelle.

Peut-on, doit-on remonter plus haut, aller de l'auteur de cet écrit à Jésus? Doit-on nier toute contradiction entre la pensée de l'évangéliste et celle du Sauveur?

Le théologien catholique n'hésite pas. Le quatrième Évangile est canonique, inspiré, c'est un organe de la révélation; et si l'on a pu discuter sur l'étendue de l'inerrance à certains domaines, on a toujours cru qu'en matière doctrinale, la Bible ne nous trompe pas. Aucun catholique ne peut donc opposer sur l'eucharistie l'enseignement de Jean à celui de Jésus, croire que les affirmations de l'évangéliste ne correspondent pas à un enseignement du Maître.

De très bons exégètes, d'ailleurs (les catholiques et des protestants), en usant des seules méthodes qui leur sont propres, aboutissent à la même conclusion. Ils soutiennent et établissent que les discours du quatrième Évangile ne sont pas « une création de l'écrivain qui utiliserait l'expérience de faits postérieurs à Jésus et traduirait les préoccupations du monde chrétien à la fin du Ier siècle. » Ils montrent que « ces discours offrent des marques notables d'authenticité, » « ne trahissent pas la main d'un théologien qui composerait de son propre fond, » mais « accusent plutôt un écrivain en possession d'une tradition ou de souvenirs » très sûrs. Ils reconnaissent seulement « que l'auteur avait son but, sa méthode, son tour d'esprit personnel, » « qu'on en trouve la marque dans ses récits, » « que sa mémoire pouvait avoir oublié une partie des paroles de Jésus, » qu'il rapporte les discours tels qu'il les a entendus, tels qu'il les a saisis, tels qu'il les a retenus, tels que son divin ami les lui a fait comprendre dans les confidences intimes, dans ses longues méditations, tels enfin que le requièrent la fin poursuivie par lui et l'obligation qui s'impose à tout témoin de condenser ou d'abréger, « de sorte que la doctrine est la doctrine du Maître reproduite fidèlement par le disciple sous l'action de l'Esprit-Saint. » Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, t. II, p. 398 sq.; Mangenot, art. *Jean (Évangile de saint)*, dans le *Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1189. Tel est le sentiment de la plupart des catholiques : Calmet, Corluy, Fillion, Knabenbauer, Fouard, Nouvelle, Fontaine, Chauvin, Jacquier, Brassac, Lebreton, Venard, et d'un certain nombre de protestants : Westcott, Godet, Reynolds, Sanday, Zahn. Si quelques catholiques croient pouvoir élargir la part faite à l'auteur du quatrième Évangile (Batiffol, Calmes, Lagrange), ils ne déclarent pas moins fermement que les discours conservent avec fidélité la substance de l'enseignement de Jésus. Voir aussi B. Weiss.

Mais les critiques aux yeux desquels les discours, attribués par Jean au Sauveur sont inventés de toutes pièces ou complètement remaniés concluent que Jésus n'a pas en réalité promis l'eucharistie. Beaucoup ne posent même pas la question : ils croiraient faire preuve d'excessive naïveté en la soulevant. Il n'y a pas lieu de discuter ici leur théorie de la valeur historique du quatrième Évangile. Voir JEAN (*Évangile de saint*). Mais il est nécessaire de montrer que rien dans le c. VI ne prouve le caractère fictif des faits, la non-authenticité des paroles.

Les principaux arguments mis en avant sont les suivants : le cadre du discours, les faits racontés, du moins les détails du récit ont une valeur symbolique et obligent à conclure que nous ne sommes pas

en face d'une page d'histoire, mais d'une méditation religieuse sur l'eucharistie. C'est ce que confirment les heurts et les incohérences de la narration, les différences qui séparent la version johannique et la tradition synoptique. Quant au discours de Jésus, il n'a pu avoir de sens pour l'auditoire, et, par contre, il fait allusion à des événements postérieurs, il parle de l'eucharistie comme d'une institution établie, il essaie de donner une solution à des problèmes et à des objections que ne connaissaient pas les contemporains du Sauveur, mais ceux de l'Évangile. Un examen minutieux et loyal du c. VI permet au lecteur impartial de réduire à néant ces objections.

D'après J. Réville, *Le quatrième Évangile, son origine et sa valeur historique*, 2e édit., Paris, 1902, p. 176 sq., et Loisy, *op. cit.*, p. 420, le récit de la multiplication des pains est choisi, présenté, arrangé librement par l'auteur qui veut symboliser l'idée du Christ pain de vie. La scène se passe « de l'autre côté de la mer de Galilée, » c'est-à-dire sur la rive orientale. Loisy est obligé de convenir que le miracle est « maintenu dans son cadre primitif, » *op. cit.*, p. 421, celui qu'indiquent les Synoptiques. Matth., XIV, 13-21; Marc., VI, 32-44; Luc., IX, 10-17. Si l'évangéliste n'entendait pas faire œuvre d'historien, pourquoi a-t-il conservé cette donnée topographique, qui l'oblige à introduire un épisode galiléen entre deux événements accomplis à Jérusalem (V, le paralytique de Bethesda; VII, la fête des Tabernacles); pourquoi n'a-t-il pas choisi le récit de la seconde multiplication des pains rapportée par Matthieu, XV, 32, 39, et Marc, VIII, 1-10, sans localisation précise? Et ici en saint Jean, VI, 2, comme en plusieurs endroits des Synoptiques, les mêmes phénomènes sont reliés : à cause des miracles, la foule afflue et Jésus cherche la retraite. Le quatrième Évangile dit qu'il la trouva dans la montagne : d'après les autres évangélistes, les massifs accidentés que le Christ choisit pour s'y retirer, Matth., XIV, 23; Marc., VI, 46, semblent indiquer que la multiplication des pains eut lieu dans une région montagneuse. Loisy croit que, d'après saint Jean, le miracle n'est pas placé là où l'ont mis les Synoptiques, mais sur le sommet même de la montagne, « endroit convenable au symbolisme de la multiplication des pains, » et il découvre une « parenté mystique » entre la montagne de la tentation, la montagne du discours, la montagne de la résurrection. *Op. cit.*, p. 431. Ces relations n'apparaissent guère. Et d'ailleurs, le quatrième Évangile en réalité suppose, comme les Synoptiques, que le prodige fut opéré, non sur la cime, mais auprès de la montagne : « Jésus, après avoir multiplié les pains, se retira de nouveau seul sur la montagne, » 15. A l'endroit du miracle, « il y avait beaucoup d'herbe, » les gens « s'assirent au nombre d'environ cinq mille, » 10.

Saint Jean n'a donc pas abstrait l'épisode des circonstances de lieu, comme aurait pu être tenté de le faire un théologien symboliste. Il a aussi signalé une donnée chronologique : « On approchait de la Pâque, fête des Juifs. » Cette mention rappelle-t-elle la Pâque future, la cène eucharistique? Des commentateurs catholiques et des protestants conservateurs l'ont admis, sans, pour ce motif, contester l'histoire du récit. Fillion, *Évangile selon S. Jean*, Paris, 1887, p. 118. Voir aussi Schanz, Goguel, Zahn, Westcott. Doit-on dire, au contraire, que le quatrième Évangile signale cette date sans souci de la réalité, uniquement pour suggérer un rapport entre la promesse et le don du pain de vie? Loisy, *op. cit.*, p. 423. Rien ne le démontre. L'indication fournie ici ressemble à plusieurs autres du même auteur : « On approchait de la Pâque des Juifs. » II, 13; XI, 55; « la fête des Juifs, celle des Tabernacles était proche, » VII, 2. Ce renseignement s'accorde avec la donnée des Synoptiques : la foule s'assit sur *l'herbe*, Matth., XIV, 19, sur *l'herbe verte*, Marc., VI, 39; le miracle a donc lieu au printemps. Enfin cette préoccupation de faire connaître le temps et le lieu atteste chez l'écrivain le souci de montrer qu'il entend bien raconter un fait réel. Sans doute, Matthieu, Marc et Luc font connaître d'autres détails omis par Jean : l'heure est avancée et Jésus pendant le jour a guéri des malades, prêché le royaume. Mais précisément si le quatrième Évangile ne retenait du récit des Synoptiques que ce qui prépare le discours sur le pain de vie, que n'a-t-il exploité ces traits : le Christ institua la cène dans la nuit, sa journée finie, après avoir enseigné, guéri les hommes, et comme pour leur donner une suprême leçon, un remède unique et merveilleux?

Le dialogue ne prouve pas mieux que le cadre l'intention exclusivement symbolique de l'auteur. Jésus s'adresse à Philippe, 5. André a aussi un rôle particulier : il fait connaître le jeune homme qui possède les pains d'orge et les poissons, 8. Les Synoptiques parlaient de disciples sans en désigner aucun. André, frère de Simon, aurait donc arbitrairement été choisi par saint Jean « à cause de l'importance de l'incident. » Loisy, *op. cit.*, p. 427. S'il en était ainsi, pourquoi Pierre lui-même n'aurait-il pas été désigné? Philippe comme André *pouvait*, a-t-on supposé encore, être particulièrement connu dans le milieu où le quatrième Évangile fut écrit. Loisy, *op. cit.*, p. 246, 425. Il ne s'agit ici que d'une hypothèse, hypothèse gratuite et à laquelle il n'est pas nécessaire de recourir : Philippe et André sont de Bethsaïde, XII, 21; I, 44, c'est-à-dire du pays même; on comprend que le premier soit interrogé sur l'endroit où il faudra chercher du pain et que le second connaisse le jeune homme qui possède quelques vivres.

A Philippe, Jésus dit : « Où achèterons-nous des pains pour que ces gens mangent? » 5. La question est-elle « moins bien amenée que dans les Synoptiques, où le peuple, ayant passé la journée près du Sauveur, se trouve le soir au dépourvu, » Loisy, *op. cit.*, p. 425, et montre-t-elle que Jean se préoccupe moins de ce qui s'est passé que de son discours sur le pain de vie? Aucun indice ne permet de le dire; la foule dont parle saint Jean peut avoir faim, aussi bien que celle des Synoptiques : « elle a suivi Jésus, » 2. Elle a d'ailleurs été très satisfaite d'être *rassasiée*, 26; elle est préoccupée de la nourriture matérielle, 27.

Philippe répond : « Deux cents deniers de pain ne suffiraient pas pour que chacun d'eux pût en avoir un peu, » 8. Le « nombre imparfait » aurait été choisi, selon Loisy, p. 426, note 1, pour figurer l'impuissance de l'homme à mériter le pain de vie. Qui le prouve? Philippe indique une somme qui lui paraît considérable : telle est la meilleure explication de son langage. D'ailleurs, Marc parle lui aussi de deux cents deniers, VI, 37. Le quatrième Évangile conserve de même les chiffres de *cinq* pains et de *deux* poissons qui se trouvent dans les trois récits synoptiques et derrière lesquels Loisy lui-même ne peut découvrir aucune intention symbolique, alors que sept, *nombre parfait* d'après ce critique, eût clairement manifesté l'excellence de l'eucharistie.

Ces cinq pains *d'orge* et la réflexion : « Qu'est-ce que cela pour tant de monde? » prouveraient que l'évangéliste introduit les particularités du récit, sans aucun souci de faire œuvre d'historien, par imitation littéraire : « Dans le récit des Rois, IV Reg., IV, 42-44, où l'on voit Élisée nourrir cent hommes avec vingt pains d'orge, le serviteur du prophète dit : Qu'est-ce que cela pour cent hommes? » Loisy, *op. cit.*, p. 427. Ces ressemblances ne doivent pas surprendre : dans l'un et l'autre cas, il s'agit d'une multiplication des pains. A côté des similitudes, que d'ailleurs on

force légèrement pour les besoins de la cause, il y a des différences notables. Dans l'un et l'autre cas, il est question de pain *d'orge*; rien d'étonnant : ce pain est la nourriture ordinaire. Et si l'évangéliste avait composé son récit, sans souci des faits, uniquement de traits symboliques, il aurait plutôt dû choisir le froment pour marquer la valeur de la nourriture eucharistique. Il est vrai que le pain *d'orge* aurait été appelé par une intention symbolique; il rappellerait le pain des prémices (celui dont parle le récit des Rois), la fête de Pâque en laquelle le Christ fit la cène eucharistique. Loisy, *op. cit.*, p. 427. Il est plus naturel de croire que le trait indiqué est historique : le jeune homme a apporté le pain qui est d'usage courant. Le rapprochement essayé est d'ailleurs sujet à caution. Nous ne sommes qu'à proximité de la Pâque; or, c'est seulement le 16 nisan, second jour de cette fête, que s'offrait la gerbe des prémices.

Le jeune homme (παιδάριον) semble-t-il « représenter les ministres auxiliaires de la cène euc aristique chez les premiers chrétiens? » Loisy, *loc. cit.* Son rôle ne rappelle que bien imparfaitement les fonctions des diacres; son nom n'évoque pas leur souvenir.

La foule, cinq mille hommes, s'asseoit sur le gazon. Ce détail et ce chiffre sont dans les Synoptiques aussi bien que dans saint Jean. Et les symbolistes les plus convaincus ne peuvent donner une explication mystique de leur présence. Alors a lieu la bénédiction des pains. D'après saint Jean, Jésus rend grâces (εὐχαριστήσας), 11, 23. Les Synoptiques disaient qu'il avait béni les pains (εὐλόγησεν). Le quatrième Évangile, conclut-on, « préfère le terme sacramentel par lequel on désignait de son temps l'eucharistie et qui est déjà employé par Marc et Matthieu dans le récit de la seconde multiplication des pains. » Loisy, *op. cit.*, p. 428; J. Réville, *op. cit.*, p. 184. Même s'il en était ainsi, on ne pourrait conclure de ce fait que l'auteur a conçu artificiellement son écrit en vue de l'idée théologique à exprimer. Deux autres évangélistes emploient ce même verbe εὐχαριστεῖν, à propos de la seconde multiplication des pains. D'ailleurs, Matthieu et Marc, dans le récit de la cène, usent à la fois de ce mot et de l'autre terme εὐλογεῖν; le dernier, verbe actif, montre mieux l'opération exercée sur l'objet. Et si l'auteur du quatrième Évangile substitue à l'histoire l'allégorie, pourquoi n'a-t-il pas gardé un autre mot qui figure dans les récits des trois Synoptiques, Matth., XIV, 19: XV, 36; Marc., VI, 41; VIII, 6; Luc., IX, 16, mot qui, d'autre part, se retrouve dans les narrations de la cène et devint un des termes techniques par lesquels on désigna dans la haute antiquité l'eucharistie? Voir Matth., XXVI, 26; Marc., XIV, 22; Luc., XXII, 19; I Cor., XI, 24. Pourquoi n'a-t-il pas observé que Jésus « rompit » les pains après les avoir bénis? Il aurait ainsi annoncé la nourriture eucharistique et son rapport avec la passion du Sauveur.

Pourquoi encore, s'il veut uniquement faire penser à la communion, saint Jean écrit-il que les pains furent distribués par Jésus lui-même, 11, et non par les apôtres? On lit dans les Synoptiques : le Christ, « rompant les pains, les donna à ses disciples, et les disciples les donnèrent au peuple. » Matth., XIV, 19. Ce sont donc eux, et non le quatrième Évangile, qui pourraient être accusés de vouloir présenter « les Douze comme distributeurs de pain de vie. »

Et que viennent faire les poissons dans le récit de saint Jean, s'il est purement symbolique? Le quatrième Évangile n'aurait dû mentionner que le pain, seul nommé dans le discours suivant, ou lui adjoindre le vin. Le poisson serait un *symbole complémentaire* de la vie. Loisy, *op. cit.*, p. 428. Qui le prouve? Pourquoi serait-il choisi de préférence à d'autres mets accessoires? Quelle raison de désigner un *symbole complémentaire?* Et pourquoi saint Jean insisterait-il plus que ses devanciers sur ces poissons, sur leur distribution à la foule, sur ce qu'en reçut chacun? Le poisson serait une figure de Jésus, a-t-on supposé encore. Sans doute il en fut ainsi plus tard, mais rien ne montre que ce symbolisme soit aussi ancien que le quatrième Évangile. Le poisson est nommé dans les récits des Synoptiques. Et on s'explique à merveille cette donnée : n'est-on pas sur les bords du lac?

La foule est rassasiée et il y a surabondance. Jean dit qu'il reste du pain, est-ce pour montrer « le caractère permanent, inépuisable du pain de vie? » Loisy, *op. cit.*, p. 428. Même si l'auteur avait cette pensée, le récit pourrait être historique, le sens littéral recouvrirait une figure. Mais le trait semble plutôt être consigné afin d'accentuer le caractère merveilleux de la multiplication des pains. Jésus ordonne, il est vrai, aux disciples de recueillir le superflu « pour que rien ne soit perdu, » 12. Cet ordre rappellerait-il l'usage liturgique de ne rien laisser à l'abandon des éléments eucharistiques? Il peut fort bien se justifier sans qu'on recoure à cette hypothèse : ce pain servira dans la suite. Si c'est aux Douze que cette invitation est adressée, est-ce pour signifier que le pain de vie est confié aux apôtres, ce qu'achèverait de prouver le nombre des *douze* corbeilles remplies de débris? Loisy, *op. cit.*, p. 428. Inutile de le croire. On comprend fort bien que Jésus fasse exécuter ses volontés par ses disciples, et puisqu'ils sont douze, qu'ils recueillent douze corbeilles de morceaux. Était-il « plus conforme au symbolisme » que seuls les débris de pain et non ceux des poissons fussent recueillis? *Op. cit.*, p. 429. Si oui, c'est que le poisson n'est pas une figure de la nourriture eucharistique, et il aurait donc dû disparaître du récit tout entier.

Après le miracle, raconte saint Jean, 14, 15, la foule croit que Jésus est le prophète, veut lui donner la royauté et le Sauveur se retire. Il n'y aurait pas là une affirmation d'un fait réel, mais la description, sous forme d'incident concret, des sentiments des Galiléens et la transposition de la relation relatée par les Synoptiques. Loisy, *op. cit.*, p. 431, 432; J. Réville, *op. cit.*, p. 187. Ce sont là des hypothèses gratuites. Il est, au contraire, très vraisemblable qu'à la suite de ce miracle, la foule ait vu en Jésus un prophète, le Messie national, roi des Juifs. Les premiers Évangiles affirment, eux aussi, que les témoins des prodiges du Christ se demandaient ce qu'il était, qu'avant le jour de l'entrée triomphale à Jérusalem, ils avaient acclamé en lui le « Fils de David ».

Les essais tentés pour transformer le second miracle raconté au c. VI, la traversée du lac, en épisode symbolique dépourvu de valeur historique, sont encore moins heureux. L'évangéliste voudrait préparer les lecteurs à admettre « que le corps du Christ n'est pas soumis aux conditions ordinaires des corps humains; » les inviter ainsi « à ne pas s'étonner que sa chair puisse être un aliment surnaturel. » J. Réville, *op. cit.*, p. 176. Loisy écrit de même que Jean « transforme » un épisode des Synoptiques « dans une intention didactique, » pour « faire entendre que le Verbe incarné, qui tout à l'heure parlera de donner sa chair en nourriture et son sang en breuvage, n'est pas soumis aux lois de la matière, pas plus à la loi de l'étendue qu'à celle de la pesanteur. » *Op. cit.*, p. 436.

D'abord, le fait n'est pas raconté par le quatrième Évangile seul; les Synoptiques le relatent. Et d'autre part, cette idée de l'immatérialité du corps de Jésus n'est pas relevée dans le discours sur le pain de vie.

Si saint Jean ne se soucie que de la partie allégorique du miracle, pourquoi est-il plus précis que les Synop-

tiques sur les circonstances de lieu, plus attentif aux conditions historiques du fait? C'est lui qui nous apprend que les apôtres se rendent *vers Capharnaüm*, 17; qu'ils *avaient fait environ vingt-cinq ou trente stades*, au moment où ils virent Jésus, 19. « L'inquiétude des disciples abandonnés sur le lac au milieu de la nuit » figurerait « leur angoisse au temps de la passion et la situation de l'Église au milieu du monde : en dépit des apparences, le Christ ne délaisse pas les siens. » Loisy, *op. cit.*, p. 437. S'il en est ainsi, comment expliquer que les Synoptiques soulignent plus fortement la durée des ténèbres, la rage de la tempête, la peur des apôtres, l'action miraculeuse de Jésus; comment comprendre que Jean représente les disciples effrayés, non de l'absence, mais de l'apparition du Maître, qu'il ne raconte ni le demi-naufrage de Pierre ni son relèvement par le Sauveur? Que vient faire, d'ailleurs, ce symbolisme accessoire dans le chapitre qui serait consacré exclusivement au pain de vie, dans un épisode destiné à prouver que Jésus peut donner une chair qui n'est soumise ni à la loi de la pesanteur ni à celle de l'étendue?

Que la marche sur les eaux prouve la toute-puissance du Sauveur et facilite l'acceptation de la promesse du pain de vie, rien n'est plus vrai. Mais il faudrait démontrer que le fait a été inventé de toutes pièces pour établir la thèse. C'est ce qu'on ne fait pas. Et il faut convenir que le miracle se trouve dans les Synoptiques, que la toute-puissance de Jésus marchant sur les flots y est mise en meilleur relief.

L'indépendance du Sauveur à l'égard des lois de l'étendue n'est d'ailleurs guère apparente en cet endroit. Loisy prétend que, contrairement au récit des Synoptiques, la narration de Jean fait atterrir la barque aussitôt que Jésus paraît, sans pourtant qu'il soit entré dedans. *Op. cit.*, p. 436. C'est ainsi que ce critique interprète le v. 21 : « Ils (les disciples) voulaient donc le prendre dans la barque et aussitôt (εὐθέως) la barque aborda au lieu où ils allaient. » Cette traduction donne à l'adverbe εὐθέως le sens de *aussitôt*; ce mot peut signifier ici *directement*. Le contexte permet de lui attribuer ce sens. Jusqu'à l'arrivée de Jésus, en raison de la tempête, la barque était ballottée, n'avançait point. Le Sauveur paraît : le vent devient favorable et l'embarcation va *en droite ligne*, mais non *subitement* au but. Le quatrième Évangile ne dit pas que Jésus n'entre pas dans la barque, mais que les apôtres, voyant qu'il n'était pas un fantôme, *consentirent* à le prendre. Il n'y est donc pas clairement question d'un triomphe du corps du Christ sur l'étendue. Fût-il affirmé, le fait ne pourrait être récusé que pour de bonnes raisons.

« Le miracle de la marche sur les eaux » a-t-il encore été inséré pour « montrer dans ce retour de Jésus à son pays terrestre le symbole de la rentrée du Fils de l'homme dans sa gloire éternelle et des conditions de son immortalité? » Loisy, *op. cit.*, p. 437. Pourquoi ce nouveau symbolisme? D'ailleurs, ce n'est pas à Nazareth, mais à Capharnaüm, que va Jésus. Et le retour en sa patrie terrestre a-t-il quelque rapport avec la rentrée dans la gloire? Ici le rapprochement n'est pas seulement gratuit, il est inexplicable et presque imperceptible.

La foule, elle aussi, traverse le lac pour rejoindre Jésus, 22-25. Cet épisode que ne mentionnent pas les Synoptiques serait invraisemblable; Jean l'aurait imaginé pour rendre plus éclatant le prodige en laissant croire qu'il a été constaté par la foule. Loisy, *op. cit.*, p. 438. Cette supposition n'est pas facile à comprendre. Ce que dit Jean n'est ni impossible à admettre ni en contradiction avec les affirmations des autres évangélistes : une partie de la foule a pu revenir par la voie de terre, une autre par le lac. Et le quatrième évangéliste paraît vouloir faire œuvre d'historien : il mentionne Tibériade, connaît son emplacement précis, sait que dans ce port se trouvaient des barques.

Après cet examen minutieux des deux miracles, nous avons le droit de conclure que, si la multiplication des pains et la traversée du lac sont reliées au discours sur le pain de vie, le préparent, ces épisodes ne sont pas des créations de l'écrivain. Ces deux prodiges peuvent préparer l'esprit à accepter plus facilement l'idée d'un Dieu-homme qui commande à la nature et promet un pain merveilleux. On comprend que l'évangéliste ait rapproché ces épisodes du discours. Rien n'empêche même « que la connexion ait été établie par Jésus : le Sauveur a pu partir du fait de la multiplication des pains et du voyage de la foule à sa recherche pour en tirer une leçon sur l'empressement qu'il faut avoir pour le pain de vie qu'il est lui-même. » Lepin, *La valeur historique du quatrième Évangile*, Paris, 1910, t. I, p. 69.

Suit le discours sur Jésus nourriture céleste. Il faut noter que l'entretien est séparé du récit de la multiplication des pains par celui de la traversée du lac : ce qui donne à entendre que les choses se sont passées comme elles sont racontées : un symboliste aurait été tenté de supprimer toute interruption entre la production du pain miraculeux et celle du pain eucharistique.

Sur le lieu où fut prononcé le discours, Loisy croit trouver des indications contradictoires : « Le Christ, au début de l'entretien, était *près de la mer*, comment le discours a-t-il pu être prononcé *en synagogue* » *à Capharnaüm*? Les versets 25 et 59 sont en désaccord. « L'évangéliste n'a aucun souci de l'incohérence introduite dans son récit par les indications contradictoires qu'il a données; » « il n'a visé qu'à une certaine vérité générale de représentation. » *Op. cit.*, p. 464-465.

Mais l'opposition existe-t-elle véritablement? Sans doute, à la fin du discours, on lit ces mots : « Jésus dit cela en synagogue à Capharnaüm, » 59. Mais est-il affirmé au début que l'entretien est commencé *sur le bord du lac*, 25? Nullement, il est dit que la foule trouve Jésus « de l'autre côté de la mer. » L'évangéliste n'ajoute pas que c'est sur la rive même. Puis, si c'est en cet endroit que la rencontre eut lieu, le discours fut-il commencé aussitôt? S'il le fut, ne put-il pas être terminé à l'intérieur de la synagogue? L'entretien d'ailleurs a pu être très long; saint Jean ne prétend pas en donner un compte rendu textuel, il rapporte ce qu'il a retenu et qui va à son but.

Le dialogue du Sauveur avec la foule paraît très naturel, très vivant et très vraisemblable. Elle trouve Jésus, lui demande comment il est passé d'une rive à l'autre du lac. Elle semble attendre un nouveau miracle. Jésus lui répond : Vous me cherchez parce que vous avez été rassasiés. Travaillez en vue de la nourriture éternelle. — Que faut-il faire? — Croire en celui que Dieu a envoyé. — Quel miracle accomplis-tu? Moïse donnait la manne à nos pères. — La manne n'était pas le vrai pain du ciel. Le pain de Dieu est celui qui descend du ciel et accorde la vie au monde. — Donne-nous toujours de ce pain. — Je suis le pain de vie. Croyez en moi et je vous ressusciterai. — N'est-ce pas là Jésus, le fils de Joseph? — Ne murmurez pas. Celui qui croit en moi a la vie éternelle. Je suis le pain de vie. Et le pain que je donnerai c'est ma chair. — Comment peut-il nous donner sa chair? — Si vous ne la mangez, vous n'aurez pas la vie. — Cette parole est dure; qui peut l'écouter? — Cela vous scandalise? Et quand vous verrez le Fils de l'homme monter où il était auparavant? Il y en a qui ne croient point. Nul ne peut venir à moi si cela ne lui a été donné par le

Père. Et vous, les Douze, voulez-vous aussi me quitter? — Vous avez les paroles de la vie éternelle, répond Pierre.

Tout se tient, s'enchaîne; le développement n'a rien de fictif, d'artificiel. Et on sent que les faits ont fort bien pu se passer ainsi : rien ne s'y oppose. Le Sauveur greffe habilement son enseignement sur le miracle; il révèle peu à peu sa pensée; il recourt à la comparaison de la manne pour mieux faire accepter ce que son langage a d'insolite; il parle d'abord de la foi, ensuite seulement de l'eucharistie. Et parce que l'idée est neuve, parce que ses auditeurs ne peuvent facilement comprendre que la chair de Jésus sera une nourriture, le Sauveur se répète, insiste, emploie des expressions toujours plus fortes. Aussi un certain nombre de disciples scandalisés l'abandonnent. Le Maître n'en est pas surpris, il sait et reconnaît que sans la foi on ne peut adhérer à son enseignement, et qu'il annonce un mystère. Les Douze ne disent pas qu'ils ont compris, mais qu'ils croient. La défection des disciples n'est pas dissimulée, aucune préoccupation apologétique n'apparaît. Tout est mystérieux, tout est vraisemblable.

Sans doute, les métaphores sont nombreuses; mais elles le sont moins qu'on le prétend. Jésus, d'ailleurs, sans faire disparaître toute énigme, prend la peine d'expliquer comment il est *la manne, le pain du ciel*, ce que signifient les mots *venir à lui*. Le Christ des Synoptiques se sert, lui aussi, de comparaisons, d'allégories, et propose des paraboles. Et si, dans la dernière partie du discours, le Sauveur n'explique pas en quel sens on doit le *manger*, c'est que le mot doit s'entendre au sens littéral.

Ainsi encore, le Verbe johannique rejoint Jésus des Synoptiques. On a vivement soutenu le contraire. On a essayé d'établir une opposition entre le concept de l'eucharistie du quatrième Évangile et celui de ses devanciers. On a cru découvrir maintes allusions à la liturgie de l'époque et du pays où fut rédigé l'écrit johannique; on a dit que Jésus parlait de l'eucharistie comme « d'une institution actuellement en vigueur. » Déjà nous avons noté que pour Loisy la présence des restes après la distribution des aliments multipliés fait allusion à la permanence du sacrement; que l'ordre de ne rien perdre donné après ce miracle rappelle le soin des premiers chrétiens pour ne laisser tomber aucune parcelle consacrée; que le possesseur des pains d'orge est le type des diacres; que le mot εὐχαριστήσας employé dans le récit du prodige est le terme technique qui désigne la cène. D'autre part, « la substitution de σάρξ, *chair*, à σῶμα, *corps*, dans le discours sur le pain de vie est aussi à expliquer par le langage liturgique et dogmatique de temps. » Loisy, *op. cit.*, p. 458. L'apparition de Jésus ressuscité dans les réunions des disciples, xx, 26; xxi, 1, figure les assemblées dominicales des chrétiens, sous la présidence mystique du Seigneur. Le pain trempé que Jean fait offrir par Jésus à Judas est le rite antique de la communion sous l'espèce du vin; la mention de l'arrivée de Satan dans l'âme du traître montre l'effet de la mauvaise communion. « L'allégorie de la vigne est une allusion assez directe au cérémonial eucharistique et le chapitre xvi est une prière d'actions de grâces, prototype des prières analogues qui se faisaient dans les communautés après les repas sacrés. » Le récit johannique de la dernière cène insiste sur l'amour, c'est-à-dire sur l'agape, parce que, dans les milieux où vit l'évangéliste, eucharistie et agape sont unies. Les effets du pain de vie sont d'ailleurs exprimés en une théologie tardive, bien postérieure à celle des Synoptiques. La chair du Sauveur est nécessaire au fidèle, pour établir une *circuminsession* entre Jésus et les fidèles et, par cette relation, une participation à la vie divine que le Verbe reçoit du Père; elle dépose *pour la transformation finale de l'être des forces que la résurrection mettra en activité*, et ainsi elle confère la vie éternelle; elle purifie l'âme puisque le lavement des pieds a été substitué à la cène. Loisy, *op. cit.*, p. 428, 458, 708, 710, 714, 729, 918, 919, 936. Voir aussi H. J. Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, Leipzig, 1897, t. II, p. 497 sq.; J. Réville, *op. cit.*, p. 148, 182.

Si nous discutons chacune de ces affirmations, nous sommes obligés de constater d'abord que les emprunts à la liturgie eucharistique de la fin du Ier siècle, dans ce qu'elle offrait de spécifiquement distinct du rite primitif, ne sont pas démontrés. Déjà nous avons établi qu'il est impossible d'admettre le caractère symbolique de la plupart des détails du récit de la multiplication des pains. L'emploi du mot σαρξ de préférence à σῶμα s'explique très bien : il est parlé du corps de Jésus comme d'une nourriture, d'une viande céleste, d'une chair qui donne la vie. D'ailleurs, les deux termes sont usités également dans les documents liturgiques. L'allusion au rite de la communion sous l'espèce du vin est affirmée par les critiques en raison d'une vague ressemblance qu'il est permis de discuter; d'ailleurs à l'époque où fut rédigé le quatrième Évangile, le ministre de l'eucharistie distribuait-il du vin ou du pain trempé dans la coupe? Il y a une similitude entre les assemblées des premiers chrétiens et les réunions des disciples honorées de la présence du Seigneur ressuscité : prouve-t-elle que l'évangéliste invente ce qu'il dit de l'eucharistie? L'allégorie de la vigne est destinée à faire comprendre que les fidèles doivent être unis à Jésus pour porter du fruit; où est le sacrement? Les prières eucharistiques de l'ancienne liturgie rappellent l'oraison sacerdotale de Jésus à la cène; soit, mais est-ce parce que le quatrième Évangile met sur les lèvres du Sauveur les formules en usage de son temps? N'est-il pas plus naturel de penser que les premiers chrétiens se sont inspirés des paroles du Maître? Le rapprochement entre l'agape et la cène laisse encore plus rêveur; l'agape était-elle célébrée là où écrivait saint Jean, et si oui, était-elle unie à l'eucharistie? Et s'il en était ainsi, faut-il conclure qu'il n'en était pas de même à la première cène, que l'institution de l'eucharistie ne devait pas être liée à un repas, que dans ce repas il ne pouvait pas être question de la charité? Le recours à la liturgie de la fin du Ier siècle pour expliquer la juxtaposition des idées de banquet, de sacrement et d'agape n'est nullement nécessaire.

Pas plus que les rites, la théologie johannique de l'eucharistie n'est différente de celle de ce sacrement d'après les autres écrivains. Jésus annonce qu'il donnera *sa chair à manger*, son sang à boire. Les Synoptiques et saint Paul lui font dire : Prenez, *mangez, ceci est mon corps; buvez, ceci est mon sang, la nouvelle alliance dans mon sang.* Le Verbe johannique rappelle que sa chair est livrée pour la vie du monde. A la cène, le Christ des Synoptiques et de saint Paul dit : *Ceci est mon sang versé pour beaucoup, versé pour beaucoup en rémission des péchés; ceci est mon corps donné pour vous; ceci est mon corps pour vous, la nouvelle alliance est dans mon sang versé pour vous.* Le quatrième Évangile montre dans le sacrement un moyen d'union à Jésus et par lui au Père; les Synoptiques et l'apôtre disent du sang eucharistique qu'il est celui de *l'alliance*; saint Paul prouve que le communiant participe au Seigneur. Faut-il, en raison de l'épisode du lavement des pieds, que Jean place à la cène, attribuer à celle-ci la vertu de remettre les péchés? Cette conclusion est loin d'être démontrée; si elle l'était, on devrait se rappeler qu'en saint Matthieu *la rémission des péchés* est mentionnée dans les

paroles prononcées par Jésus sur la coupe. Le quatrième Évangile insiste sur la communication de la vie, de la vie éternelle aux fidèles qui mangeront la chair du Sauveur : *il les ressuscitera au dernier jour.* Si les formules de l'institution conservées par les Synoptiques ne signalent pas en termes exprès cet effet, il faut pourtant se souvenir que la perspective eschatologique apparaît aussi chez eux : après avoir présenté le pain et la coupe, Jésus ajoute : « Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de mon Père, » et il y a lieu de ne pas oublier qu'après avoir dénoncé la faute des mauvais communiants, saint Paul ajoute : « C'est pour cela qu'il y a parmi vous beaucoup de débiles et de malades et qu'un grand nombre sont morts. » L'idée de la *vie éternelle* communiquée par Jésus n'est pas étrangère aux Synoptiques. Matth., VII, 14; XVIII, 8; XIX, 16, 29; XXV, 46; Marc., IX, 42; X, 30; Luc., X, 25, 28; XVIII, 18, 30. De même il est affirmé par eux que c'est le Christ qui introduit dans le royaume, Matth., XIII, 41; XIX, 28; XXV, 19, 23, 32, 46; Luc., XIX, 12; XXII, 29, 30, et que ce royaume est inauguré ici-bas. Les conceptions sont pour le fond identiques chez Jean et chez ses devanciers : dans le quatrième Évangile aussi bien que dans les autres, ce qui est très fortement accusé, c'est l'effet eschatologique : cinq fois il est parlé de la vie éternelle opposée à la mort, VI, 40, 47, 50, 51, 54, 58, et quatre fois en termes formels de la résurrection au dernier jour, VI, 39, 40, 44, 54; mais, d'autre part, cette vie est présentée comme étant, dès l'existence présente, assurée au communiant. Enfin, si saint Jean insiste davantage sur l'obligation, la nécessité de recevoir la chair et le sang du Sauveur, on relève pourtant dans les Synoptiques l'ordre de s'approcher du sacrement : « Prenez, ceci est mon corps, » est-il dit en saint Marc; « Prenez, mangez, buvez, » écrit saint Matthieu; « Faites ceci en mémoire de moi, » lit-on dans saint Paul.

J. Réville, *Les origines de l'eucharistie*, p. 68, croit découvrir une autre différence entre l'eucharistie johannique et la cène des premiers évangélistes et de saint Paul. « L'idée retrouvée partout ailleurs que la participation au même pain et à la même coupe sont le symbole et le gage de l'union ou de la solidarité entre chrétiens, ne paraît pas davantage chez lui (chez Jean). Le pain de vie assure l'union des fidèles et du Christ, mais il ne représente pas l'union des fidèles entre eux pour ne former qu'un seul corps. » Pour résoudre cette difficulté, il suffit d'analyser ces deux affirmations et de leur juxtaposer la conclusion de l'auteur. L'idée d'union par la charité n'est pas exprimée, objecte-t-il; donc elle est exclue, conclut-il. Cette conséquence ne découle nullement de la prémisse. Saint Jean ne parle pas de ce qui ne va pas nécessairement à son but. Au reste, les Synoptiques n'insistent pas plus que lui sur cet effet et ce symbolisme de la communion. Et si saint Paul le met en relief, c'est qu'un motif particulier le décide à le faire.

Ainsi il est impossible d'établir que la théologie eucharistique de saint Jean est trop différente de celle des premiers évangélistes pour pouvoir être considérée comme l'expression de la pensée de Jésus. M. Lepin a aussi fort bien montré que, dans le discours sur le pain de vie, Jésus manifeste son origine divine comme il le fait dans les Synoptiques « avec tous les caractères d'opportunité, d'habileté, de mesure qui conviennent à une révélation authentique et vivante, non à une thèse théologique. » « Il commence par se comparer à la manne que les Israélites regardaient comme un aliment envoyé de Dieu; et c'est après avoir fixé l'attention de ses auditeurs sur cette comparaison que lui-même se déclare le vrai pain de vie descendu du ciel et envoyé par Dieu au monde. Ce rapprochement qui donne à son langage une certaine apparence de métaphore; d'autre part, le caractère nettement allégorique de la formule : « Je suis le pain de vie; » enfin, l'emploi du titre impersonnel de « Fils de l'homme », tout contribue à répandre sur son discours une teinte mystérieuse. Les Juifs en perçoivent bien le vrai sens, puisque, à ce qu'il prétend de la descente du ciel, ils objectent ce qu'ils savent de son origine terrestre; néanmoins, dans son ensemble, la révélation reste fort discrète. Ce qu'elle offre de clarté est d'ailleurs grandement atténué par ce qu'il y a de déconcertant pour l'esprit juif dans cette perspective d'un Messie qui livre sa vie en sacrifice et donne sa chair à manger, son sang à boire, pour le salut du monde. » Ainsi « le Sauveur ne proclame pas de but en blanc et avec une évidence immédiate qu'il est le Fils de Dieu descendu du ciel où il préexistait éternellement auprès du Père. » Comme dans les trois autres Évangiles, sa manifestation est discrète, ménage à la fois l'ombre et la lumière. Ce n'est pas ainsi qu'un théologien de la fin du Ier siècle eût construit une thèse de la divinité de Jésus. Lepin, *op. cit.*, t. II, p. 388.

Et pourtant, Loisy croit voir dans ces déclarations du Verbe sur lui-même, sur la foi à laquelle il a droit et sur l'incrédulité à laquelle il se heurte, une réponse à des questions qui hantaient la pensée des contemporains de l'évangéliste : Pourquoi la prédication du Sauveur a-t-elle été infructueuse? Pourquoi les Juifs ne se convertissent-ils pas? Il s'agirait, selon lui, d'expliquer le peu de succès que Jésus a obtenu dans sa patrie et l'échec du ministère galiléen. » Saint Jean montre « l'aveuglement de la masse qui ne trouvait pas que les œuvres de Jésus fussent celles du libérateur attendu. » Il veut enseigner deux idées très simples : « Le peuple juif aurait cru volontiers à ce que Jésus n'était pas et ne voulait pas être; il refusait de croire à ce que Jésus était, bien que Jésus dît et fît tout ce qu'il fallait pour être reconnu des âmes de bonne volonté... ces vues correspondent à la situation générale du Sauveur à l'égard de ses compatriotes, en tant que cette situation avait besoin d'être définie pour les chrétiens, dans leurs controverses avec les Juifs, à l'époque où l'Évangile fut écrit. » Et si le Sauveur déclare que ses auditeurs ne croient pas parce que seuls ont la foi ceux que le Père lui a donnés, « cette explication transcendante de l'incrédulité judaïque » n'a pu « être proposée dans une conversation réelle entre Jésus et ses auditeurs; » l'évangéliste éclaire ses contemporains. *Op. cit.*, p. 442, 443, 448, 449, 450, 451, 459, 474.

Ces affirmations appellent toutes des points d'interrogation. Les lecteurs du quatrième Évangile avaient-ils un « besoin » particulier de savoir les motifs humains de l'échec de Jésus auprès de ses compatriotes? Nous l'ignorons. Saint Jean a-t-il voulu spécialement les renseigner sur ce sujet? Il ne le dit pas. Le premier motif de l'incrédulité judaïque, les conceptions grossières qu'avaient du Messie les contemporains du Sauveur sont-elles mises en plus grand relief dans ce discours que dans d'autres passages du quatrième Évangile, mieux marquées que dans les Synoptiques? Nullement. La seconde raison, le défaut de prédestination divine vaut-il pour les Galiléens seulement? Pas du tout; seul croit parmi les gentils comme parmi les Juifs, celui qui est attiré par le Père. Ces deux considérations épuisent-elles tout ce qui pouvait être dit sur ce problème de l'endurcissement d'Israël? Certes non, il suffit de se rappeler le discours du diacre Étienne ou les développements de saint Paul sur ce sujet pour s'en convaincre; ici, nous ne trouvons rien

sur les prophéties ou figures qui annoncent la réprobation des Juifs, rien sur leurs anciennes infidélités, rien sur la vocation des nations, rien sur les espérances de conversion future d'une partie du peuple élu, rien sur l'incompréhensibilité du mystère de la prédestination.

Plus insoutenable encore est la prétention de ceux qui croient apercevoir dans le discours sur le pain de vie un désir de venger les fidèles des accusations d'anthropophagie portées contre eux, « une triomphante apologie contre les fausses idées et les grossières objections des Juifs ou des païens » sur l'eucharistie. Holtzmann, *op. cit.*, t. II, p. 502; Loisy, *op. cit.*, p. 465. D'abord, les calomnies sont constatées pour la première fois par saint Justin, donc bien après l'apparition du quatrième Évangile : nous ignorons si elles avaient cours dans le milieu où vivait saint Jean. L'intention apologétique ne se montre pas d'ailleurs : l'auteur serait très maladroit, s'il voulait détruire ce grief, car les expressions très dures dont il se sert, qu'il répète avec insistance sans les expliquer, sans les atténuer si ce n'est par une déclaration presque énigmatique (*les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie*), n'auraient pu qu'accréditer les soupçons et donner prise à la malignité publique. Nombreux sont les écrivains chrétiens qui ont dû combattre l'accusation des païens · leur langage est tout différent de celui du quatrième Évangile.

J. Réville suppose que c'est contre des objections d'une autre nature que lutterait saint Jean, mais toujours contre des objections de son milieu et non des contemporains de Jésus. « Dans les groupes chrétiens d'Asie, » « l'équation pain = chair, vin = sang du Christ » aurait existé, mais le sens et la valeur en auraient été « flottants ». Dans « ce milieu saturé d'idéalisme alexandrin et de docétisme, » certains disciples du Christ n'auraient pas admis cette doctrine, auraient protesté contre elle. *Op. cit.*, p. 64. Le quatrième Évangile combattrait ces négations. C'est là une hypothèse gratuite. L'existence de ces adversaires de la présence réelle n'est pas prouvée, l'absence d'une doctrine certaine sur l'eucharistie dans le milieu où vivait l'auteur est ignorée de l'historien. Le lecteur du c. VI sait que Jésus parle à des Juifs, à la foule galiléenne et que les objections ne sont pas celles que pourraient faire des idéalistes docètes, mais celles auxquelles pouvaient penser des Galiléens et des Juifs. Aucun indice ne permet de croire que, derrière les Galiléens et les Juifs, l'évangéliste vise ses contemporains. Et s'il le fait, pourquoi ne serait-ce pas avec des paroles qu'aurait réellement prononcées, dans son entretien avec des Juifs en chair et en os, le Christ historique?

Si donc tout allusion à des faits, à des institutions, à des doctrines, à des erreurs qu'aurait ignorés Jésus et qui lui seraient postérieurs de cinquante ans et plus, ne peut être découverte dans le discours, on a tort de soutenir que ses affirmations auraient été inintelligibles pour des paysans de Galilée, que l'entretien sur le pain de vie ne pouvait être compris de la foule à laquelle parle le Sauveur. J. Réville, *op. cit.*, p. 65; Loisy, *op. cit.*, p. 444, 447, 450, 469, etc. D'ailleurs, les catholiques ne prétendent pas que le langage de Jésus soit littéralement reproduit. L'auteur devait se borner, il avait pu oublier, il n'était obligé de dire que ce qui allait à son but. Écrivant pour des lecteurs qui connaissaient l'eucharistie et que les formules liturgiques avaient familiarisés de longue date avec les affirmations chrétiennes, l'évangéliste pouvait abréger, omettre des explications qui avaient été données aux Juifs, présenter les paroles de Jésus sous une forme qui ne compromettait pas l'exactitude de la pensée, mais qui n'était pas littéralement celle dont le Verbe avait revêtu ses idées pour les exposer à la foule de Capharnaüm. Le Seigneur pouvait aussi proposer sa doctrine en termes voilés et quelque peu énigmatiques; ici, il se contente de promettre, l'avenir devra montrer avec une plus grande précision ce qu'il a voulu donner. Juifs et Galiléens, d'ailleurs, semblent avoir quelque peu compris les paroles de Jésus. Ils le prouvent par leurs objections et par leur défection; objections qui ne sont pas invraisemblables sur leurs lèvres; défection que l'Évangile n'avait aucun intérêt à inventer.

Arrivé au terme de cette discussion, nous avons le droit de conclure qu'aucun argument mis en avant par les critiques n'oblige à voir dans l'enseignement du c. VI des doctrines différentes de l'enseignement de Jésus. Et si, d'autre part, nous admettons ce que non seulement le théologien catholique admet, mais ce qui est historiquement démontré, l'origine johannique du quatrième Évangile, nous devons croire que saint Jean n'aurait pas osé prêter à son divin Maître des révélations aussi étranges, aussi graves, s'il n'avait pas été convaincu qu'elles émanaient de lui et si elles n'émanaient pas de lui, en réalité. Il n'aurait pu le faire sans être un imposteur.

II. Ce qu'a donné Jésus; ce qu'ont cru recevoir les premiers chrétiens. — 1° *Histoire du problème.* — Dans l'antiquité, au moyen âge et jusqu'au XVI^e^ siècle, presque tous les catholiques croient que Jésus-Christ a institué l'eucharistie et entendent au sens littéral les paroles de la cène : quelques individus seuls font exception. Les Églises séparées d'Orient, toutes les confessions qui se disent chrétiennes — en dehors de quelques sectes — professent la même foi.

Ceux des protestants qui nièrent la présence réelle essayèrent de donner un sens figuré aux mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang.* Déjà, Bellarmin comptait plus de cent systèmes d'interprétation : *Ceci, aurait dit Jésus en se montrant, est mon corps. Ceci, le collège apostolique, est mon corps; ceci est l'image de mon corps, l'image de ma passion, l'image des grâces que mérite ma mort, l'image de la nouvelle alliance, l'image de ma doctrine, l'image des bienfaits qu'on recevrait en mangeant ce pain s'il était mon corps, l'image de la société chrétienne*, etc. De nos jours encore, certains protestants croient que l'eucharistie remonte à Jésus-Christ, mais qu'elle ne contient pas la chair du Sauveur.

Jusqu'au XIX^e^ siècle, l'institution du sacrement par Notre-Seigneur n'a guère été attaquée. Paulus la mit en doute, Gfröser la nia, Strauss la déclara possible, mais affirma que les faits ne s'étaient pas passés comme les évangélistes les racontaient. Renan soumit les récits à un véritable travail d'escamotage. Pour enseigner qu'il était le pain nouveau dont l'humanité allait vivre — idée qui lui était chère — « Jésus disait à ses disciples : *Je suis votre nourriture*, phrase qui, tournée en style figuré, devenait : *Ma chair est votre pain...* Puis, à table, montrant l'aliment, il disait : *Me voici*; tenant le pain : *Ceci est mon corps*; tenant le vin : *Ceci est mon sang*; toutes manières de parler qui étaient l'équivalent de : *Je suis votre nourriture...* Dans le dernier repas ainsi que dans beaucoup d'autres, Jésus pratiqua son rite mystérieux de la fraction du pain. » *Vie de Jésus*, 13^e^ édit., Paris, 1875, p. 312, 316-317, 399.

En 1891, un travail de Harnack, *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouvelle série, Leipzig, 1891, t. VII, 2, p. 115-144, marqua le début d'une nouvelle période de recherches. Depuis ce moment, « aucun problème d'histoire religieuse n'a suscité autant de livres, de brochures, d'articles que celui-là. » Goguel, *op. cit.*, p. 1. Y a-t-il eu un dernier repas solennel de Jésus et

des disciples? Avait-il le caractère de festin pascal ou celui d'une autre cérémonie juive, le kiddûš, par exemple? Était-ce un banquet d'adieu? Une anticipation du repas eschatologique? La cène était-elle liée à la mort du Christ et comment? La figurait-elle, de quelle manière? Quelles paroles prononça Jésus et quel était leur sens? Instituait-il quelque chose, professait-il un acte dont il désirait la réitération? L'ordonnait-il? Les récits de la cène sont-ils authentiques? Représentent-ils une tradition primitive? Quelles sont leurs sources? Ont-ils été remaniés? Dans quel rapport sont-ils entre eux? Peut-on distinguer diverses conceptions progressives de ce que devint l'eucharistie? Sous quelles influences se sont-elles formées ou ont-elles pu être acceptées? Tels sont les principaux problèmes soulevés. On peut dire que toutes les solutions imaginables ont été proposées. discutées et rejetées.

Vouloir établir une bibliographie complète est inutile : un grand nombre d'écrits parus n'ayant, de l'aveu même des critiques non catholiques, aucune valeur. Pour faire connaître l'état de la question et les principales hypothèses émises, il faut signaler seulement les travaux les plus importants, ceux qui ont attiré davantage l'attention, ceux qui ont émis quelque idée nouvelle. Le lecteur français désire aussi prendre contact intime avec les ouvrages écrits en sa langue, capables plus que d'autres de former l'opinion en son pays. Il voudrait, afin de trouver un peu d'ordre dans cet exposé, pouvoir distinguer logiquement divers systèmes : *eucharistie-parabole, eucharistie eschatologique, eucharistie-alliance, eucharistie d'origine juive, eucharistie mythique, eucharistie-agape ou festin fraternel.* Mais beaucoup de critiques non catholiques croient retrouver dans la cène primitive ou dans les évolutions de l'eucharistie plusieurs de ces conceptions. Force est donc de suivre, à peu près, l'ordre chronologique. L'énumération pourra paraître fastidieuse. Mais elle prépare les discussions nécessaires. Déjà elle montre combien fragiles sont des hypothèses qui s'entrechoquent et se détruisent; puis il n'est pas inutile de constater à quels hardis procédés recourent et à quelles excentriques conclusions aboutissent parfois certains interprètes; il n'est pas désagréable d'observer que, malgré leur talent, leur ingéniosité, leurs efforts, les critiques non catholiques n'ont rien pu construire de solide et de définitif, qu'après vingt ans de travail ininterrompu, ils ne sont pas mieux renseignés qu'au premier jour.

Harnack, dans l'ouvrage cité plus haut, soutint que les éléments primitifs de l'eucharistie avaient été le pain et l'eau. Si donc un changement de matière avait pu s'opérer aisément, c'est qu'à l'origine l'attention portait non sur les objets consommés, mais sur les actions accomplies. On voulait sanctifier l'opération la plus importante de la vie, la nutrition. Jésus avait lui-même rattaché l'idée de sa mort conçue comme un sacrifice aux éléments ordinaires de l'alimentation, appelés à nourrir par le pardon des péchés l'âme qui les reçoit en rendant grâce pour la passion du Sauveur.

Weiszäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, admit que Jésus, la veille de sa mort, dans un repas pascal, avait distribué à ses disciples le pain et le vin, prononcé des paroles mystérieuses, invité les Douze à répéter son geste. Ce faisant, le Seigneur n'instituait rien, mais proposait une parabole qu'il n'expliquait pas. Saint Paul interpréta le symbole : le pain est l'image du corps qui est l'Église dont Jésus est la tête, dont les fidèles sont les membres. Le vin représente le sang et par conséquent la mort du Christ. La pensée de l'apôtre correspond à celle qu'avait Jésus, mais qu'il n'a pas exprimée.

Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, écrit, lui aussi, que la dernière cène fut un enseignement symbolique. Des quatre témoins, seuls Matthieu et Marc représentent la vérité historique sans addition postérieure. Ils ne mentionnent pas l'ordre de réitérer le dernier repas. Donc, ce banquet n'était pas une institution, mais un festin d'adieu. La pensée de Jésus était tout entière fixée sur sa mort qu'il savait imminente et dont il voulait annoncer le caractère douloureux et fécond. Aimant les paraboles, profitant comme toujours des circonstances, recourant comme d'ordinaire à deux figures pour exprimer une vérité unique, il comparait à son corps qui devait être broyé le pain rompu, à son sang qui devait être répandu le vin versé. La bénédiction de la coupe présageait les bienfaits dont la mort serait la source. L'usage de réitérer la cène, la croyance à un ordre donné par Jésus de la reproduire naquirent de l'impression profonde que dut laisser dans l'âme des disciples le repas suprême et du *travail spontané* des intelligences chrétiennes, en un temps où la religion très ardente fut plus que jamais apte à idéaliser et à créer. Sous l'influence de saint Paul, la communion fut considérée moins comme une commémoraison de la mort du Christ que comme un souvenir des bénédictions obtenues par son sacrifice.

Spitta, *Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls*, Gœttingue, 1893, exclut, au contraire, toute allusion à la passion de Jésus. Persuadé que le dernier repas du Christ n'eut pas lieu le 14 nisan, mais le 13, il dénia à la cène le caractère de repas pascal, fit d'elle un banquet, précurseur du festin des derniers jours où, selon des traditions juives, le Messie lui-même devait être la nourriture des élus. A ce moment de son existence, Jésus n'est préoccupé que de l'achèvement de son œuvre et du triomphe prochain. Il se met par anticipation dans la posture de président du repas messianique, voit d'avance ses disciples mangeant et buvant avec lui dans le royaume futur, les invite à recevoir l'aliment qu'il leur servira plus tard, sa propre personne. Il n'ordonne donc pas de réitérer la cène. Sa mort et sa résurrection obligèrent à modifier le sens primitif de l'acte accompli. Dans des repas collectifs semblables à ceux des Juifs, on se remémora les paroles du Christ et l'institution naquit.

Brandt, la même année, ne fut pas moins hardi dans ses conclusions négatives. Les quatre récits de la cène sont plus ou moins altérés. Au repas d'adieu, Jésus a rompu le pain avec les siens pour exprimer l'idée de la communion qui devait rapprocher les âmes dans les autres banquets de ses disciples. C'est Paul qui introduisit la coupe et conçut l'eucharistie en fonction de sa théorie de la valeur salutaire de la mort du Christ. Sa version influença les autres récits. La cène, institution et fête commémorative de la mort du Seigneur, est donc d'origine paulinienne. *Die evangelische Geschichte und der Ursprung des Christentums*, Leipzig, 1893, p. 283 sq.

Percy Gardner, *The origin of the Lord's supper*, Londres, 1893, s'écarta plus radicalement encore des données traditionnelles. Non seulement il refusa de faire remonter au Christ l'eucharistie chrétienne, mais il détacha la cène primitive du repas d'adieu de Jésus et la dériva, par l'intermédiaire de saint Paul, de rites païens. C'est l'apôtre qui aurait institué l'eucharistie, sans doute à Corinthe; il aurait christianisé ainsi les festins sacrés en usage dans les mystères d'Éleusis. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus*, Gœttingue, 1903, proposa une thèse semblable. D'après saint Paul, la cène unit au Christ Sauveur et ressuscité; le pain et le vin nourrissant ainsi le fidèle surnaturellement par une efficacité sacramentelle qui

déjà présage l'*ex opere operato*. Une conception aussi grossière ne s'harmonise pas avec la piété et la pensée de l'apôtre. Elle est donc antérieure à lui, vient du paganisme, est inspirée de rites dont ne pouvaient se passer les nouveaux convertis de la gentilité. Heitmüller essaie d'appuyer sa thèse sur des analogies : il cite, entre autres exemples d'eucharistie païenne, des rites empruntés au culte de Dionysos Sabazios et à celui de Mithra. Voir aussi Kalthoff, *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig, 1903, p. 48. Sur ce thème de l'origine mythique de la cène, les variations les plus inattendues ont été exécutées. Winsch, *Die Lösung der Abendmahlsfrage*, Berlin, 1903, montre dans la communion un sacrifice végétarien; P. Jensen, *Das Gilgamesch-Epos in der Weltlitteratur. I. Die Ursprünge der altestamentlichen Patriarchen-Propheten und Befreier-Sage und der neutestamentlichen Jesus-Sage*, Strasbourg, 1906, p. 900, croit que la cène constitue un repas d'alliance entre Jésus-Gilgamesch et Dieu et la rapproche du sacrifice offert par Xisuthros sur la montagne du déluge aux dieux qu'il va rejoindre. Eisler, *The origins of the eucharist*, dans *Transactions of the third international congress for the history of religions*, Oxford, 1908, t. II, p. 352, cherche dans l'eucharistie des traces d'un rite essénien non sanglant et du culte syriaque du poisson. Salomon Reinach a évidemment tenté une explication de l'eucharistie par les survivances du totémisme. Dans les religions primitives, le clan sacrifiait son animal sacré, le *totem*, et le mangeait pour s'unir avec son dieu. Ces idées de communion théophagique et de sacrifice d'un être divin passèrent dans les mystères païens et de là s'introduisirent dans le christianisme : elles sont la source des dogmes de la mort expiatoire, de la résurrection et de l'eucharistie de Jésus. Le récit de la cène est une « traduction anthropomorphique du sacrifice périodique du *totem*. » *Cultes, mythes et religions*, Paris, 1905-1908, *passim; Orpheus, histoire générale des religions*, Paris, 1909, p. 334 sq. Non moins audacieux est le défi que Binet-Sanglé jette à l'Évangile, *La folie de Jésus*, Paris, 1909, t. I : le Christ aurait eu peur d'être empoisonné. De là ses idées de mort, de chair sanglante. Il aurait invité ses disciples à manger le pain et à boire la coupe pour voir si l'empoisonnement se réaliserait.

Des systèmes à tendance plus conservatrice ont été proposés. Haupt, *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*, Halle, 1894, attribua aux paroles de Jésus cette signification qui semble bien moderne : « Ma personne contient les énergies d'une vie plus haute qui voudrait s'unir à la vôtre c mme le pain s'unit au corps. C'est surtout grâce à ma mort que s'opérera ce don de vie et de salut. » Jésus, selon toute vraisemblance, désirait que la répétition de la cène fût, après son départ, le moyen et la manière de garder son souvenir; il en recommanda donc la réitération.

F. Schultzen, *Das Abendmahl im neuen Testament*, Gœttingue, 1895, se rapprocha davantage encore des interprétations traditionnelles. Les disciples n'ont rien surajouté à l'idée de Jésus; ils s'en sont tenus à la volonté du Maître. D'après les Synoptiques et saint Paul, le Christ avait voulu ménager *dans le pain et le vin* une communion à son corps et à son sang. La cène était un repas sacrificiel intimement lié à sa mort; et à ce titre, elle devait être renouvelée.

C'est encore à des conclusions relativement modérées qu'aboutit Schæfer, *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen*, Gutersloh, 1897. Paul surtout nous fait connaître le dessein du Seigneur. La cène fut un repas pascal, repas d'alliance et de sacrifice dont Jésus a voulu la réitération; le Christ désirait offrir à ceux qu s'approcheraient avec foi du pain et du vin le pardon des péchés obtenus par sa mort.

H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, Fribourg et Leipzig, 1897, t. I, p. 296 sq., admet, lui aussi, que Jésus présenta à ses disciples le pain et le vin, qu'il établit un rapport entre le pain et son corps, le vin et son sang. D'après lui, le Christ insista sur ce second élément d'une manière spéciale pour indiquer qu'il allait fonder une nouvelle alliance. Le Christ voulut, par son dernier acte, s'unir pour toujours à ses disciples. Moïse, au Sinaï, avait répandu le sang d'un animal et dit : *Voici le sang de l'alliance*, De même, Jésus proclama que la future alliance se scellerait en son sang, qui devait être répandu comme son corps devait être brisé. Peut-être n'a-t-il pas dit : *Faites ceci en mémoire de moi*. Mais l'idée de réitérer la cène était la conséquence de son acte. Les disciples ont tout naturellement reproduit le geste du Christ. Ce faisant, d'ailleurs, ils pensaient autant à la multiplication des pains qu'à la cène; ils voulaient commémorer les deux épisodes qui attestaient le mieux la charité du Christ.

Quelque insuffisante que puisse paraître à un catholique cette explication, elle l'est moins encore que la plupart de celles qui furent proposées depuis. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903, considère comme n'ayant, en fait, aucun rapport réel la cène et l'eucharistie primitive. Et il se demande comment on a pu être amené à rattacher l'une à l'autre. Il distingue différents stades dans la formation du concept qui devait prévaloir. Dans un dernier repas que n'assombrit pas l'idée de sa mort prochaine, Jésus avait distribué le pain et le vin par un acte symbolique destiné à montrer en sa personne le centre d'un groupe de frères. D'autre part, il y eut à l'origine, dans la communauté chrétienne, des repas à caractère religieux ouverts par la prière, dominés par la pensée de la venue prochaine du Sauveur, pensée si forte qu'on avait le sentiment de la présence invisible du Christ. Bientôt, la fin du monde ne se produisant pas, l'attention se porta sur la mort du Christ qu'il fallait expliquer; on découvrit qu'elle était annoncée par les prophètes; on supposa qu'il l'avait prédite lui-même, en particulier dans le repas d'adieu. On en vint, *par un involontaire besoin*, tout naturellement à rapprocher de la dernière cène les banquets fraternels de la communauté. Ce fut le second stade. Puis la foi grandit toujours davantage la personne de Jésus; on vit en lui le serviteur de Jahvé; on attribua à sa mort une valeur rédemptrice. Les repas de la communauté devinrent des *eucharisties*, des actions de grâces pour le bienfait du salut. Et on crut que Jésus avait lui-même à la cène inauguré cet enseignement, institué, en donnant l'ordre de le réitérer, un rite commémoratif de sa mort expiatoire. Telle fut la troisième étape. Saint Paul mit le couronnement à l'œuvre, d'abord en faisant des repas de la communauté une fête de confession et de commémoraison voulue par Jésus à son dernier repas; puis en comparant la communion aux sacrifices païens, ce qui l'amena à voir dans les aliments eucharistiques non seulement le symbole de la mort du Christ, mais *un mystère*, un sacrement qui établit une communauté de vie entre lui et les fidèles.

C'est aussi l'idée d'un repas fraternel que Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 125; *Das Evangelium Matthæi*, Berlin, 1903, p. 136-137; *Das Evangelium Lucæ*, Berlin, 1904, p. 121-122, déclare être primitive. Les mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, sont des formules destinées à marquer fortement la fraternité qui existe entre commensaux; la seconde fait allusion à la mort de Jésus. Par son acte et ses paroles, le Christ recommandait à ses disciples l'union entre eux. La participation en commun à la table du

Seigneur se réitéra d'elle-même, sans qu'un précepte positif l'imposât.

A. Andersen renchérit encore sur ces thèses et essaya de soutenir que l'idée de sacrement est introuvable dans la tradition des deux premiers siècles. *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Berlin, 1904; 2e édit., Giessen, 1906. Le texte primitif qu'on peut dégager des Synoptiques ne permet de voir dans la cène qu'un repas d'adieu et le souhait exprimé par le Christ de retrouver ses disciples dans le royaume; rien ne fut institué par Jésus. Dans les premières communautés, il y avait une simple fraction du pain. Paul recommanda, en raison d'une vision, le « repas du Seigneur », repas cultuel, mais qui n'avait rien d'un sacrement : le pain représentait le corps du Christ, c'est-à-dire la société des fidèles. En le recevant, on s'unissait à la communauté; en prenant le vin, le chrétien participait à la nouvelle alliance. Saint Jean, comme les Synoptiques, ne vit dans la cène qu'un repas d'adieu. De même, dans la Didaché, saint Ignace et saint Justin, il n'est parlé que de la fraction du pain et non d'un sacrement.

Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, 1904, après avoir exposé et classé toutes les théories des critiques, dresse le bilan des conclusions qui d'après lui s'en dégagent. La veille de sa mort, Jésus a dû faire quelque chose qui ressemblait d'une certaine manière à la cène. Au commencement du dernier repas, il aurait parlé de sa fin prochaine et du rendez-vous ultérieur. Puis, il aurait présenté aux disciples le pain et la coupe en disant : *Voici ma chair et mon sang* pour signifier qu'il voulait exercer sur leur vie spirituelle l'influence qu'exerce la nourriture sur la vie corporelle. Il n'a rien institué, il n'a pas donné l'ordre de répéter son geste symbolique. C'est Paul qui, dans une vision, a cru recevoir cette recommandation du Christ glorifié. C'est lui et saint Luc qui montrèrent dans l'eucharistie une représentation de la mort de Jésus considérée comme un sacrifice. C'est encore l'apôtre qui est responsable du rapprochement entre le rite chrétien et la fondation de l'alliance sinaïtique. Les usages et les vieilles idées juives facilitèrent la transformation du geste testamentaire de Jésus en une Pâque nouvelle abrogeant l'ancienne.

J. Réville, *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1908, remonte de saint Justin aux Synoptiques et cherche dans les données communes à tous les écrivains chrétiens la conception originelle de l'eucharistie. A la lumière de ces idées, il interprète les récits de l'institution et finalement extrait des Synoptiques ainsi étudiés le résidu qui représenterait la réalité historique. La cène a été le dernier repas que Jésus ait pris avec ses disciples, mais ni eux ni lui ne le savaient. Le Christ n'a donc pu ordonner qu'on la réitérât, il n'en a pas fait un mémorial de sa mort. Elle a été un repas pascal : il est donc vraisemblable qu'il y fût parlé d'une alliance entre le Christ et ses disciples ainsi que de l'avènement prochain du royaume. Nous ignorons les paroles exactes prononcées par Jésus. Le pain devait être primitivement le corps de l'alliance, c'est-à-dire l'image sensible et matérielle de l'union du Sauveur et des disciples; le sang faisait allusion soit à celui de l'agneau pascal, soit à celui du sacrifice du Sinaï. Dans les communautés primitives, la cène fut d'abord la continuation naturelle des repas que les disciples avaient l'habitude de prendre avec Jésus; on remerciait Dieu des bienfaits reçus par le Sauveur, on rompait le pain en signe d'union et de communion, on affirmait la foi à l'avènement du royaume; saint Paul, s'appuyant sur une tradition et sur une révélation reçue du Seigneur, fit de ce repas un rite institué et ordonné par Jésus, destiné à commémorer sa mort rédemptrice. L'apôtre reconnut dans le pain le symbole du corps mystique du Christ céleste; dans le vin, celui du sang de l'alliance nouvelle qui se substitue à l'ancienne.

Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903, p. 236 sq.; *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, t. II, p. 534 sq., croit que la dernière cène fut un repas ordinaire ou pascal au cours duquel Jésus distribua à ses disciples, comme il l'avait fait souvent pendant sa vie, le pain et le vin; il n'y parla ni de son corps ni de son sang, mais, sentant que le dénouement était proche, il déclara qu'il ne mangerait et ne boirait plus avec les siens que dans le royaume où il leur donnait ainsi rendez-vous. Comment des paroles du Christ dériva le sacrement chrétien? On ne le voit pas très clairement. On constate « par l'examen des récits de la résurrection que la foi au Christ ressuscité est intimement liée à la conception primitive de l'eucharistie. Jésus était déjà le Christ dans la gloire du royaume et en même temps il était avec les siens; il y était surtout dans le repas commun qui rassemblait ses fidèles... C'était bien avec lui et en mémoire de lui que se tenait la réunion. Saint Paul n'a fait qu'interpréter le souvenir apostolique selon sa propre conception du Christ et du salut, de façon à voir dans le repas eucharistique, symbole effectif de l'union des fidèles dans le Christ toujours vivant, le mémorial du crucifié, de celui qui avait livré son corps, versé son sang pour le salut du monde. Ce doit être lui qui, le premier, a conçu et présenté la coutume chrétienne comme une institution fondée sur une volonté que Jésus aurait exprimée et figurée dans la dernière cène. » Paul attribuait sa conception à une révélation du Seigneur. Le quatrième Évangile ne veut rien savoir de cette institution et ne dit rien de cette volonté. L'eucharistie ne se remonte donc pas à une institution formelle de Jésus; elle est née dans la communauté chrétienne, mais fut rattachée à un souvenir précis de la vie du Christ, celui du dernier repas qu'il prit avec ses disciples. *Les Évangiles synoptiques*, t. II, p. 541.

M. Goguel, *L'eucharistie, des origines à Justin Martyr*, Paris, 1910, propose les conclusions suivantes, p. 282-291. Quand Jésus prévit l'imminence de la crise, il se mit à table avec ses disciples selon sa coutume. Comme d'habitude, il rompit le pain et bénit la coupe. « Voulant donner à ses amis un dernier enseignement, il se servit de ce qu'il avait devant lui pour leur faire comprendre par une image concrète et saisissante qu'il allait être séparé d'eux et que, quel que fût le sort qui l'attendait, il l'accepterait... comme voulu de Dieu. En disant : *Ceci est mon corps*, Jésus dit à ses disciples : *Je suis prêt à mourir pour vous comme j'ai vécu pour vous, afin de faire de vous des hommes qui se préparent à entrer dans le royaume.* » Par la distribution de la coupe, il donnait aux siens rendez-vous dans le royaume. Le Christ ne semble pas avoir pensé que son acte devait être répété. Dans la première communauté de Jérusalem, les disciples ont l'habitude de vivre en commun et de prendre ensemble leurs repas; mais, au début, la mort de Jésus est un trop grand scandale pour qu'ils la méditent à cette occasion. Peu à peu, ils s'imaginent que la passion du Christ a été prédite par les prophètes, nécessaire pour le salut du monde. « Alors, il était naturel que, dans les repas communs des fidèles, on commémorât ce que Jésus avait fait et dit la dernière fois qu'il avait été à table avec ses disciples. De là on en vint tout naturellement à l'idée que le repas des fidèles était la commémoraison et la répétition de celui du Maître et qu'il en était ainsi en vertu d'un ordre exprès de Jésus. C'est sans doute vers cette époque que la coupe fut introduite comme équivalent et doublet du pain par suite d'une transformation de la coupe eschatologique pri-

mitive. » Arrive saint Paul. « Son rôle a été double. » Il donne de l'eucharistie une interprétation théologique. « Prenant les formules dans un sens réaliste, » il montre dans la cène « un moyen de s'unir au Christ souffrant et mourant, et, subsidiairement, un moyen pour les chrétiens de s'unir entre eux. » D'autre part, il hellénise l'institution. Transportée dans le monde grec, l'eucharistie est rapprochée par les nouveaux chrétiens des banquets d'associations, des mets sacrés offerts aux dieux et qui unissent à eux. Paul devait avoir subi l'influence de ces idées. Ainsi, l'eucharistie devint « d'une manière toute spontanée... un de ces repas qui suivaient les sacrifices et dans lesquels l'absorption d'aliments consacrés à la divinité mettait l'homme en un contact presque physique avec elle. »

Cet exposé montre quel est le devoir de l'apologiste ou du théologien catholique.

Il doit d'abord essayer de dégager des textes du Nouveau Testament, tels que nous les possédons, leur véritable contenu. Ce travail est nécessaire, d'abord, pour permettre aux catholiques de découvrir la vérité révélée. Il l'est, de plus, parce que les interprétations symbolistes des paroles de Jésus, très souvent proposées jadis, le sont aujourd'hui encore par certains protestants conservateurs et par des critiques. Enfin, reste à l'historien une dernière tâche à accomplir. Quand il a étudié les récits des Synoptiques, de l'apôtre saint Paul et du livre des Actes, les enseignements de l'apôtre sur l'eucharistie, il sait ce que pensaient ces divers écrivains, les chrétiens près desquels ils vivaient et les fidèles auxquels leur œuvre s'adressait. Il peut et doit ensuite se poser cette question : les témoignages des Évangiles, des Épîtres et des Actes nous permettent-ils de connaître la pensée de Jésus?

Le catholique répond aisément à cette question, elle ne se distingue pas pour lui de la précédente. S'il a établi que les dogmes de la présence réelle et de l'institution de l'eucharistie par Jésus sont affirmés dans les Livres saints, il sait que le Christ a réellement donné, sous les apparences du pain et du vin, son corps et son sang; il sait que le Seigneur a prescrit aux apôtres de réitérer l'acte de la cène. Mais le controversiste a d'autres obligations. Parmi ses adversaires il en est qui ne croient ni à la valeur surnaturelle ni à l'inspiration de l'Écriture. Ces critiques ne voient dans les livres du Nouveau Testament que des documents d'histoire qui doivent être interprétés uniquement d'après la méthode historique. Quelques-uns d'entre eux admettent parfois que, tels qu'ils sont, certains textes du Nouveau Testament ont *un sens catholique*, enseignent la présence réelle et l'institution par le Christ de l'eucharistie (Eichhorn, Feine, Hoffmann, Loisy, etc.). Mais aucun de ces critiques ne reçoit comme historiques, dans leur intégrité, les témoignages de l'Évangile et de saint Paul; ils estiment qu'il y a eu évolution de la doctrine entre Jésus et les auteurs du Nouveau Testament, et ils essaient d'attribuer au Christ, par reconstitution, des intentions, des paroles des actes tout différents de ceux que lui prêtent les Livres saints. L'apologiste est donc tenu de suivre l'adversaire sur son terrain, de démontrer par la méthode de l'histoire que les arguments de ces critiques sont sans valeur, que les sources bibliques méritent créance et reproduisent la physionomie des faits, le sens et la teneur des paroles de Jésus.

2° *Ce que les premiers chrétiens croyaient recevoir dans l'eucharistie.* — 1. *Saint Matthieu*, XXVI, 17-29, et *saint Marc*, XIV, 12-25.

Matth., XXVI, 17. Le premier jour des azymes, les disciples s'approchèrent de Jésus, disant : Où voulez-vous que nous vous préparions [ce qu'il faut pour] manger la Pâque? 18. Et il leur dit : Allez à la ville chez un tel et dites-lui : Le Maître te fait dire : Mon temps est proche, je fais chez toi la Pâque avec mes disciples. 19. Les disciples firent comme Jésus leur avait ordonné et ils préparèrent la Pâque. 20. Le soir venu, il se mit à table avec les Douze. (21-25. Il prédit la trahison.) 26. Pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris le pain et prononcé une bénédiction, le rompit et le donna aux disciples et dit : Prenez, mangez, ceci est mon corps. 27. Ayant pris la coupe et ayant rendu grâces, il la leur donna, disant : Buvez-en tous, 28. Car ceci est mon sang, celui de l'alliance, celui qui est répandu pour un grand nombre en rémission des péchés. 29. Et je vous le dis : je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'à ce jour où je le boirai nouveau avec vous, dans le royaume de mon Père. 30. Et après avoir dit des cantiques, ils sortirent.

Marc., XIV, 12. Et le premier jour des azymes, où l'on immolait la Pâque, ses disciples lui dirent : Où voulez-vous que nous allions faire les préparatifs pour que vous mangiez la Pâque? 13. Et il envoya deux de ses disciples et il leur dit : Allez à la ville, vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau, suivez-le. 14. Et quelque part qu'il entre, dites au propriétaire de la maison : Le Maître dit : Où est l'appartement où je mangerai la Pâque avec mes disciples? 15. Et il vous montrera une grande salle haute, meublée, toute prête. Là vous ferez les préparatifs. 16. Et ses disciples s'en allèrent et vinrent dans la ville et trouvèrent les choses comme il les leur avait dites et ils préparèrent la Pâque. (17-21. Sur le soir, Jésus vint avec les Douze, se mit à table avec eux, annonça qu'il serait trahi par un des disciples.) 22. Et pendant qu'ils mangeaient, Jésus, ayant pris du pain et prononcé une bénédiction, le rompit et le leur donna et dit : Prenez, ceci est mon corps. 23. Et ayant pris une coupe, ayant rendu grâces, il la leur donna et ils en burent tous. 24. Et il leur dit : Ceci est mon sang, celui de l'alliance; celui qui est répandu pour un grand nombre. 25. En vérité, je vous le dis : je ne boirai plus jamais du fruit de la vigne jusqu'à ce jour où je le boira nouveau dans le royaume de Dieu. 26. Et après avoir dit des cantiques, ils sortirent.

Nous croyons qu'en raison de leur similitude évidente et reconnue de tous, ces deux textes peuvent être étudiés ensemble.

Les variantes relevées dans les divers manuscrits sont insignifiantes et ne valent pas la peine d'être retenues. Voir Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form*, Munster, 1901, p. 23-24; Goguel, *op. cit.*, p. 106-108. Les particularités les plus saillantes s'expliquent par le désir qu'eurent des copistes d'harmoniser les récits de Matthieu et de Marc entre eux ou avec celui des deux autres témoins, Luc et Paul. Les éditeurs modernes, Tischendorf, Westcott et Hort, B. Weiss, Swete, adoptent pour les narrations des deux premiers évangélistes un texte à peu près identique.

Tous les interprètes catholiques et la plupart des critiques admettent que, selon Marc et Matthieu, la cène fut un repas pascal. Ces deux évangélistes racontent que l'on se trouvait *au premier jour des azymes où l'on immolait la Pâque*, que les disciples demandèrent à Jésus où devaient se faire les préparatifs de la *Pâque*, que deux d'entre eux furent envoyés à Jérusalem tout disposer pour la *Pâque*, que, le soir venu, Jésus se mit à table avec les Douze, apparemment pour manger ce qui avait été préparé, c'est-à-dire la *Pâque*. Nous ne possédons pas une description minutieuse de la cène, mais ce que nous savons n'est pas en contradiction avec ce que nous connaissons du rituel de la Pâque (distribution de coupes de vin appelé *fruit de la vigne* et sur lesquelles ont été prononcées des bénédictions ou actions de grâces; fraction et présentation de pains azymes sur lesquels ont été prononcées des bénédictions ou actions de grâces; *chants* du Hallel, à trois reprises, la dernière clôturant le repas); Jésus — beaucoup de critiques incroyants admettent que tel est le sens des deux récits sous leur forme actuelle — serait donc présenté par saint Matthieu et saint Marc comme la victime pascale mangée à la cène. Si, d'autre part, son corps et son sang ne sont ici

LES QUATRE RÉCITS DE L'INSTITUTION

MATTHIEU, XXVI	MARC, XIV.	LUC, XXII.	PAUL, I COR., XI.
»	»	15. Καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· Ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν· 16. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ φάγω αὐτὸ, ἕως ὅτου πληρωθῇ ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ Θεοῦ. 17. Καὶ δεξάμενος ποτήριον, εὐχαριστήσας εἶπεν· Λάβετε τοῦτο καὶ διαμερίσατε εἰς ἑαυτούς· 18. λέγω γὰρ ὑμῖν, ὅτι οὐ μὴ πίω ἀπὸ τοῦ νῦν ἀπὸ τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, ἕως οὗ ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἔλθῃ.	23 *b*. Ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδίδετο
26. Ἐσθιόντων δὲ	22. Καὶ ἐσθιόντων	»	»
αὐτῶν	αὐτῶν	»	»
λαβὼν	λαβὼν	19. Καὶ λαβὼν	ἔλαβεν
ὁ Ἰησοῦς	»	»	»
ἄρτον	ἄρτον	ἄρτον	ἄρτον
καὶ εὐλογήσας	εὐλογήσας	εὐχαριστήσας	24. καὶ εὐχαριστήσας
ἔκλασεν	ἔκλασεν	ἔκλασεν	ἔκλασεν
καὶ δοὺς	καὶ ἔδωκεν	καὶ ἔδωκεν	»
τοῖς μαθηταῖς	αὐτοῖς	αὐτοῖς	»
εἶπεν·	καὶ εἶπεν·	λέγων·	καὶ εἶπεν·
λάβετε	λάβετε	»	»
φάγετε	»	»	»
τοῦτό	τοῦτό	τοῦτό	τοῦτό
ἐστιν τὸ σῶμά μου.	ἐστιν τὸ σῶμά μου.	ἐστιν τὸ σῶμά μου	μού ἐστιν τὸ σῶμα
»	»	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν·
»	»	διδόμενον·	»
»	»	τοῦτο ποιεῖτε	τοῦτο ποιεῖτε
»	»	εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.	εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
27. Καὶ λαβὼν ποτήριον	23. Καὶ λαβὼν ποτήριον	20. Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως	25. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον
»	»	μετὰ τὸ δειπνῆσαι	μετὰ τὸ δειπνῆσαι
καὶ εὐχαριστήσας	εὐχαριστήσας	»	»
ἔδωκεν αὐτοῖς	ἔδωκεν αὐτοῖς	»	»
Voir les 4 derniers mots de ce verset.	καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.	»	»
λέγων·	24. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	λέγων·	λέγων·
πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες·	»	»	»
28. τοῦτο γάρ	Τοῦτό	Τοῦτο	Τοῦτο
ἐστιν	ἐστιν	»	»
τὸ αἷμά μου	τὸ αἷμά μου	»	»
»	»	τὸ ποτήριον	τὸ ποτήριον
τῆς διαθήκης	τῆς διαθήκης	ἡ καινὴ διαθήκη	ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν
»	»	ἐν τῷ αἵματί μου	ἐν τῷ ἐμῷ αἵματ.·
τὸ περὶ πολλῶν	τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ	τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον.	»
ἐκχυνόμενον	πολλῶν		
εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.	»	»	»
»	»	»	τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.
29. λέγω δὲ ὑμῖν·	25. ἀμὴν λέγω ὑμῖν	Voir plus haut le verset 18.	»
οὐ μὴ πίω ἀπ' ἄρτι	ὅτι οὐκέτι οὐ μὴ πίω	»	»
ἐκ τούτου τοῦ γενήματος	ἐκ τοῦ γενήματος	»	»
τῆς ἀμπέλου	τῆς ἀμπέλου	»	»
ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης	ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης	»	»
ὅταν	ὅταν		
αὐτὸ πίνω μεθ' ὑμῶν	αὐτὸ πίνω	»	»
καινὸν	καινὸν	»	»
ἐν τῇ βασιλείᾳ	ἐν τῇ βασιλείᾳ	»	»
τοῦ Πατρός μου.	τοῦ Θεοῦ.	»	»

donnés qu'en figure, le festin nouveau se fait à une table vide, il est une ombre, et la Pâque ancienne serait la réalité. Loisy, *Les Évangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, t. II, p. 507, prétend sans doute que c'est en vertu d'une conception doctrinale que la cène a été transformée en repas pascal; mais il reconnaît que, dans un banquet ainsi compris, le Christ est « l'agneau pascal mangé par les fidèles » et que les Évangiles faisaient allusion à cette croyance.

Au cours du repas, Jésus *prit du pain*. Normalement, le mot grec ἄρτος désigne le pain fermenté, et pour parler des azymes, les évangélistes ont recouru à un autre terme, ἄζυμα. Si Jésus a célébré le repas pascal au soir du 14 nisan, c'est-à-dire le 15 commencé, il a dû se servir d'azyme, les pains fermentés devant disparaître dans l'après-midi du 14. Mais on sait qu'un bon nombre de Pères, d'exégètes catholiques et de critiques non croyants placent la cène à une date antérieure (πρώτη pourrait avoir le sens de πρό; il faudrait traduire : *avant le jour des azymes* et non pas : *le premier jour des azymes*). L'expression araméenne que remplace πρώτη pourrait encore plus aisément avoir le double sens, Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 349; et si on admet cette hypothèse, Jésus aurait pu employer du pain fermenté.

Il prononce sur le pain une formule de bénédiction, le rompt et le donne aux disciples en disant. Prenez. Saint Matthieu ajoute : Mangez. La fraction n'est donc pas tout, elle n'est même pas l'acte essentiel. Il faut bien que le pain, s'il doit être partagé, soit rompu. Et il l'était dans le repas pascal, en même temps qu'était prononcée une formule d'action de grâces dont le premier mot est précisément le verbe *bénir* : « *Béni* soit celui qui fait produire le pain à la terre. » Jésus ne veut pas seulement attirer l'attention sur la fraction, la présenter comme une image de son corps immolé (Jülicher). Ce qui est important, c'est la manducation; et si la fraction — Matthieu et Marc d'ailleurs ne le disent pas — représente la mort violente de Jésus, la participation au pain rompu a un autre sens connexe, consécutif, celui d'une communion au corps immolé du Sauveur.

Les paroles de Jésus ne laissent aucun doute sur ce point : « Ceci est mon corps, » dit le Christ. Le mot *ceci* a été invoqué par les adversaires de la présence réelle. Ils raisonnent ainsi : Ce pronom ne désigne pas le corps de Jésus. Il y aurait tautologie. Le Christ dirait : Mon corps est mon corps. D'autre part, il ne peut désigner ni le pain ni ce que les théologiens catholiques appellent les espèces ou apparences du pain : car ni l'un ni les autres ne sont le corps du Christ : donc le mot *ceci* prouve que Jésus présente une figure de sa personne et non cette personne.

Cette argumentation ne porte pas. D'après la plupart des exégètes chrétiens ou incroyants, *ceci* désigne « ce que Jésus tient dans les mains... l'objet visible que l'on présente rompu et partagé. » Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 520. La phrase est donc la suivante : Ceci, ce que vous voyez, ce que je vous montre est mon corps. Et les partisans de la présence réelle l'expliquent aisément de deux manières. Ou bien au début, quand Jésus commence la phrase, le sens est indéterminé, il sera précisé à la fin, ou bien il y a progrès de la pensée : au moment où le Christ prononce le premier mot, *ceci* désigne le pain; quand il a fini la proposition, *ceci* se rapporte au corps du Christ. Quelques exégètes ont voulu voir dans τοῦτο, *hoc*, un adjectif; et puisqu'il est au neutre, il déterminerait le mot *corps*. Le sens serait : ce corps est mon corps. Et cette phrase n'embarrasse pas davantage les partisans de la présence réelle; car la proposition opérant, d'après eux, ce qu'elle signifie, τοῦτο, *hoc*, indiquerait non ce qui est, mais ce qui sera. Ce corps qui sera présent est mon corps. Et, si les mots τοῦτο ἐστί, *hoc est*, sont considérés comme une locution synonyme de ἰδοὺ, *ecce, voici* (cf. Exod., XXIV, 8 : Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης; Heb., IX, 20 : Τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης), aucune objection n'est plus possible. Dans la phrase : *voici mon corps*, le terme *voici* indique ce qui sera.

Sur la signification du mot suivant *est*, « des batailles théologiques » se sont livrées et se livrent encore. Ce verbe semble clair; nul ne peut l'être davantage. Il est d'une telle simplicité qu'on ne peut le définir. Et pourtant, on a voulu, on veut encore faire de ce mot le synonyme de « signifier », « figurer ». *A priori*, l'issue de la controverse ne paraît pas douteuse. « Ceci est mon corps, » ainsi parle Jésus. Je crois que c'est votre corps, répondent les partisans de la présence réelle. Je crois que c'est la figure de votre corps, répliquent les adversaires de ce dogme. Il est facile de constater qui reste fidèle au sens manifeste des termes employés.

Wiseman, *op. cit.*, a prouvé de la manière la plus saisissante que le langage de Jésus devait s'entendre au sens littéral. Certains objets, observe-t-il, sont symboliques par nature; un portrait, un buste n'existent que pour représenter un homme. Si donc, montrant une statue de Platon, une pièce de monnaie frappée à l'effigie de Louis-Philippe, on dit : Ceci *est* Platon, ceci *est* Louis-Philippe, tout le monde comprend que le verbe *être* signifie *être l'image de*. D'autres objets ne sont pas essentiellement et par eux-mêmes des symboles, mais le sont en vertu de l'usage : voilà pourquoi l'on peut dire, sans qu'aucune méprise soit possible : ce drapeau, *c'est* la France qui passe. Cette fois encore, le verbe *être* est évidemment synonyme de *représenter*. Enfin, certains objets ne sont des figures ni par définition ni en vertu d'une convention communément admise, mais en raison d'un choix spécial de l'écrivain qui avertit alors le lecteur de son intention. Ainsi Jésus raconte la parabole du semeur et la termine par ces mots : « Le champ, *c'est* le monde; la semence, *c'est* la parole de Dieu. » La pensée n'est pas douteuse. Nous savons que nous sommes en face d'une allégorie. Le contexte nous oblige à donner au verbe *être* le sens de *figurer*.

Si, au contraire, un écrivain nomme un objet qui n'est pas, de par sa définition, un symbole; si cet objet n'a jamais, en vertu de l'usage, servi à représenter une autre chose; et si l'auteur ne dit pas qu'il hasarde une comparaison, une image, une métaphore, si rien dans son langage ne permet de le supposer, on est obligé de conclure qu'il parle au sens propre, et s'il voulait employer une figure, il ne serait pas compris. Si quelqu'un dit, par exemple, en montrant une maison : Ceci est le citoyen, l'auditeur se demandera ce que signifie cette affirmation. Et lui répondra-t-on : Vous comprenez qu'une statue *était* Platon ou Louis-Philippe; que le drapeau *était* la patrie, que la semence *était* la parole de Dieu, admettez aussi qu'une maison peut représenter un citoyen? Mais depuis quand en est-il ainsi? répondra cet interlocuteur surpris. Et si on lui dit : Il en a été ainsi pour la première fois quand j'ai parlé et en vertu de mes paroles, il répliquera : Il fallait alors m'avertir.

Or le pain et le vin ne sont pas essentiellement, par nature, des symboles du corps et du sang d'un homme, du corps et du sang de Jésus. Aucune convention, aucun usage antérieur ne les a désignés comme images de ce corps et de ce sang. Jamais le Christ n'a recouru à ces deux éléments pour représenter son corps et son sang. Et ici, il ne dit pas, il ne laisse pas entendre qu'il emploie une image, qu'il recourt à une comparaison. Donc, il est impossible d'interpréter au sens figuré les mots : *Ceci est mon corps*.

Les adversaires de la présence réelle depuis le XIVe

siècle jusqu'au XIXe (voir, par exemple, A. Réville, *Manuel d'instruction religieuse*, Paris, 1866, p. 250), ont recueilli dans l'Écriture un assez grand nombre de phrases dans lesquelles le verbe *être* signifie *représenter*. Wiseman, *op. cit.*, les a fort longuement et très bien discutées. Il distingue trois classes de textes.

Dans le plus grand nombre des passages objectés, *être* a pour sujet et pour attribut un substantif. Les sept vaches sont sept années. Gen., XLI, 26, 27. Les dix cornes sont dix royaumes. Dan., VII, 24. Le champ, c'est le monde. Matth., XIII, 38, 39. La pierre était Jésus. I Cor., X, 4. Ce sont les deux alliances. Gal., IV, 24. Les sept étoiles sont les sept anges. Apoc., I, 20. Il faut observer que toutes ces phrases diffèrent matériellement de celle que prononce Jésus à la cène. Dans toutes (sauf en apparence dans celle qui est tirée de l'Épître aux Galates), il y a un sujet déterminé et ce sujet est très différent de l'attribut, qui est très déterminé lui aussi. Un roi n'est pas une corne, une vache n'est pas une année. Deux objets matériels ne pouvant être identiques, le verbe *être* signifie ici *représenter*. Mais il n'en est pas nécessairement ainsi lorsque le sujet vague et indéterminé (*ceci*) tire de l'attribut sa signification : *Ceci est mon corps*. Le texte de l'Épître aux Galates ne fait pas exception. Nous lisons parfois en français : « Ce sont les deux alliances; » le grec porte : « elles », c'est-à-dire « Agar et Sara, sont les deux alliances. » Or, il est évident que ces deux femmes ne sont pas à la lettre deux alliances. Au reste, il faut examiner le contexte. Et nous savons par lui que, dans chacune des phrases citées plus haut, le verbe être a le sens de représenter. Joseph et Daniel interprètent un songe; Jésus explique une parabole; saint Paul, après avoir dit que la pierre était le Christ, ajoute : Tout cela était figure, et il déclare qu'il parle d'un rocher *pneumatique*, c'est-à-dire miraculeux ou prophétique. De même, on lit dans l'Apocalypse : Écris le *mystère* des sept étoiles. A la cène, rien n'autorise à penser que Jésus présente ou déchiffre une allégorie. Ni avant ni après les mots : Ceci est mon corps, ne figure un indice qui met sur la voie d'une interprétation au sens figuré.

Dans d'autres phrases invoquées pour les partisans du sens spirituel, le verbe *être* a par sujet le pronom *je*, pour attribut un substantif : je suis la porte, Joa., X, 7; je suis la vraie vigne. Joa., XV, 1. Mais cette fois encore, le lecteur est éclairé par le contexte. Des séries d'explications montrent comment Jésus est une porte ou une vigne; au contraire, à la cène, pas un mot pour expliquer comment du pain est son corps, et l'argument invoqué contre l'emploi abusif des textes précédemment cités revient à l'esprit : il est évident que Jésus ne peut pas être au sens littéral une porte, une vigne. Le Christ dit donc en réalité : je ressemble à une porte. De même il s'est proclamé le pain de vie, Joa., VI; et comme évidemment il n'est pas un morceau de pain, le lecteur de l'Évangile n'hésite pas à conclure qu'en cet endroit le Sauveur se compare à du pain; il explique d'ailleurs le sens de son affirmation. Mais les mots : *Ceci est mon corps* sont bien différents, et rien ne permet de voir en eux une figure.

Des rapprochements moins contestables ont été tentés entre les formules de la cène et deux phrases dans lesquelles le verbe *être* a pour sujet le pronom *ceci*, pour attribut un substantif : « Ceci est mon alliance entre moi et vous, » il s'agit de la circoncision, Gen., XVII, 10; « Ceci est la Pâque de Jahvé. » Exod., XII, 11. Si l'on suppose que la première de ces phrases signifie : Ceci, la circoncision, *représente* l'alliance, on ne peut s'en étonner, car le contexte permet cette interprétation, cette affirmation étant suivie des mots : « Vous vous circoncirez dans votre chair *et ce sera le signe* de l'alliance entre moi et vous. » Les récits de la cène ne contiennent rien de semblable. Mais il est même permis de se demander si le verbe *être* a dans ce passage le sens de *figurer*. La circoncision n'était pas seulement une image de l'alliance entre les enfants d'Abraham et leur Dieu, elle était le moyen par lequel elle s'effectuait et un monument qui en rappelait le souvenir; en un certain sens, elle *était* l'alliance. Probablement enfin, le vrai sens du v. 10 du c. XVII de la Genèse est le suivant : « Voici l'alliance entre moi et vous : tout mâle parmi vous sera circoncis. » Et s'il en est ainsi, le verbe *être* doit s'entendre au sens littéral.

L'affirmation de l'Exode, XII, 11, dont Zwingle faisait si grand cas pour combattre la doctrine de la présence réelle, ne put en réalité rendre aucun service pour l'intelligence des paroles de la cène. Après avoir minutieusement décrit le rite de la manducation de l'agneau pascal, le texte conclut : « Ceci est la Pâque de Jahvé. » On pourrait admettre sans difficulté que la phrase signifie : ceci *représente* la Pâque de Jahvé; les cérémonies qu'il fallait observer en participant à l'agneau pascal disposaient les Juifs à voir dans ce rite une figure; on lit même dans ce chapitre de l'Exode, un peu plus loin, 13 : « Le sang [de l'agneau] sera un signe en votre faveur. » Et nous savons que les Hébreux donnaient aux sacrifices le nom de la chose pour laquelle ils étaient offerts (le péché, le délit). Mais le sens de l'affirmation rapprochée par certains exégètes de la parole de Jésus peut être aussi : « Ceci, c'est-à-dire, ce rite ou ce jour *est* la fête de Pâque consacrée à Jahvé. » Le verbe être serait pris alors dans son sens littéral. On lit, en effet : « Le septième jour *est* le sabbat consacré à Jahvé. » Exod., XX, 10. « Demain *sera* fête en l'honneur de Jahvé. » Exod., XXXII, 5. « Quand vos enfants vous diront : Que signifie ce rite? vous répondrez : *C'est* un sacrifice de Pâque en l'honneur de Jahvé. » Exod., XII, 26, 27.

Ce n'est pas seulement à l'aide de ces textes bibliques que les négateurs de la présence réelle ont essayé de soutenir leur sentiment. Ils ont observé que les Juifs, en mangeant les azymes, disaient : « C'est comme le pain misérable; » et ils ont conclu que des personnes accoutumées à user de ces paroles devaient être portées à donner un sens figuré aux mots : Ceci est mon corps. Il faut se souvenir que de telles formules sont relativement récentes. Wünsche, *Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch*, Gœttingue, 1898, p. 232. Le traité *Pesachim* du Talmud, qui décrit minutieusement les rites de la Pâque, ne laisse pas entendre que ces expressions étaient en usage. Maimonide est peut-être le premier témoin qui les signale. Ces mots d'ailleurs ne signifient pas nécessairement : « Ceci représente le pain mangé par nos pères au temps de l'affliction; » mais : « Ces azymes sont l'espèce de pain qu'ont mangé nos pères. »

Pour établir que le verbe *être* a ici le sens de *figurer*, on a souvent soutenu que le syriaque et l'araméen ne possédaient aucun mot qui signifiât représenter. Wiseman a définitivement établi le contraire. *Horæ syriacæ*, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, t. XVI; *La présence réelle*, diss. VII^e, *ibid.*, t. XV, col. 1274 sq. Cf. Lamy, *Dissertatio de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859. S'il y avait eu quelque équivoque dans l'original, le texte grec des Évangiles aurait dû la faire disparaître. D'ailleurs, dans le syriaque, l'araméen, il est très facile d'exprimer l'idée de « signifier », « représenter » Wiseman compte en syriaque quarante-cinq termes capables de rendre cette pensée. Enfin, il observe que les écrivains qui usent de cette langue donnent rarement au mot *être* la signification de *figurer*, qu'ils le font seulement dans descas où une équivoque n'est

pas possible, qu'ils entendent au sens littéral les mots : *Ceci est mon corps.*

Toutes ces explications seraient superflues, disent plusieurs critiques (Schæfer, Schmiedel); le mot *est* ne prouve rien, car Jésus qui parlait araméen n'a pas dû l'employer. Il a dit : *Voici mon corps.* Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 520. Si le fait était exact, avant d'avoir le droit d'en tirer une conclusion contre la présence réelle, il faudrait démontrer que les mots : *Voici mon corps* doivent s'entendre au sens figuré. Or cette locution, aussi bien que la phrase grecque : *Ceci est mon corps*, et pour les mêmes raisons, ne paraît pas pouvoir être entendue autrement qu'au sens littéral. Il faut aussi noter qu'en araméen la copule *est* peut très bien s'exprimer. En fait, la Peschito, la version syriaque sinaïtique et la curetonienne l'expriment (voir en particulier Peschito, Marc., XIV, 22, où l'idée est fortement marquée). Enfin le texte grec des Évangiles émane d'auteurs qui connaissaient l'araméen. Pour remonter à l'original et essayer de le reconstituer, le lecteur moderne est obligé de prendre pour point de départ de son travail la transposition qu'ils ont faite des mots prononcés par Jésus et il ne peut la rejeter que s'il démontre que la traduction a été un contresens : toute autre méthode serait arbitraire. Berning, *op. cit.*, p. 99, 204-205.

La même expression, qu'il faut interpréter de la même manière, a été prononcée sur le vin. « Jésus prit une coupe, » disent les deux évangélistes. Elle contenait du vin, puisque, après l'avoir distribuée, le Christ affirme qu'il ne boira plus *du fruit de la vigne.* Landauer a démontré que les Juifs, avant le IXe siècle, ne se servaient pas dans les repas religieux d'une coupe unique, mais que chacun avait la sienne. *Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst*, t. IX, p. 363. Cf. E. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 466-468. L'acte qu'accomplit ici Jésus se distinguait donc déjà d'une manière toute spéciale des rites de la Pâque et du *kiddûš.*

Saint Marc et saint Matthieu ajoutent que Jésus *rendit grâces.* Prononça-t-il une formule de remerciement semblable à celle qu'à la Pâque le père de famille récitait sur la première coupe : « Béni soit Dieu qui a créé le fruit de la vigne? » Fit-il un appel spécial à la toute-puissance divine? Lagrange, *op. cit.*, p. 355. Prise en son sens propre, l'expression favorise plutôt le premier sentiment. Jésus donna la coupe *et ils en burent tous*, dit saint Marc. Le Maître les y avait positivement invités, selon saint Matthieu, en disant : *Buvez-en tous.* Ce dernier mot s'explique, « parce que d'ordinaire chacun avait sa coupe ou qu'on aurait pu la remplir dans l'intervalle. » Lagrange, *op. cit.*, p. 355. Voir aussi Knabenbauer. Les théologiens catholiques ont conclu que le morcellement de ce qui était dans la coupe, c'est-à-dire du don divin, le partage du sang du Christ n'entraîne pas une diminution de ce don, une moindre participation pour chacun au sang de Jésus. Les deux évangélistes ne se préoccupaient pas du problème du mode de présence sacramentelle; mais ils laissent entendre clairement que chacun des disciples reçut ce que Jésus voulait donner à tous, c'est-à-dire son sang. Et ainsi leur langage peut servir à démontrer que le partage du contenu de la coupe n'altère pas la réalité, l'intégrité du sang consommé.

Jésus dit d'après les deux premiers Synoptiques : *Ceci est mon sang.* Comme l'affirmation prononcée sur le pain, et pour les mêmes raisons, ces mots ne peuvent s'entendre qu'au sens littéral. Le contexte achève de le démontrer : Ceci est mon sang, *celui de l'alliance*, lit-on dans saint Matthieu et saint Marc. Beaucoup de manuscrits précisent et portent : de la *nouvelle* alliance. On peut admettre que cette épithète a été introduite sous l'influence des textes de saint Paul et de saint Luc. « Ce n'est qu'une question de nuance et le texte de Marc et de Matthieu n'est pas moins expressif. Si le sang de Jésus est le sang de l'alliance, il va de soi qu'il s'agit d'une nouvelle alliance. » Lagrange, *loc. cit.* Cf. Batiffol, *op. cit.*, p. 47, 55.

Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 523, suppose qu'il est fait allusion ici à l'immolation de l'agneau pascal; les Israélites qui le mangèrent et marquèrent leurs portes de son sang échappèrent au fléau de la mort, « les fidèles qui communient au corps et au sang de Jésus dans l'eucharistie reçoivent le gage de la vie éternelle. » Cette allusion n'est peut-être pas étrangère à la pensée ici exprimée; mais elle ne semble pas au premier plan : le sang de l'agneau pascal ne scellait aucune alliance. L'affirmation conservée par saint Matthieu et saint Marc rappelle d'une manière plus saisissante le récit de l'Exode, XXIV. Moïse fait immoler des taureaux en sacrifices *d'actions de grâces*, répand une moitié du sang *sur l'autel*, asperge de l'autre le peuple en disant : *Voici le sang de l'alliance*, Ἰδοὺ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης, paroles qui coïncident avec l'affirmation : *Ceci est mon sang, celui de l'alliance*, Τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς διαθήκης. Lorsqu'on admet la présence réelle, tout s'explique à merveille. Jésus verse son sang sur la croix et le communique aux Douze pour s'unir à eux désormais. Et si on donne au mot διαθήκη le sens de testament (voir Heb., IX, 16), Jésus, en disant : Ceci est mon sang, celui *du testament*, annoncerait sans doute sa mort, mais aussi l'effusion de son sang. Heb., IX, 18, 22. Il est facile d'ailleurs de passer d'une idée à l'autre. Voir Gal., III, 15, 18. Que l'on voie dans les mots rapportés par les deux évangélistes une allusion à l'agneau, la fondation d'une alliance, la rédaction d'un testament, il s'agit ici de sang, de vrai sang, du sang de Jésus auquel participe le peuple. Telle est non seulement l'opinion des interprètes catholiques, mais celle d'un grand nombre de critiques indépendants. Or, Jésus a invité à boire ce qu'il offrait, les disciples ont bu ce qu'il leur présentait. C'est donc bien son sang que, d'après saint Matthieu et saint Marc, il leur a donné.

Le mot qui suit oblige encore davantage à admettre cette idée. Ce que présente Jésus, c'est son sang *répandu*, ce n'est donc pas l'image, la figure de ce sang. J. Réville a repris une vieille objection tirée de ce terme. Le mot ἐκχυννόμενον est un participe présent. « Jésus ne parle pas « de son sang qui va être répandu, » mais « de son sang qui est répandu. » Or à ce moment son sang coulait encore dans son corps; il ne peut donc pas s'agir de ce sang. » *Op. cit.*, p. 110-111. « Ce sang est répandu, au présent, représentant le futur, quant à la réalité des faits, » répond Lagrange. *Op. cit.*, p. 355. Il observe aussi que dès la cène « cette effusion est envisagée comme un sacrifice, et c'est en qualité de sang versé que le sang de Jésus figure dans la coupe. » Dès cet instant, le sacrifice est consommé, l'alliance scellée, les paroles de Jésus constituent une anticipation mystique du sacrifice de la croix. Des théologiens ont même essayé de démontrer par cet emploi du présent que la cène était un sacrifice. Peut-être faut-il dire aussi que la proximité de ce repas et de la mort de Jésus autorise l'emploi du présent, qu'ἐκχυννόμενον représente l'imparfait sémitique et peut se traduire par le futur, que les rédacteurs des deux premiers Évangiles, écrivant à une époque où la cène était en usage, ont été tentés de mettre au présent le verbe qu'employa le Christ.

Enfin pour réfuter J. Réville, il suffit de lire les deux mots qui suivent : Ceci est mon sang, celui de l'alliance répandu *pour beaucoup.* Si on les rapproche de ces affirmations des mêmes évangélistes : « Le Fils de l'homme est venu... donner sa vie *pour la rédemption de beaucoup*, Matth., XX, 28; le Fils de l'homme est

venu... donner sa vie *pour la rançon de beaucoup*, » Marc., x, 45; si on se souvient de la mention de l'alliance, on doit conclure que le sang de Jésus est offert en sacrifice. Ce mot n'est pas prononcé, il est vrai; mais comme le remarque un critique non suspect d'être influencé par la théologie catholique: «Les paroles évangéliques prises dans leur sens nature renferment ce que la tradition chrétienne n'a pas cessé d'y trouver : la notion de sacrifice attachée à la mort de Jésus et la commémoraison de ce sacrifice dans l'eucharistie. » Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 522. Or, « dans un sacrifice, la victime, après avoir été offerte à Dieu, est l'aliment du fidèle qui participe au sacrifice. » Batiffol, *op. cit.*, p. 56. Le Sauveur n'a pris du vin que pour le distribuer, le faire boire par les convives; ce vin, c'est son sang versé sur la croix; donc c'est ce sang versé sur la croix que reçoivent les disciples.

Il l'a été *pour beaucoup* et non pas seulement *pour vous*. Ce mot montre que l'immolation de la croix ne doit pas profiter aux Douze, exclusivement. Il insinue donc qu'ils ne doivent pas seuls participer à la victime du Calvaire. *Beaucoup* n'est pas opposé à *tous* : il y a antithèse entre la mort d'un seul et le salut du grand nombre. Lagrange, *op. cit.*, p. 256.

Saint Matthieu précise encore davantage la pensée : le sang est répandu pour beaucoup *en rémission des péchés*. Dans la loi antique, il y avait un sacrifice pour le péché et, affirme l'Épître aux Hébreux, IX, 22, sans effusion de sang, il n'y a pas de pardon. Cette expression favorise donc encore le sentiment de ceux qui voient dans la cène une participation véritable au véritable sang de Jésus immolé pour la rémission des péchés.

Après avoir ainsi donné le vin, Jésus ajouta, affirment les deux évangélistes : Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. Les préoccupations d'adieu, d'avenir brillant, ne sont donc pas absentes, mais elles sont à l'arrière-plan, et ce n'est pas par elles qu'on doit interpréter toutes les paroles et tous les gestes de Jésus à ce moment. Ainsi rapprochés du don de l'eucharistie, ces mots laissent entendre que la cène est le mémorial de sa mort, que le pain et le vin sont le gage du futur rendez-vous et comme une promesse des bienfaits réservés aux disciples dans le royaume à venir.

On a essayé de voir dans cette déclaration un argument contre la présence réelle. Jésus dit qu'il ne boira plus du fruit de la vigne. Donc, après les mots: *Ceci est mon sang*, c'est encore du vin qui est dans la coupe. Il est aisé de répondre. Pour que Jésus à ce moment ait pu dire : Je ne boirai plus du fruit de la vigne, il suffit que le contenu de la coupe soit en apparence du vin; c'était du vin, d'ailleurs, une demi-minute auparavant. La parole du Christ s'explique donc très aisément. Au reste, saint Luc place cette déclaration du Seigneur avant les mots : *Ceci est mon sang*. On peut se demander si ce n'est pas lui qui a raison. Dans cette hypothèse, l'objection ne pourrait même pas être présentée.

Les adversaires de la présence réelle ont souvent fait valoir un autre argument tiré de cette même parole de Jésus. J. Réville la présente encore, *op. cit.*, p. 111 : « Toute la description implique que Jésus mange et boit avec ses disciples; au ℣. 29 de Matthieu, 25 de Marc, il dit : Je ne boirai plus désormais de ce produit de la vigne jusqu'à l'avènement du royaume de Dieu. Si « ce produit de la vigne, » c'est-à-dire le vin, est au ℣. 28 le sang de Jésus, il doit l'être aussi au ℣. 29. On aboutirait ainsi à cette monstruosité que, d'après nos deux évangélistes, Jésus aurait mangé son propre corps et bu son propre sang. » Et J. Réville ajoute une objection du même ordre. « Il est inadmissible que Jésus, attablé avec ses disciples juifs, les ait invités à boire du sang véritable, puisque rien n'était plus formellement interdit aux Juifs, et nous savons que les premiers chrétiens de Jérusalem, y compris les apôtres, restèrent à cet égard soumis aux prescriptions de la loi juive. Les évangélistes, en tout cas l'auteur du premier Évangile, connaissaient parfaitement les prescriptions de la loi à cet égard. »

J. Réville suppose que Jésus a réellement bu à la coupe sur laquelle il avait prononcé les mots : Ceci est mon corps. Or, parmi les catholiques, comme parmi les critiques incroyants, la question est controversée. Goguel, *op. cit.*, p. 81, se rencontre avec le R. P. Lagrange, *op. cit.*, p. 356, pour affirmer qu'on ne peut rien conclure du texte évangélique. Sans doute, au repas pascal, le maître de maison goûtait au pain et au vin avant de les distribuer : mais saint Matthieu et saint Marc montrent dans les deux rites accomplis par Jésus des actes d'un caractère nouveau, dans les aliments distribués des mets qui ne sont plus seulement ceux de la Pâque antique : nous ignorons donc si Jésus y a participé. La réflexion eschatologique ne doit pas davantage être invoquée : peut-être sa vraie place est-elle avant l'institution de l'eucharistie. Et pour que Jésus dise : Je ne boirai plus du fruit de la vigne, il n'est pas nécessaire qu'il porte au même moment la coupe à ses lèvres. S'il était établi qu'il a pris du pain et du vin, on ne pourrait rien en conclure. Saint Jean Chrysostome, saint Thomas d'Aquin et beaucoup d'autres grands chrétiens ont admis que Jésus avait mangé son corps, bu son sang. Le fait est mystérieux comme la présence réelle et ses conséquences, il ne l'est pas davantage. Et on ne saurait le taxer de *monstruosité*.

Inviter les disciples à boire du sang n'est pas davantage invraisemblable. C'était du vin qui, en apparence, leur était présenté. Ainsi, le préjugé du juif était ménagé. Toute répulsion lui était évitée. C'est sous une forme accessible, agréable, que le corps et le sang de Jésus étaient distribués. La chair ne devant pas être broyée, toute crainte d'anthropophagie disparaissait. Les disciples se savaient auprès d'un Maître qui les avait maintes fois émerveillés, ils étaient habitués à le croire sur parole et à considérer comme licite ce qu'il leur commandait de faire. On comprend que saint Matthieu et saint Marc n'accusent chez les Douze aucun trouble, aucune hésitation, aucune répugnance. Quand, après de nombreuses années de fidélité à la loi, un Juif se convertit au catholicisme, il n'éprouve aucune peine à communier.

En dehors du récit de la cène, on ne trouve chez saint Matthieu et chez saint Marc aucun enseignement précis sur l'eucharistie. Beaucoup de Pères, d'exégètes, d'écrivains catholiques ont vu dans les multiplications des pains par Jésus, Marc., VI, 30-44; VII, 1-10; Matth., XIV, 13-24; XV, 32-39, des figures du don de son corps et de son sang. C'est aussi la pensée de plusieurs critiques non croyants. Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 937; Goguel, *op. cit.*, p. 190. Il est permis de rapprocher cet épisode de la célébration de l'eucharistie, sans nier d'ailleurs la réalité historique du miracle. Jésus voulut-il, en accomplissant ce prodige, préparer les disciples à l'acceptation du pain de la cène? Peut-être. Mais, comme le théologien ne sait pas d'une manière indiscutable à quelles circonstances précises de ce fait doit être attribué un sens spirituel, la lecture de ces récits ne le renseigne pas ou le renseigne peu sur l'eucharistie.

L'étude des textes de saint Matthieu et de saint Marc aboutit aux conclusions suivantes. Au cours de son dernier repas avec ses disciples, dans un festin probablement pascal, mais par un geste tout particulier, Jésus donna aux disciples son corps à manger, sous les

apparences de pain (azyme ou fermenté, nous l'ignorons), son sang à boire sous les apparences du vin. Il annonçait sa prochaine immolation et la valeur rédemptrice de ce sacrifice, il invitait les apôtres à participer à son corps et à son sang répandus pour beaucoup, il établissait entre eux et lui une alliance, alliance qui ne sera suivie d'aucune autre avant le banquet du royaume. Cette nourriture ne semble donc pas destinée à eux seuls, c'est d'ailleurs pour beaucoup qu'est versé le sang de Jésus. Et si l'on veut résumer d'un mot les effets attribués aux mets de la cène, on devra dire que les disciples furent conviés à une *communion*. Le rite nouveau est destiné à rapproc er aussi intimement que possible Jésus des siens, à faire passer en leur personne avec les bienfaits obtenus par la mort du Sauveur, son corps et son sang.

Comment le corps et le sang sont-ils présents? Saint Matthieu et saint Marc ne le disent pas. Mais ils montrent qu'on peut diviser le vin entre plusieurs communiants sans priver l'un d'eux d'une partie du don. De quelle manière Jésus met-il sous le pain ce qu'il offre aux disciples? La question n'est pas posée. Pourtant, pris dans leur sens obvie, les mots : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang* laissent entendre que *ceci n'est plus du pain*, que *ceci n'est plus du vin*, que de ces deux substances restent seulement les apparences. Et si l'on cherche une formule pour exprimer la transsubstantiation, dans le langage courant, ordinaire, ces mots sont peut-être ceux qui le plus simplement et le plus clairement énoncent cette notion. Les protestants, qui ont enseigné que le pain et le corps de Jésus coexistent ou que le Christ s'incarne en quelque manière dans le pain, sont obligés de modifier ces paroles ou d'ajouter à leur contenu. Et l'on peut même dire que, parmi les théologiens catholiques, ceux qui, comme saint Thomas ou le P. Billot, repoussant toute autre idée, veulent expliquer la transsubstantiation uniquement par le changement du pain au corps de Jésus, paraissent être ceux qui conforment le mieux leur langage à l'affirmation évangélique : Ceci est mon corps. Entre ces mots et leur concept se place le travail de plusieurs siècles et se mesure la distance qui sépare une parole d'une théorie, mais l'équivalence est manifeste.

2. *Saint Paul.* — Le récit de l'institution laissé par saint Luc et celui de saint Paul sont apparentés. D'autre part, celui de l'apôtre est encadré dans des commentaires qui permettent d'en mieux saisir le sens. C'est pourquoi nous croyons devoir commencer par l'examen des Épîtres.

a) La manne et l'eau du rocher. I Cor., x, 1-4. — L'apôtre dit : Israël dans le désert reçut des dons magnifiques, néanmoins, parce qu'elle pécha, la génération sortie d'Égypte mourut sans avoir atteint la terre promise. C'est une figure, c'est-à-dire une leçon pour les chrétiens. Que celui qui est debout prenne garde de tomber, x, 1-14. C'est au cours de ce développement que saint Paul écrit : « 1. Je ne veux pas que vous ignoriez que nos pères ont tous été sous la nuée, ont tous traversé la mer, 2. et qu'ils ont tous été baptisés, ἐβαπτίσαντο, en Moïse dans la nuée et dans la mer; 3. qu'ils ont tous mangé le même aliment spirituel, πνευματικόν, et qu'ils ont tous bu le même breuvage spirituel, car ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait et ce rocher était le Christ. »

Batiffol conclut qu'en cet endroit la nuée et la mer sont la figure du baptême, la manne et l'eau du rocher, celle de l'eucharistie. L'apôtre enseignerait qu'il ne suffit pas d'avoir reçu ces deux sacrements pour être sauvé. *Op. cit.*, p. 4. Batiffol justifie son sentiment par les remarques suivantes : « Le mot de baptême est prononcé, l'eucharistie est désignée clairement; » l'adjectif *spirituel* a le sens de *figuratif prophétique*. Cette interprétation est admise par plusieurs critiques. De l'examen de ce texte ainsi entendu, on dégage plusieurs conclusions : l'eucharistie « réalise un type prophétiquement décrit dans l'Ancien Testament. » « Les éléments de la communion viennent... du Christ comme l'eau du désert coulait du ro her. » « Tous les chrétiens prennent part à la communion. » Mais le pai et le vin ne préservent ni de la te tation, ni de la chute, ni de la perte du salut. Goguel, *op. cit.*, p. 164, 166. Le baptême et l'eucharistie sont posés par saint Paul « systématiquement, sur le même plan, comme deux institutions essentielles de la communauté chrétienne, » Batiffol, *l c.cit.*, institutions bien connues, et qu'il est possible, dans une lettre à des chrétiens, de désigner par simple allusion, en langage figuré.

Mais plusieurs inter rètes ont mis en doute cette interprétation. M. Mangenot, *L'eucharistie dans saint Pa l*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1911, t. XIII, p. 35, observe que l'adjectif πνευματικόν, *spirituel*, n'a nulle part dans l'Écriture le sens de *figuratif*. (On trouve dans l'Apocalypse, XI, 8, l'adverbe πνευματικῶς, employé pour signifier *prophétiquement*.) Ce mot vent dire en réalité miraculeux et désigne le caractère merveilleux de la manne et de l'eau du rocher. De plus, ce qui est présenté comme figure par saint Paul, ce n'est pas cet aliment, ce breuvage, c'est l'histoire des Israélites dans le désert : elle est la prophétie de ce qui arrivera aux chrétiens, s'ils tombent dans l'idolâtrie.

L'indécision qui plane sur le sens de ce morceau ne permet donc pas d'en tirer avec certitude un enseignement sur l'eucharistie.

b) La communion au corps et au sang du Christ. I Cor., x, 15-22. — Saint Paul veut inculquer fortement aux Corinthiens la défense de participer aux banquets où l'on mange des mets sacrifiés aux idoles, il leur écrit :

15. Je vous parle comme à des hommes sensés : jugez vous-mêmes de ce que je dis. 16. La coupe de bénédiction que nous bénissons (τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν) n'est-elle pas une communion au sang du Christ (κοινωνία τοῦ αἵματος)? Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion (κοινωνία) au corps du Christ? 17. Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes, étant plusieurs, un seul corps, car nous participons tous à un pain unique. 18. Voyez Israël selon la chair, ceux qui mangent les victimes (θυσίας) ne sont-ils pas participants à l'autel (κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου)? 19. Que dis-je donc? Que l'idole est quelque chose ou que la viande immolée aux idoles est quelque chose? 20. Non; mais que les païens immolent à des démons et non à Dieu ce qu'ils offrent en sacrifice. 21. Or, je ne veux pas que vous soyez en communion avec les démons (κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων). 22. Vous ne pouvez pas boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons; vous ne pouvez pas prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. 23. Ou bien provoquons-nous la jalousie du Seigneur? Sommes-nous plus forts que lui?

Ainsi, saint Paul, pour exhorter à fuir l'idolâtrie, fait appel à la croyance des Corinthiens à l'eucharistie. Les affirmations qu'il avance sur le corps et le sang du Christ lui paraissent si sûres, si évidentes, si bien connues de ses lecteurs, qu'il s'en sert pour prouver d'autres propositions. Ce qu'il leur dit du sacrement, ils le savent donc déjà; car il les invite à juger de la justesse de son raisonnement, 15; et il procède non par affirmation comme dans un exposé, mais par interrogatio s, 16. Il ne rappelle sur l'eucharistie que ce qui est utile à sa démonstration; en fait, il nous renseigne sur les éléments et sur l'effet principal du repas chrétien.

a. Les éléments : pain et coupe. — Saint Paul nomme d'abord « la coupe de bénédiction que nous bénissons. »

On ne peut en conclure qu'à Corinthe le repas commençait par la bénédiction et la distribution du vin. Car le récit que saint Paul donne de la cène un peu plus loin indique d'abord le pain. Pourquoi la coupe est-elle donc ici mentionnée en premier lieu? Est-ce parce qu'il y a un rapport plus saisissant entre les libations païennes et la distribution de vin eucharistique qu'entre la consommation de la viande des sacrifices et la participation du pain de la cène (Goguel, Heinrici)? Cette raison ne semble pas bien forte. Et il est plus naturel d'admettre que ce dernier élément a été nommé en second lieu, parce que saint Paul se proposait d'amener, 17, à son occasion une réflexion complémentaire (Bachmann, Mangenot).

Que signifient les mots : « la coupe de bénédiction que nous bénissons? » Les avis sont partagés. Selon les uns, cette locution rappelle un rite de la Pâque juive; une coupe, la troisième, était dite : *Kos habberakia*, coupe de bénédiction, et était accompagnée de la formule : *Béni soit Dieu, créateur de la vigne.* L'eucharistie ayant été instituée au cours du repas pascal, ce terme aurait désigné la coupe chrétienne (Godet, Schæfer, J. Weiss). Mais, dit-on, saint Paul ne fait pas allusion au caractère pascal de la cène (affirmation contestable d'ailleurs), et le nom de la troisième coupe était « coupe de la bénédiction *des viandes* ». Puis, les mots *que nous bénissons* seraient un pléonasme. D'autres exégètes croient donc qu'ici eulogie signifie l'appel des bénédictions de Dieu sur le vin. Un assez grand nombre de passages de l'Écriture justifierait ce sens. Voir Goguel, *op. cit.*, p. 145. La coupe de bénédiction que nous bénissons, c'est donc la coupe *consacrée*, celle à laquelle une prière liturgique solennelle a donné une valeur particulière en attirant sur elle *la bénédiction* de Dieu (Schnedermann, Goguel, Mangenot). Cette explication paraît meilleure, mais ne rend pas raison des deux mots : *bénédiction* que nous *bénissons*. Ne devrait-on pas l'unir à la précédente? « La coupe de bénédiction », ces mots seraient comme un nom propre tiré du rituel de la Pâque; la suite « que nous bénissons » signifierait l'acte liturgique chrétien auquel le vin est soumis.

Par qui s'opère ce geste? Saint Paul ne le dit pas ici. L'emploi de la première personne du pluriel ne permet pas de conclure que tous les chrétiens prononçaient sur la coupe la bénédiction. L'apôtre montrera plus loin dans la cène la répétition de l'acte du Seigneur : or, c'est Jésus seul qui distribua le pain et le vin après avoir dit : Ceci est mon corps, ceci est la nouvelle alliance dans mon sang. Ou bien le pluriel rappelle que l'acte est accompli au nom de l'assemblée chrétienne (Godet, Toussaint, Goguel), ou bien il fait allusion à la participation de tous au vin consacré (Schæfer, Mangenot); ou bien il signifie la coupe que nous, chrétiens, nous possédons par opposition aux idolothytes des païens, aux victimes des sacrifices juifs.

L'apôtre parle ensuite du *pain que nous rompons*; ce pain est *unique*, le même pour tous; il est sur *la table du Seigneur*. La fraction est à la fois un geste caractéristique et une appellation technique de la cène chrétienne. En ce passage, saint Paul se contente de rappeler cet acte, il ne dit pas s'il lui attribue ou non un caractère symbolique.

b. Les effets de la communion chrétienne, la κοινωνία. — Dans un festin religieux, d'ordinaire il y a l'union naturelle entre convives, « l'union vraie ou supposée avec le dieu censé présent au milieu de ses adorateurs, l'union avec la victime elle-même, véhicule de bénédictions. » F. Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1908, t. I, p. 161. C'est pour ces motifs que saint Paul défend aux Corinthiens de manger des viandes immolées aux idoles. Et il leur prouve que tel est l'effet des banquets païens en leur rappelant ce qu'produisent les sacrifices juifs et ce qu'opère l'eucharistie. Renversant la comparaison de Paul, l'exégète peut à bon droit déterminer ce qu'est le repas chrétien en examinant ce qu'étaient les rites d'Israël et les festins religieux des gentils.

Le verset 17 : « Puisqu'il y a un seul pain, nous sommes, étant plusieurs, un seul corps, car nous participons à un pain unique », semble étranger à l'argumentation. Pour ce motif, Schmiedel en a nié l'authenticité : opération injustifiée, nul n'a le droit de supprimer ce qu'il ne s'explique pas. J. Weiss supprime les premiers mots : « puiqu'il y a un seul pain. » M. Mangenot, *loc. cit.*, p. 45-46, a fort bien montré que cette mutilation du texte n'est pas motivée. Ce verset doit être laissé tel qu'il est. On a dit qu'il était une parenthèse. Goguel, *op. cit.*, p. 191. M. Mangenot y voit une explication complémentaire qui « n'était pas nécessaire sans doute à l'argumentation générale... Les personnes qui sont au courant de la manière d'écrire de saint Paul ne s'étonneront pas de cette addition. Sa pensée, riche en idées sur la communion eucharistique, se manifeste plus qu'il n'est rigoureusement requis pour la démonstration. » Ne peut-on pas dire même qu'il y a là un considérant à l'appui de la défense de manger des idolothytes? Les chrétiens, parce qu'ils usent d'un même pain, forment un même corps religieux, l'Église. Saint Paul n'achève pas la comparaison, mais les lecteurs comprennent la conclusion : ceux qui mangent les mêmes viandes consacrées aux idoles constituent un même corps païen. Quoi qu'il en soit, ce verset indique un effet de l'eucharistie : les communiants, si nombreux qu'ils soient, appartiennent « à un corps spirituel unique, parce qu'ils communient tous à un même pain. » Mangenot, *loc. cit.*, p. 47. La cène chrétienne est bien le sacrement de l'unité, le lien de la paix; non seulement elle symbolise, mais elle produit la fusion des esprits et des cœurs; elle fait des fidèles un seul organisme.

Et ce corps participe au corps du Christ. Il ne fait qu'un avec lui. C'est la conclusion qui se dégage de tout le passage, 16-22. Trois termes sont comparés. La coupe, le pain, la table des chrétiens produisent κοινωνία, communion au corps et au sang du Seigneur; l'idolothyte, la coupe, la table des démons produisent κοινωνία, communion aux démons; les victimes juives produisent κοινωνία, communion au θυσιαστηρίον, à l'autel de Jahvé. Pour savoir ce qu'est l'eucharistie d'après saint Paul, il suffit donc de déterminer ce que sont pour lui les sacrifices des païens et des Juifs.

Il faut au moins admettre que la cène chrétienne met le fidèle en relation intime avec Dieu comme les victimes juives mettaient Israël en relation avec Jahvé et le sacrifice païen, les gentils avec les démons. Saint Paul dit lui-même ce qui se passe chez les Grecs : ceux qui mangent les viandes immolées aux idoles « entrent en communion avec les démons. » Telle était, d'ailleurs, la pensée des païens. Les dévots serviteurs d'un dieu croyaient que les repas sacrificiels créaient une communion entre la divinité et ceux qui y participaient. Un lien de solidarité, de parenté s'établissait ou se fortifiait de la sorte entre le fidèle et le dieu.

Chez les Juifs, concept semblable. Paul l'affirme d'ailleurs et il le savait mieux que nous. Les Israélites qui mangent les victimes sont en communion *avec l'autel*. Sans doute, cette expression, la suite l'établira, prouve qu'Israël participe à ce qui est offert dans le temple. Néanmoins, la phrase ne contient pas ce sens seulement, car, s'il en était ainsi, elle signifierait : ceux qui mangent les victimes mangent les victimes. Saint Paul veut dire ici que le

Juif, en offrant un sacrifice, se rapproche de Jahvé, puisqu'il met quelque chose sur son autel. Une partie de la victime appartient à Dieu, une partie revient à ceux qui l'offrent, ils ont contracté alliance avec le Seigneur, ils se sont approchés de la table de Jahvé. Tous les historiens d'Israël admettent cette conception.

Il est facile de conclure : le chrétien qui mange le pain, qui boit la coupe du Seigneur, entre en rapport avec le Christ, est en communion avec lui. La cène ne symbolise pas seulement le repas d'adieu et la présence d'hier, le repas d'espérance eschatologique et la présence de demain. Elle est le *mystère d'aujourd'hui*. La coupe met en contact avec le sang du Christ, le pain unit au corps du Seigneur. L'eucharistie est une alliance, elle fait entrer en possession de la grâce obtenue par l'immolation de Jésus. C'est dans les banquets des sacrifices païens que les démons opèrent leur œuvre, c'est à la cène que le Christ accomplit la sienne. Et c'est pourquoi, comme il est dit au ℣. 17, les fidèles forment un même corps : la vie coule de la tête aux membres et par là même, elle unit les membres entre eux. Cette conception de l'eucharistie s'harmonise avec l'ecclésiologie de l'apôtre. Rom., XII, 5; Eph., IV, 45; I Cor., XII, 12-30. Le baptême était la circoncision nouvelle, l'eucharistie est l'alliance nouvelle.

Mais cette première conclusion n'épuise pas la pensée de l'apôtre. Quoi qu'aient soutenu certains interprètes catholiques, Batiffol, *op. cit.*, p. 18-19; Lemonnyer, *Les Épîtres de saint Paul*, Paris, 1909, t. I, p. 141-142, le texte de l'Épître oblige à conclure que le fidèle mange le corps du Seigneur et boit son sang. Mgr Batiffol l'a reconnu plus tard. *Ibid.*, 3e édit., 1907, p. 16.

Saint Paul compare ce qui est mangé par les Juifs, par les païens, par les chrétiens. Or les Israélites et les gentils consommaient ce qui était sacrifié, les premiers les victimes mosaïques, les seconds les idolothytes. C'est ainsi qu'ils entraient en rapport soit avec l'autel de Jahvé, soit avec les démons. Comment les chrétiens seront-ils en contact avec le Christ? Par la manducation d'une victime. Et, saint Paul l'enseigne, c'est le Christ qui s'est immolé pour le fidèle. Le sacrifice des chrétiens est celui du Calvaire, la chair et le sang qui mettent les Corinthiens en communication avec Dieu, c'est la chair et le sang de Jésus offerts en sacrifice. Le pain que nous rompons, la coupe que nous bénissons nous permettent donc de manger cette chair et de boire ce sang. Ainsi le veut l'analogie qui est l'objet de tout ce développement.

Et les mots qu'emploie saint Paul confirment cette argumentation. Le pain est une κοινωνια, une participation au corps du Christ; la coupe est une κοινωνία, une participation au sang du Christ. Ainsi, l'élément lui-même *est* l'union, la constitue : on ne dit pas qu'il la symbolise ni même qu'il la produit, il l'*est*. Et ce qui ajoute à la force de cette remarque, c'est le soin avec lequel saint Paul semble ici avoir choisi ses mots, nuancé sa pensée. Il montre sans doute une analogie entre les trois rites, juif, païen, chrétien, entre les trois κοινωνία ou communions qu'ils opèrent. Et cette comparaison est assez bien marquée pour que l'apôtre puisse construire son argument et déduire sa conclusion. Mais il se garde bien de parler dans les mêmes termes des effets produits. La manducation des viandes sacrifiées aux idoles fait entrer *en communion avec les démons, prendre part à leur table.* C'est encore ce langage qu'emploient les historiens de la religion grecque pour décrire l'action des mystères : la divinité est d'une certaine manière présente. Holtzmann, *op. cit.*, t. II, p. 184; Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Gœttingue, p. 60; Chantepie de la Saussaye, *Manuel de l'histoire des religions*, trad. franç., Paris, 1904, p. 565. Deux papyrus d'Oxyrhinque, qui contiennent des invitations à des festins religieux païens, sont un excellent commentaire de la parole de l'apôtre sur la *table* des démons. « Charémon te prie de venir dîner demain *à la table*, εἰς κλείνην, de Sérapis dans le Sérapeion; » « Antonios, fils de Ptolemaios, te prie de venir dîner *à la table*, εἰς κλείνην, du seigneur Sérapis, chez Claude, fils de Sérapion... » Grenfell et Hunt, *The Oxyrinchus Papyri*, Londres, 1898, t. I, n. 110; t. III, n. 523. La conception des Sémites est la même : pour *s'unir au dieu*, on verse le sang d'une victime qui sert de moyen terme et do t le sang remplace celui de l'homme et du dieu; on est à la table de la divinité, on partage avec elle les mêmes mets. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, 2e édit., Paris, 1905, p. 261. Quant à la manducation des victimes juives elle fait entrer, dit saint Paul, en communion avec *l'autel*. Rien n'est plus exact. Les chairs qu'on brûle sont la part de Jahvé. Mais quelque chose de ce qui a été sur *l'autel* est remis aux fidèles, ils communient à *l'autel*. La transcendance de Jahvé est telle qu'on ne peut lui appliquer le concept païen : le juif ne mange pas avec lui, ne devient pas son convive, il reçoit quelque chose de ce qui lui a été offert, quelque chose qui vient de sa table.

Que dit l'apôtre au sujet des chrétiens? Que l'eucharistie fait entrer en rapport avec Dieu, sa table, l'autel? Pas précisément. Il écrit : Le pain n'est-il pas *une participation au corps*, la coupe une *participation au sang* du Christ? Des nuances si bien caractérisées et si justifiées n'ont-elles pas leur raison d'être? Un langage si précis ne doit-il pas être entendu au sens littéral?

Cornely, *Commentarium in Iam ad Cor.*, Paris, 1890, p. 293, propose un dernier argument. Pourquoi les fidèles forment-ils un seul corps? Parce qu'ils mangent un même pain. Or, il n'en est vraiment ainsi que si cet aliment est le corps du Christ. Est-ce vrai? Sans doute, lorsqu'on admet la présence réelle, on comprend mieux comment la manducation de l'eucharistie réalise l'unité entre la tête et les membres du corps dont Jésus est le chef. Voir plus haut. Mais, comme l'observe Batiffol, *op. cit.*, p. 19, la parole de saint Paul pourrait s'expliquer même si l'eucharistie mettait seulement d'une manière morale en rapport avec le Christ qui est le même pour tous, partout et toujours. L'apôtre n'a-t-il pas dit ailleurs : il y a un seul corps et un seul esprit, un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême, Eph., IV, 4-5; nous avons été baptisés en un seul corps, I Cor., XII, 13?

Contre l'interprétation littérale de nombreuses objections ont été faites. La chair et le sang n'ont pas de part au royaume. I Cor., XV, 50. Le Christ ressuscité est donc un esprit. Impossible d'admettre que saint Paul parle de la manducation de son corps. J. Weiss, *Der erste Korintherbrief*, Gœttingue, 1910, p. 257-258. Il faut répondre que le mot de l'apôtre ici invoqué est emprunté à un long développement, XV, 35-57, destiné à établir avec force explications, preuves, comparaisons, non pas qu'après la résurrection, il n'y aura plus de corps, mais que notre chair sera *incorruptible, glorieuse, pleine de force, spirituelle.* Jésus est l'exemplaire, le type des ressuscités, il a donc un corps, mais pourvu de ces qualités et glorifié. Voir E. Mangenot, *La résurrection de Jésus*, Paris, 1910, p. 154-166. Et c'est cette chair à laquelle fait participer l'eucharistie.

L'union par la cène, dit encore M. J. Weiss, est superflue. Déjà, d'après saint Paul, le baptême incorpore au Christ. Les partisans de la présence réelle ne le nient pas, ils constatent seulement que le langage de l'apôtre sur ces deux sacrements est diffé-

rent : l'un unit étroitement à Jésus; l'autre, et c'est à lui seul que cet effet est attribué, fait communier *au corps et au sang* du Seigneur.

Ces mots n'impliqueraient-ils qu'un simple rapprochement, une juxtaposition du fidèle avec le Christ semblable à celle dont parle ailleurs l'apôtre? I Thess., IV, 17; Phil., I, 23. J. Weiss, *loc. cit.*, l'affirme, car, écrit-il, tel est souvent dans le Nouveau Testament le sens du mot κοινωνία : il désigne la cohabitation, la collaboration. Act., II, 42; Gal., II, 9; Rom., XV, 26; Phil., I, 5. Saint Paul voudrait dire que le communiant est *à la table* du Seigneur, à ses côtés, comme le païen est à la table des démons, auprès d'eux. Mais précisément, ces remarques ne font que souligner la valeur de l'argumentation des partisans de la présence réelle. Dans tous les passages cités par J. Weiss, il n'est question que d'être avec Jésus; dans aucun, il n'est parlé de communion *à son corps, à son sang*. L'expression ici rencontrée est toute particulière, le sens est donc aussi tout particulier. Et des observations de J. Weiss, il faut conclure ce qui suit. Si κοινωνία signifie *collaboration, cohabitation, le corps et le sang* du Christ sont présents dans le communiant, agissent avec lui. Si la κοινωνία aux démons est une juxtaposition entre les païens et eux, la κοινωνία *au corps et au sang* de Jésus, c'est ce corps et ce sang mis à la portée du chrétien. Ailleurs, saint Paul parle de la κοινωνία τοῦ πνεύματος, II Cor., XIII, 13; Phil., II, 1, de la κοινωνία τῆς πίστεως. Philem., 6. Et dans ces textes, il s'agit bien d'un don de l'esprit, d'une possession de la foi. Ici aussi, il faut admettre qu'il est question d'un don et d'une possession *du corps et du sang* de Jésus.

J. Weiss semble d'ailleurs avoir compris toute la force de ces arguments et saisi le sens complet de la locution qu'emploie l'apôtre, car il a éprouvé le besoin de se débarrasser de ce texte gênant. *Die Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft in der Gegenwart*, Gœttingue, 1908, p. 14. Il remarque avec raison le parallélisme des deux phrases :

> Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν
> οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν;
> Τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν
> οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστιν;

Mais il a conclu à tort que la préoccupation du rythme a amené Paul à donner à la phrase une précision que n'avait pas sa pensée et à ajouter les mots *corps et sang*, alors qu'il songeait seulement la communion du croyant au Christ. Cette affirmation est gratuite. L'emploi de ce procédé permettrait de retoucher tous les développements où l'on constate un parallélisme. Peut-on admettre que le souci du rythme ait pu décider saint Paul à modifier notablement sa pensée ou plutôt à dire ce qu'il ne croyait pas? Et s'il avait spontanément créé la formule, n'aurait-il pas opposé *chair* à sang, cette antithèse appartenant à son vocabulaire? D'ailleurs, on peut supprimer les deux mots que J. Weiss croit surajoutés, et le parallélisme demeure. Enfin si saint Paul avait été préoccupé à ce point de la symétrie verbale, à la coupe *de bénédiction* que nous bénissons, il aurait dû opposer le pain de la *fraction* que nous rompons. Cf. Goguel, *op. cit.*, p. 169; Heitmüller, *op. cit.*, p. 26.

Le sens littéral doit donc être maintenu, la participation au corps et au sang, c'est la présence réelle. Et pourtant, cette thèse semble entraîner une conséquence inadmissible, la présence réelle et matérielle de la divinité païenne, des démons dans les viandes consacrées aux idoles. Plusieurs critiques ont fait valoir cette objection. Sans doute, disent-ils, les faibles de Corinthe croyaient que les dieux étaient dans les idolothytes et qu'on les consommait en mangeant les chairs immolées. Mais saint Paul condamnait cette interprétation puisqu'il autorisait les fidèles à acheter de la viande chez des bouchers païens suspects de débiter les chairs sacrifiées dans les temples ou de faire des invocations superstitieuses sur les animaux qu'ils abattaient. Le rite grec n'unit pas aux démons, mais à la coupe qui leur est offerte, à la table dressée en leur honneur; en y participant, on professe qu'on croit aux divinités païennes, on fait un acte de foi idolâtrique. De même, par la communion, les chrétiens prennent part à une fête en l'honneur *du corps et du sang* du Christ, participent non à ce corps et à ce sang, mais à la coupe et à la table du Seigneur, attestent leur attachement à Jésus mort pour eux. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 193-194. L'explication serait confirmée par le ℣. 22. Vous ne pouvez, dit saint Paul aux Corinthiens, boire la coupe du Seigneur et la coupe des démons, prendre part à la table du Seigneur et à la table des démons. Ce serait professer deux religions, servir Dieu et Bélial. Et c'est pourquoi, dit Goguel, *op. cit.*, p. 172-173, le chrétien éclairé peut sans danger, lorsqu'il ne scandalise pas les faibles, manger, hors d'un repas sacré, des viandes consacrées aux idoles. Il ne croit pas à leur puissance, donc il est plus fort qu'eux, capable de les braver et d'exciter leur jalousie : au contraire, personne n'étant plus puissant que Dieu, conclut saint Paul, personne ne peut prendre part aux banquets sacrés des Grecs sans provoquer sa colère, 23.

Il faut noter d'abord que cette dernière explication est entièrement étrangère au texte. L'apôtre, pour détourner les Corinthiens des festins religieux des païens, leur écrit : « Allons-nous provoquer la jalousie du Seigneur? Sommes-nous plus forts que lui? » Mais il ne dit pas, il ne laisse pas entendre que si le chrétien a le droit de consommer en particulier, dans les repas ordinaires des idolothytes, *c'est parce que, ne croyant pas à la puissance des démons, il est en état de les défier impunément.* Quant à l'objection assez spécieuse de Clemen, elle s'est attiré une double réponse.

Comme l'observe Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1910, t. I, col. 1566, « ce qui est comparé directement au sang du Christ, c'est l'idolothyte. » Qu'on relise avec attention tout le passage ici étudié, il est évident que saint Paul oppose des rites et leurs effets. Il établit une analogie ou plutôt une antithèse entre la *table* du Seigneur et la *table* des démons; entre la *coupe* du Seigneur et la *coupe* des démons, 22, entre les *victimes* offertes à Jahvé, 18, *les viandes immolées* aux idoles, 19, *le pain et le vin* des chrétiens, 15. Quant aux effets, il les met aussi en parallèle, mais il désigne chacun d'un mot particulier, il ne prétend pas du tout que les conséquences des banquets païens, des sacrifices juifs, de la communion soient de tout point identiques, les premiers mettent en rapport *avec les démons*, les seconds *avec l'autel*, les troisièmes *avec le corps et le sang de Jésus.*

M. Mangenot, *loc. cit.*, p. 206, observe aussi que dans le monde païen, « à l'idée d'un repas apprêté pour les dieux, se joint celle d'un repas où on mange le dieu. » Cf. Lietzmann, *An die Korinther I*, dans *Handbuch zum neuen Testament*, Tubingue, 1907, t. III, p. 124-125. « Dans un très grand nombre de religions, dit Goguel, on trouve... l'idée de la manducation du dieu, ou du moins, du divin, de quelque chose qui lui est consacré, dont il a pris possession et qui le représente. » *Op. cit.*, p. 305. Beaucoup de critiques d'ailleurs sont si pleinement convaincus de l'existence et de l'universalité de cette croyance qu'ils expliquent par elle l'origine ou la diffusion du rite chrétien de la communion. Saint Paul ne discute pas l'idée que se

font les Corinthiens du sacrifice païen, mais il part de cette notion pour les détourner de l'acte idolâtrique Il raisonne ainsi : la communion chrétienne vous fait participer au corps et au sang du Seigneur et vous prendriez part à une cérémonie que vous considérez comme vous mettant en rapport avec la divinité, la faisant passer, ou plutôt, puisque l'idole n'est rien, faisant passer en vous les démons? Vous ne pouvez pas, que vous soyez forts ou faibles, vous asseoir à la table du Christ et à la table païenne. Vous piqueriez la jalousie du Seigneur et vous vous exposeriez à de terribles châtiments. Mais, peut ajouter saint Paul sans inconséquence, « mangez de tout ce qui se vend au marché, sans faire aucune question de conscience, car la terre est au Seigneur et tout ce qu'elle renferme. Si un infidèle vous invite et que vous vouliez y aller, mangez de tout ce qu'on vous présentera sans faire aucune question de conscience. Si quelqu'un vous dit : ceci a été offert en sacrifice aux idoles, n'en mangez pas, à cause de celui qui vous a donné ce renseignement et à cause de la conscience. Je dis la conscience, non pas la vôtre, mais celle d'autrui. » I Cor., x, 25, 29. Ces autorisations s'expliquent sans qu'on nie la présence réelle : c'est dans les banquets religieux que l'homme croit s'unir à la divinité et s'unit, en effet, aux démons. Dans les repas ordinaires, rien n'est à craindre si ce n'est le scandale du prochain. La terre, tout ce qu'elle renferme, donc les aliments, sont à Dieu et non aux démons. Ceux-ci ne prennent pas possession à perpétuité de la viande qui a été sacrifiée aux dieux.

Toutes les objections déjà examinées portent sur le sens de la κοινωνία. A. Andersen, *op. cit.*, p. 8-12, 108-109; J. Réville, *op. cit.*, p. 85, ne discutent pas la signification de ce terme, mais celle du mot *corps*. Au ℣. 17, saint Paul dit des chrétiens qu'ils sont *un seul corps*; ici, à n'en pas douter, l'apôtre parle *du corps* mystique du Sauveur, de son Église. Voir aussi Rom., xii, 5; I Cor., xii, 13, 27, etc. Donc au ℣. 16, le mot doit être entendu de la même manière. Le pain que nous rompons n'est-il pas une communion au corps du Christ, c'est-à-dire n'est-il pas une initiation à l'Église? Si d'ailleurs saint Paul avait voulu enseigner autre chose, il aurait choisi le mot chair, σάρξ, qui seul s'oppose à *sang*.

Cette argumentation ne peut être admise. D'abord, le mot σῶμα, corps, n'a pas partout dans les Épîtres le sens d'Église, il signifie parfois le corps historique. Rom., vii, 4; I Cor., xi, 24. Et si l'on accepte l'hypothèse d'Andersen et de J. Réville, que vient faire ici « la communion *au sang* du Christ? » Ce dernier croit que le sang est conçu comme ce qui réalise l'unité du corps. Mais nulle part saint Paul ne dit de Jésus qu'il est le sang de l'Église; il en est la tête. Le calice, suppose Andersen, serait le symbole de la nouvelle alliance et c'est à ce titre qu'il serait mentionné. Sans doute, saint Paul voit dans le sang versé sur la croix la conclusion d'une nouvelle alliance, mais il ne le présente pas comme le moyen d'initiation à l'Église : c'est au baptême qu'il réserve cette efficacité. Ici, saint Paul présente un argument à l'appui de sa thèse : le pain eucharistique fait de ceux qui le reçoivent un même corps chrétien, donc — et c'était la pensée des Grecs — le festin religieux païen établit un lien religieux entre ceux qui s'y associent; c'est une profession de foi païenne. Et c'est pourquoi saint Paul interdit toute participation des chrétiens au rite idolâtrique : il unit aux démons, 20-22; il fait de ceux qui se la permettent un peuple païen, 17.

c) Le repas du Seigneur et sa reproduction dans les assemblées chrétiennes. I Cor., xi, 17-34. — Saint Paul se propose de corriger les abus qui, depuis son départ, se sont glissés dans les assemblées chrétiennes à Corinthe. Il donne d'abord des règles sur la tenue des femmes à l'église, xi, 3-16; puis il réprime les désordres qui dénaturent le repas du Seigneur. Pour les combattre, il rappelle ses enseignements sur la dernière cène. Ainsi c'est *occasionnellement*, cette fois encore, qu'il parle de l'eucharistie. Il n'est donc obligé de dire que ce qui va à son but, il rappelle son enseignement antérieur.

17. En réglant cet autre point (la tenue des femmes), je ne vous loue point de ce que vous vous réunissez, non pour votre avantage, mais pour votre préjudice. 18. Et d'abord, j'apprends qu'il y a des scissions parmi vous quand vous vous réunissez en assemblée et je le crois en partie. 19. Car il est nécessaire qu'il y ait même parmi vous des sectes afin que les frères d'une vertu éprouvée soient connus parmi vous. 20. Lors donc que vous vous réunissez au même lieu, ce n'est plus le repas du Seigneur que vous mangez. 21 Car chacun, en se mettant à table, prend à part son propre repas et l'un a faim tandis que l'autre est ivre. 22. N'avez-vous donc pas des maisons pour y manger et y boire? Ou méprisez-vous l'assemblée de Dieu et voulez-vous faire honte à ceux qui n'ont rien? Que vous dirai-je? Dois-je vous louer? En cela je ne vous loue point. 23. Car j'ai reçu du Seigneur ce que je vous ai transmis à mon tour : que le Seigneur Jésus, la nuit où il fut livré, prit du pain, 24. Et ayant rendu grâces, le rompit et dit : Ceci est mon corps qui [est] pour vous; faites ceci en mémoire de moi. 25. Et de même [il prit] la coupe après avoir soupé, disant : Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang, faites ceci toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. 26. Car chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne. 27. Aussi celui qui mangerait le pain ou boirait la coupe du Seigneur indignement serait coupable du corps et du sang du Seigneur. 28. Mais que chacun s'éprouve lui-même et qu'ainsi il mange de ce pain et qu'il boive de cette coupe; 29. car celui qui mange et boit sans discerner le corps mange et boit son jugement. 30. C'est pourquoi plusieurs parmi vous sont malades et infirmes, et un grand nombre sont morts. 31. Si nous nous examinions nous-mêmes, nous ne serions pas jugés. 32. Mais jugés par le Seigneur, nous sommes châtiés afin de n'être pas condamnés avec ce monde. 33. Ainsi, mes frères, lorsque vous vous assemblez pour le repas, attendez-vous les uns les autres. 34. Si quelqu'un a faim, qu'il mange à la maison afin que vous ne vous réunissiez pas pour votre condamnation.

a. Les abus à Corinthe, 17-22. — Ce paragraphe donne déjà quelques renseignements sur la manière dont les Corinthiens croyaient pouvoir célébrer le repas du Seigneur. C'était dans une « assemblée chrétienne », 17, 18, 22. Les frères riches et pauvres, 22, se réunissaient en un même lieu, 20. Mais de nombreux abus s'étaient glissés. Les habitudes des confréries païennes avaient envahi la communauté. On se partageait en groupes distincts, il y avait des scissions, 18, 19. Les fidèles se mettaient à table, sans s'attendre, 21, 23. Chacun prenait à part son propre repas, sans doute les chrétiens mangeaient à des tables séparées, 21. De la sorte, les riches ne partageaient pas avec les pauvres, 21. Les indigents étaient humiliés, ils avaient faim, 21. D'autres s'abandonnaient à des excès et s'enivraient, 21. Le repas chrétien devenait donc un repas banal qu'on aurait dû prendre dans sa maison, 22. Ces désordres sont graves. De telles réunions nuisent aux fidèles plus qu'elles ne leur font de bien, 17, elles sont un motif de condamnation, 34. Ce n'est plus le repas du Seigneur, 20, l'assemblée de Dieu est méprisée, 22. Cf. Toussaint, *Les Épîtres de saint Paul*, Paris, 1910, t. i, p. 367; Prat, *op. cit.*, t. i, p. 167. Déjà, de ce simple exposé des abus, nous pouvons conclure que l'efficacité de la cène n'est pas indépendante des dispositions des fidèles, que l'eucharistie peut être utile ou nuisible selon les sentiments de ceux qui y prennent part et que sa célébration est, au sens le plus vrai du mot, un acte *ecclésiastique*.

b. L'eucharistie, 23-25. — A ces abus, l'apôtre oppose le repas du Seigneur tel qu'il fut institué et il

rappelle aux Corinthiens la narration de la cène qu'il leur a « transmise », c'est-à-dire enseignée en les convertissant au christianisme.

Et pour établir l'autorité inébranlable de ce récit, saint Paul déclare qu'il l'a *reçu du Seigneur*. Un grand nombre d'interprètes ont conclu qu'il croyait avoir eu connaissance des circonstances de l'institution de la cène, au cours d'une vision proprement dite (la plupart des anciens commentateurs, saint Thomas, Nicolas de Lyre, Cajetan, Estius, Corneille de la Pierre, des modernes catholiques, Bisping, Rambaud, Cornely, Le Camus, Toussaint, Jacquier, Prat, des protestants et des critiques non croyants, Bengel, Tholuck, B. Weiss, Godet, Lichtenstein, Watterich, Frankland, Seeberg, Goetz, Andersen, Percy Gardner, Bousset, Loisy, Lietzmann, Reitzenstein, etc.). Un grand nombre d'interprètes de toute école pensent, au contraire, que l'apôtre parle seulement d'une tradition qui remonte au Seigneur et dont il a été instruit par les communautés où il a vécu (Maier, Hehn, Batiffol, A. Schæfer, Van Crombrugghe, Berning, Mangenot; Schnedermann, Goebel, Neander, Nösgen, Schmiedel, Heinrici, Hoffmann, Clemen, Schultzen, Zahn, Bachmann, J. Weiss, Goguel, etc.). Certains commentateurs croient que saint Paul a été renseigné par la tradition sur l'ensemble des faits, mais qu'il attribue à une vision la connaissance de quelques détails, du caractère sacramentaire de la cène (Pfleiderer), de son sens profond (Haupt), de sa portée mystérieuse (Lebreton).

Pour déterminer la valeur du récit et rechercher si l'eucharistie remonte à l'apôtre ou à Jésus, il sera utile d'étudier plus loin les arguments mis en avant de part et d'autre. Ici, il suffit à l'exégète de constater que saint Paul considère comme venant de Dieu, comme révélée d'une manière médiate ou immédiate sa doctrine sur l'institution de la cène.

C'est « dans la nuit où Jésus fut livré » que le Christ la célébra. Dans les trois Synoptiques, la prophétie de la trahison précède immédiatement le récit de la bénédiction du pain et du vin, et, dans le c. VI de saint Jean, la silhouette du traître est entrevue. Le « Seigneur Jésus », en d'autres termes, Jésus, notre Dieu, « prit » d'abord du pain; il « rendit grâces », c'est-à-dire ou bien il prononça la prière en usage au début de tous les repas (mais alors pourquoi la mentionner spécialement), ou bien il récita la formule prescrite par le rituel pascal. Puis il rompit le pain. Cet acte ne prouve pas que Jésus ait employé des azymes. Le pain ne peut être distribué que s'il est partagé. Et le Seigneur dit : Ceci est mon corps. Sur le sens de ces mots, identiques à ceux que citent saint Matthieu et saint Marc, voir ce qui a été écrit, col. 1035-1039. Et ce corps est « pour vous ». Cette phrase abrupte a été complétée dans certains manuscrits : ls portent *rompu pour vous* (ℵ C D F G K L P, etc.). Certains Pères ou certaines versions ont lu : *qui sera rompu; qui sera livré pour vous*. Communément, on tient aujourd'hui ces participes pour des gloses explicatives ajoutées à un texte primitif trop elliptique. Exprimée formellement ou non, l'idée est la suivante : le corps de Jésus est livré à la mort pour le salut de ses disciples. Si l'on rapproche ces mots de plusieurs passages du Nouveau Testament, si on les explique par ceux qui furent prononcés sur la coupe de l'alliance, on est obligé de conclure qu'ils mettent davantage en relief la fonction rédemptrice du corps du Christ. On peut même se demander et on s'est demandé si, selon saint Paul, *cette fonction rédemptrice* s'exerçait déjà en un véritable sacrifice quand le Seigneur prononçait les paroles de la cène ou si la distribution du pain est seulement présentée ici comme une participation anticipée à l'immolation du Calvaire. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 171. Le texte de saint Paul ne permet pas de résoudre la question. Mais ce qui est certainement affirmé, c'est que le corps du Christ sera sacrifié. Donc, il n'est pas question ici, comme l'a cru J. Réville, *op. cit.*, p. 87, du corps mystique de Jésus. Le sang ne devrait pas être mentionné, s'il n'était parlé ici que de l'union morale des fidèles dans l'Église. Ce qui est mangé, c'est la victime immolée, c'est donc le corps matériel, l'organisme humain du Christ historique.

Après la distribution du pain, Jésus ajoute : « Faites ceci en mémoire de moi. » Le repas du Seigneur est commémoratif, de par la volonté du Maître qui en a prescrit la répétition et fixé le caractère : telle est la pensée de saint Paul sur laquelle il reviendra deux fois encore. Certains protestants ont dit : Si l'eucharistie est un mémorial, elle ne contient pas le Christ; on ne fait mémoire que des absents. Il est facile de répondre : La passion a eu lieu une fois pour toutes, l'eucharistie en perpétue le souvenir. Voir plus loin. La cène primitive est passée; on la commémore en la répétant. On fait mémoire de Jésus en l'invitant à être présent.

Bratke a proposé une traduction de ces mots qui en affaiblirait notablement le sens. Saint Paul prêterait à Jésus l'ordre de « faire ce pain en mémoire de lui, » c'est-à-dire d'en faire un mémorial de la personne du Christ. L'eucharistie ne serait qu'un symbole commémoratif. Si, à la rigueur, on peut entendre ainsi le verset 26 : Faites cette coupe en mémoire de moi, il n'en est pas de même des mots prononcés sur le pain. Le verset 24 porte : Faites ceci (neutre); or le mot pain est masculin et il n'a pas été prononcé par Jésus. Ἀνάμνησιν signifie d'ordinaire souvenir et non mémorial : c'est μνημόσυνον qui d'ordinaire exprime cette dernière idée. La vraie traduction paraît donc être : Faites ce que je viens de faire et faites-le en mémoire de moi. Berning, *op. cit.*, p. 110.

Sans heurter la grammaire, on a pu cependant proposer d'autres interprétations plus favorables encore à la présence réelle : Faites ceci, c'est-à-dire faites, produisez ce corps en mémoire de moi. Néanmoins, cette interprétation paraît moins naturelle. « Offrez ceci » en mémoire de moi, ont compris Andersen, *op. cit.*, p. 13, 19; Gore, *The body of Christ*, Londres, 1902, p. 315-318. Et cette explication affirmerait plus fortement encore le sacrifice et la manducation de la victime. Mais si ποιεῖν a parfois ce sens dans les Septante, par exemple, Exod., XXIX, 38, il ne l'a pas dans le Nouveau Testament et la tradition ne le lui a pas reconnu. Lebreton, *loc. cit.*, col. 1565.

Saint Paul passe à la coupe. Jésus la distribue « après le souper ». Que contenait-elle? De l'eau, suppose Harnack, *op. cit.*, p. 137. Car saint Paul a écrit : « On fait bien... de ne pas boire de vin et de ne rien faire qui puisse être une occasion de chute pour un frère. » Rom., XIV, 21. Mais il nous apprend aussi qu'au repas du Seigneur, certains s'enivraient. I Cor., XI, 21. Le vin de la communion n'est pas impur : il devient le sang du Christ. Et son usage ne peut scandaliser personne : c'est à l'assemblée chrétienne qu'on le consomme. Il n'y a donc aucun motif de croire que l'apôtre substitue au vin mentionné par les Synoptiques un autre breuvage.

Jésus prit la coupe, rendit grâces et la distribua, en disant : « Cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang. » De l'aveu des interprètes, catholiques ou non, cette formule est en étroit rapport avec le récit de l'Exode, XXIV, 8, cité plus haut. Moïse asperge le peuple avec le sang des victimes offertes en sacrifice et dit : Voici le sang de l'alliance que le Seigneur a faite avec vous. La parole rapportée par saint Paul signifie donc d'abord qu'une nouvelle alliance sera scellée par le sang du Christ offert en sacrifice.

Donc, à tout le moins, d'après saint Paul, la coupe représente et rappelle cette immolation. « Quiconque était familier avec l'Ancien Testament pouvait-il comprendre l'alliance dans le sang du Christ, sinon en l'entendant d'une mort offerte en sacrifice? » Stevens, *The theology of the New Testament*, Édimbourg, 1901, p. 132.

Mais là ne s'arrête pas la pensée de saint Paul. Il sait que la coupe de bénédiction est une participation réelle au sang du Christ, qu'au moment de l'institution de l'alliance mosaïque, le peuple fut arrosé réellement par le propre sang des victimes, il croit donc que la coupe de la dernière cène fut « une anticipation du sang répandu sur la croix, » Batiffol, *op. cit.*, p. 8; que l'institution chrétienne n'ayant pas été scellée dans du vin, la coupe n'aurait pas été cette nouvelle alliance si elle n'avait pas contenu le sang du Seigneur. Mangenot, *loc. cit.*, p. 260. « Si l'on tient compte du parallélisme avec la première consécration : « Ceci « est mon corps » qui semble exiger comme pendant : « Ceci est mon sang; » si l'on se reporte aux paroles de l'Exode rappelées dans la formule; si enfin l'on réfléchit que, dans tout ce contexte, saint Paul emploie indifféremment les locutions « boire le calice » et « boire le sang du Segneur » comme absolument synonymes, on n'hésitera pas à conclure que la *nouvelle alliance dans le sang* équivaut *au sang de la nouvelle alliance.* » L'effet est nommé pour la cause. Prat, *op. cit.*, t. I, p. 170-171. Si le sang des taureaux du sacrifice mosaïque ne fut pas consommé par les fidèles, mais seulement versé sur le peuple, du moins y eut-il contact physique, union dans un véritable sang entre Jahvé et Israël. Et si, en raison de la loi mosaïque, le sang d'un animal ne devait pas être consommé sans sacrilège par les Israélites, au contraire, on ne pouvait, sans commettre un sacrilège plus épouvantable encore, jeter sur les disciples le sang du Christ. Les modes divers de participation à la victime s'expliquent précisément par ce fait que, dans l'un et dans l'autre cas, il s'agit d'un véritable sang : on ne traite pas de la même manière celui des animaux et celui de Dieu.

Peut-on aller plus loin et penser que la communion à la coupe sacrée était non seulement une participation au sacrifice de la croix, mais déjà un sacrifice? La formule est trop concise pour qu'il soit possible d'en dégager avec certitude cette conclusion.

Après avoir distribué son sang, Jésus ajoute : « Faites cela, toutes les fois que vous boirez, en mémoire de moi. » C'est de nouveau l'ordre de réitérer la cène. Le Christ le répète, comme pour mieux affirmer que chacun des actes accomplis par lui doit être renouvelé, que la succession sera la même et que les rites auront une signification et une valeur identiques. Les mots « toutes les fois que vous boirez » ne prouvent pas qu'à chacun de ses repas le chrétien doit faire mémoire du Sauveur, car aussitôt après avoir rapporté ces paroles du Seigneur, saint Paul les commente ainsi : toutes les fois *que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe*, vous *annoncez* la mort du Seigneur. D'ailleurs, le ℣. 25 pourrait se traduire ainsi: Faites ceci, c'est-à-dire ce que j'ai fait, chaque fois que vous buvez en mémoire de moi. Cette interprétation a pourtant le tort de porter atteinte au parallélisme qui doit rapprocher cette formule de celle qui fut prononcée après la consécration du pain. M. Goguel, *op. cit.*, p. 153, a supposé que les mots : « chaque fois que vous buvez » s'expliquent par le fait que les Corinthiens ne prenaient du vin qu'au repas eucharistique, ce qui n'est ni nécessaire ni démontré. La recommandation de l'apôtre, qui paraît trop concise, s'explique fort bien : prononcée en ce moment, elle ne peut s'appliquer qu'à un repas semblable à celui qui se célèbre. Batiffol, *op. cit.*, p. 10; Mangenot, *loc. cit.*, p. 261. La pensée est claire : la Pâque se célébrait une fois par an, la répétition de la cène pourra, devra avoir lieu beaucoup plus souvent, un nombre de fois indéterminé.

c. Recommandations de saint Paul sur la célébration du repas du Seigneur, 26-34. — L'apôtre a maintenant le droit de conclure et de rappeler aux Corinthiens leurs devoirs. Sa pensée s'unit étroitement à celle du Maître dont il reprend et paraphrase la dernière parole : Le repas du Seigneur n'est pas un banquet vulgaire : chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez (ou annoncez, impératif) la mort du Seigneur. Saint Paul rappelle donc l'institution de l'eucharistie par le Christ et son caractère de commémoraison de la passion du Sauveur. Inutile de supposer, comme l'a fait Weizsäcker, *op. cit.*, p. 575, qu'un récit ou qu'un discours rappelait expressément à la cène chrétienne la mort de Jésus. C'est la répétition de l'acte accompli par le Christ la veille de sa mort, acte par lequel il faisait participer les siens à son immolation sanglante, qui est la vivante prédication du Calvaire. Et ce rappel se fera jusqu'à la parousie, jusqu'à ce que le Christ vienne. La perspective eschatologique est discrètement entrevue. Se souvenir des bienfaits de Jésus, communier à son corps et à son sang permettra d'attendre son retour.

Si tels sont le contenu et le sens du repas du Seigneur, sa profanation ne peut être qu'un crime très grave. Avec la plus grande énergie saint Paul blâme les abus commis à Corinthe dans la célébration du repas du Seigneur et indirectement, car sa phrase a une portée universelle, toute réception « indigne » de l'eucharistie.

Son langage paraît confirmer la doctrine de la présence réelle. La plupart des catholiques, Wiseman surtout, *op. cit.*, col. 1286 sq., l'ont fort bien démontré; plusieurs critiques non croyants le reconnaissent. « Celui qui mangerait le pain ou boirait le calice du Seigneur d'une manière indigne serait coupable du corps et du sang du Seigneur. » Le mot « coupable », ἔνοχος, *reus*, a été rapproché par Batiffol, *op. cit.*, I. 11-13, et Toussaint, *op. cit.*, t. I, p. 373, d'une parole de Jahvé à Ezéchiel, III, 18 : « Quand je dirai au méchant : « Tu mourras, » si tu ne l'avertis pas... pour lui sauver la vie,... je redemanderai son sang de ta main. » De même l'indigne communiant sera *responsable* du corps et du sang du Seigneur. Pour rejeter cette explication, il suffit de remarquer que le mot ἔνοχος n'est pas dans le prophète et que l'idée rendue par lui n'a aucun rapport avec celle qu'enseigne l'apôtre. Celui qui par son silence laisse son frère mourir est responsable, telle est la pensée exprimée par Ézéchiel; saint Paul ne dit pas que par sa négligence l'indigne communiant fait mourir Jésus.

En réalité, le mot ἔνοχος, littéralement *lié à*, est employé par le Nouveau Testament dans le sens de *passible de*, Matth., XXVI, 66; Marc., XIV, 64 (*passible* de la mort); Marc., III, 29 (passible pour un délit). Et dans saint Jacques, II, 10, on lit : celui qui a péché contre un seul commandement est ἔνοχος, responsable de tous, coupable envers tous. L'indigne communiant est donc *lié* au corps et au sang du Christ, coupable envers eux, passible du châtiment que méri ent ceux qui offensent ce corps et ce sang. C'est une expression semblable à celle qu'emploie le droit pour désigner le crime de lèse-majesté, *reus majestatis*, c'est-à-dire *majestatis læsæ*. Si l'eucharistie est une simple figure, un mémorial vide, l'expression s'explique beaucoup moins bien. Un crucifix est une image de Jésus; celui qui le foule aux pieds commet une faute contre le Christ, mais dira-t-on qu'il insulte sa chair? Un attentat à ce corps et au sang de Jésus

est un crime épouvantable, est-ce le mot qui convient pour désigner la profanation d'un pain et d'un vin qui seraient seulement des symboles du Christ? Goguel, *op. cit.*, p. 178, l'avoue : « Bachmann observe avec raison que si l'apôtre dit *coupable envers le corps et le sang du Seigneur* et non pas seulement *coupable envers le Seigneur*, c'est que pour lui le pain-corps et la coupe-sang sont réellement le Seigneur et non seulement des symboles. »

D'autres expressions de saint Paul appellent la même conclusion. L'indigne communiant, écrit-il, *ne discerne pas le corps*. S'appuyant sur la version éthiopienne, Spitta complète la pensée et croit pouvoir traduire : il ne discerne pas son propre corps, ne s'examine pas. *Op. cit.*, p. 303, note 2. Mais, dans tout le morceau, il a été question du corps de Jésus et non de celui du fidèle; saint Paul ne s'occupe pas ici des souillures qui pourraient rendre mauvaise la célébration de la réception du pain et du vin; conçoit-on d'ailleurs qu'il ressuscite les impuretés légales de la loi mosaïque?

Andersen, *op. cit.*, p. 3-4, 47-52, admet que le corps dont il s'agit est bien celui de Jésus, mais il veut que ce soit le corps mystique. L'indigne communiant, c'est le Corinthien qui méconnaît l'unité de cet organisme, celui qui « méprise l'Église de Dieu », comme le dit le ŷ. 22. Ce sentiment se heurte à un fait; partout, dans ce passage, σῶμα est opposé à αἷμα et désigne le corps matériel du Sauveur. Le ŷ. 29, où se trouve l'expression *discerner le corps*, est parallèle au ŷ. 27, dans lequel il est vraiment parlé de la chair et du sang réels de Jésus; c'est donc à eux encore que s'applique la nouvelle recommandation. Force est de compléter mentalement du moins la parole de l'apôtre comme l'ont fait plusieurs manuscrits (ℵ, C, D, F, G, K, L, P, etc.) et versions par l'adjonction des mots τοῦ Κυρίου : « celui qui ne discerne pas le corps du Seigneur. »

Selon Batiffol, *op. cit.*, p. 12, cette expression désigne « celui qui ne reconnaît pas ce qu'est l'eucharistie par rapport à la croix. » Assurément, puisque saint Paul montre dans le repas du Seigneur le mémorial de la passion, puisqu'il reproche aux Corinthiens de le défigurer tellement que ce caractère commémoratif disparaît, il présente l'indigne communion comme un oubli de la mort du Sauveur. Mais cette idée n'est pas la seule qui soit présente à son esprit. L'eucharistie n'est pas pour lui qu'un rappel de la passion, elle est avant tout la participation au corps et au sang du Christ. Donc, ne pas *discerner le corps*, ce n'est pas seulement perdre de vue le rapport de l'eucharistie et de la croix, c'est aussi ne pas traiter le pain comme le corps du Christ. Une formule très simple exprimera ces deux faces d'un même concept : ne pas discerner le corps du Seigneur, c'est ne pas apercevoir dans l'eucharistie le vrai corps immolé pour nous. Telle est, semble-t-il, la seule interprétation du mot de saint Paul qui rende pleinement compte de l'énergique flétrissure que l'apôtre inflige à la mauvaise communion. Mangenot, *loc. cit.*, p. 265.

Et il faut avouer aussi qu'une fois admise la présence réelle, le châtiment dont sont menacés les coupables se vérifie d'une manière plus littérale. Celui qui ne discerne pas le corps du Seigneur *mange et boit son propre jugement*. Il en est ainsi, dit Batiffol, *loc. cit.*, parce que ce chrétien indigne qui croit manger un aliment commun « va être responsable » du corps du Seigneur. Sans doute, mais comme la singulière locution de l'apôtre s'explique mieux encore si on admet qu'elle signifie : le mauvais communiant mange et boit Jésus, juge des vivants et des morts.

Pour affaiblir cette argumentation, des critiques ont souvent rapproché de ces menaces et de ces sévères appréciations un texte de l'Épître aux Hébreux, x, 29, sur le péché d'apostasie : « De quel pire châtiment, lit-on, sera jugé digne celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu, tenu pour profane le sang de l'alliance, ... et qui aura outragé l'Esprit de grâce? » Agir ainsi, c'est « crucifier de nouveau le Fils de Dieu et le livrer à l'ignominie, » vi, 6. C'est au sens métaphorique qu'il faut entendre toutes ces locutions. Il en irait de même des affirmations de la Ire Épître aux Corinthiens sur l'indigne communiant.

Mais on doit se souvenir d'abord que la lettre aux Hébreux est une suite ininterrompue d'allégories et de comparaisons. Tout prépare à entendre au sens figuré les mots cités plus haut. Et les expressions choisies, bien que métaphoriques, désignent fort bien le crime du transfuge. Après avoir adoré Jésus, il le foule aux pieds comme auparavant il avait brisé les idoles, il tient pour profane et impuissant à se venger le sang dans lequel a été scellée son alliance avec Dieu, il outrage l'Esprit de grâce reçu dans l'initiation chrétienne. Au contraire, les mots « être coupable du corps et du sang du Seigneur » désignent assez peu clairement le mépris d'une figure de la passion ou de la personne du Sauveur. Et le langage de la lettre aux Corinthiens a quelque chose de particulier, c'est la mention du corps de Jésus. Sans doute, il est dit dans l'Épître aux Hébreux que l'apostat « foule aux pieds » le Fils de Dieu, qu'il le « crucifie ». Mais évidemment ces expressions ne peuvent s'entendre à la lettre. Le crime flétri est *semblable* à celui qu'on commettrait si on foulait aux pieds Jésus, à l'attentat dont furent coupables ses bourreaux. Ici, au contraire, les mots « responsable du corps et du sang du Seigneur » ne s'expliquent pas pleinement si on ne les entend au sens littéral et rien n'empêche de le faire. Enfin, il est permis de se demander si l'Épître aux Hébreux en ces passages ne désigne pas entre autres crimes la mauvaise communion; et, s'il en était ainsi, on s'expliquerait à merveille la similitude du langage. Le c. vi, ŷ. 4, définit le coupable : « celui qui ayant été *éclairé* (initiation au baptême), ayant *goûté le don céleste* (eucharistie), étant devenu *participant de l'Esprit* (imposition des mains) est pourtant tombé. » Et la définition du c. x, ŷ. 29, ne correspond-elle pas à la précédente? Il s'agit de celui qui aura foulé aux pieds le Fils de Dieu (le baptême incorpore à Jésus), tenu pour profane le sang de l'alliance (eucharistie), outragé l'Esprit (imposition des mains). Ces rapprochements ne peuvent être tentés que timidement. Ils ne sont pas nécessaires d'ailleurs et les considérations présentées auparavant suffisent à montrer qu'il est impossible d'en appeler à l'Épître aux Hébreux pour justifier une explication au sens figuré du langage de la lettre aux Corinthiens sur les châtiments de la mauvaise communion.

Les destinataires auxquels saint Paul écrit avaient dû constater les suites terribles de leurs fautes. Beaucoup parmi les Corinthiens étaient malades et étaient morts, ce que la suite oblige à interpréter et ce que bon nombre de commentateurs entendent au sens littéral. Une punition salutaire avait atteint ceux qui, ne s'étant pas jugés eux-mêmes, c'est-à-dire n'ayant pas examiné avec quelles dispositions ils prenaient part au repas du Seigneur, avaient été châtiés par lui pour n'être pas condamnés avec le monde.

Saint Paul exige donc qu'avant de recevoir le corps de Jésus, chacun s'*éprouve*, s'*examine*, se *juge*, 28, 31, et par conséquent se corrige, si c'est nécessaire, rectifie ses intentions et sa conduite, réprime ses fautes afin qu'elles ne soient pas réprimées par Dieu. Et précisant sa pensée afin d'attaquer plus directement les abus constatés à Corinthe, l'apôtre ajoute : « Attendez-vous les uns les autres pour prendre du repas le

Seigneur. » Cette prescription affirme une fois encore le caractère ecclésiastique et fraternel de la cène chrétienne. Et la recommandation qui suit atteste que ce repas doit être religieux et sacré : « Si quelqu'un a faim, qu'il mangechez lui. » Ainsi seront évités les inégalités choquantes et les désordres plus déplacés en pareille circonstance qu'en toute autre. Saint Paul réglera les autres points quand il se rendra à Corinthe. Il ne condamne donc pas l'habitude de célébrer l'eucharistie au cours d'un repas religieux pendant lequel a lieu la fraction et à la fin duquel se distribue la coupe (Batiffol, Ladeuze). Au contraire, il veut restaurer la cène chrétienne selon le type de celle que célébra Jésus la veille de sa mort, en faire disparaître tout ce qui aurait permis de la confondre avec les festins de sacrifices païens, les banquets religieux des confréries grecques. S'il avait voulu ne plus laisser subsister que les deux actes strictement eucharistiques, il n'aurait pas écrit aux Corinthiens : « Attendez-vous les uns les autres. » Tel était le sentiment général autrefois et encore très commun aujourd'hui. Toussaint, *op. cit.*, t. I, p. 361-364; Mangenot, *loc. cit.*, p. 268-269; Leclercq, art. *Agape*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1903, t. I, col. 784-785, et dans le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris, 1911, t. I, col. 880.

L'étude de ce qui est essentiel dans les recommandations de saint Paul ne doit pas faire négliger quelques expressions dites en passant, mais où se trahit sans doute sa pensée sur des problèmes qui sont alors à l'arrière-plan et ne seront expressément posés que plus tard. Il écrit : « Celui qui mangera le pain *ou* boira le calice du Seigneur indignement sera coupable envers le corps *et* le sang du Seigneur. » Des théologiens catholiques ont conclu que participer à un seul des deux éléments, c'est recevoir le Christ tout entier. S'approcher indignement du pain seulement, c'est profaner et le corps et le sang; donc *a pari* la communion sous une seule espèce est efficace, suffisante. Saint Paul n'étudiait pas ces questions; mais son langage pris à la lettre permet de les résoudre de cette manière. De même, pour décrire la communion, l'apôtre se contente de dire : on n'y discerne pas *le corps* du Seigneur, il ne parle pas ici du sang, parce que, semble-t-il, recevoir un des deux aliments, c'est participer pleinement à Jésus, d'une manière bonne ou mauvaise, selon les dispositions avec lesquelles on s'approche de lui.

d) Les repas chrétiens d'Antioche. Gal., II, 11-14.

> Lorsque Céphas vint à Antioche, je lui résistai en face, parce qu'il était digne de blâme. En effet, avant l'arrivée de certaines gens de l'entourage de Jacques, il mangeait avec les païens; mais après leur arrivée, il s'esquiva et se tint à l'écart par crainte des circoncis. Avec lui, les autres Juifs usèrent aussi de dissimulation, en sorte que Barnabé lui-même se laissa entraîner. Alors quand je vis qu'ils ne marchaient pas dans le droit chemin de la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas devant tout le monde...

Certains interprètes croient que ce texte parle d'un repas commun des fidèles, auquel pouvaient être admis des étrangers qui par là s'unissaient à la communauté, et que l'assistance des chrétiens d'origine juive à ce repas célébré par des païens d'origine n'allait pas de soi. Goguel, *op. cit.*, p. 140. Il semble difficile de l'admettre, car il faudrait croire qu'il y avait alors, dans la même ville, deux célébrations du repas du Seigneur, l'une pour les Israélites convertis, l'autre pour les Grecs gagnés à l'Évangile. Impossible donc d'user de ce texte en faveur de l'eucharistie.

e) La cène à Troas. Act., XX, 7 sq. — Cet épisode appartient à la partie du livre des Actes où l'auteur dit « nous » et se donne ainsi comme un compagnon de saint Paul rapportant ce qu'il a vu et entendu.

C'était probablement en l'an 58. Allant d'Éphèse à Jérusalem, saint Paul s'arrête à Troas et y reste sept jours. « Le premier jour de la semaine, disent les Actes, nous nous assemblâmes pour rompre le pain. Paul, qui le lendemain devait s'en aller, entretint les disciples et son discours dura jusqu'à minuit. Il y avait plusieurs lampes dans la chambre haute où nous étions réunis... Paul rompit le pain et mangea, puis il reprit longuement la parole jusqu'au point du jour et il partit. » Ainsi, c'est un dimanche, le soir. La Ire Épître aux Corinthiens demande aussi que les collectes pour les saints se fassent *le dimanche*. I Cor., XVI, 2. Les disciples de Troas sont réunis, il y a *synaxe*, συνηγμένων τῶν μαθητῶν, 7, et c'est « pour rompre le pain ». L'assemblée se tient *dans une chambre haute*; Paul, qui doit partir le lendemain dès l'aurore, s'y est rendu avec ses compagnons. Il préside la réunion sans doute en sa qualité de fondateur de l'Église ou d'apôtre. Il parle, fait un discours. Vers le milieu de la nuit a lieu la fraction du pain. Saint Paul seul est cité comme l'ayant faite et « ayant mangé ». Le narrateur met en relief son acte de président de la cérémonie. Mais s'il a rompu le pain, il l'a distribué et les assistants l'ont goûté. La fraction du pain était-elle encadrée comme à Corinthe dans un repas religieux? Le texte ne nous l'apprend pas. Mais cette description trop courte suffit à montrer qu'il n'est pas question d'un festin pascal, des réunions pour prières et lectures auxquelles se rendaient les Juifs de la Diaspora et leurs prosélytes, mais de l'assemblée chrétienne telle qu'elle apparaît à Jérusalem au début du christianisme, avec les quatre actes caractéristiques de la vie des premiers disciples; l'enseignement d'un apôtre, διδαχή, la communauté, κοινωνία, la fraction du pain, κλάσις τοῦ ἄρτου, et sans doute les prières, προσευχή. Cf. Leclercq, *op. cit.*, col. 784; Batiffol, *op. cit.*, p. 34-36; Goguel, *op. cit.*, p. 142. L'assemblée « n'a pas encore de nom qui la nomme mieux que celui de *fraction du pain*, parce que ce geste essentiel est, sinon le tout, du moins le centre de la réunion. » Batiffol, *loc. cit.* « La coupe est sous-entendue. » Goguel, *loc. cit.* Voir cependant Th. Schermann, *Das Brotbrechen im Urchristentum*, dans *Biblische Zeitschrift*, 1910, t. VIII, p. 170-172.

f) La fraction du pain sur le bateau. Act., XXVII, 35. — Pendant la tempête qui assaillit le navire sur lequel saint Paul prisonnier est conduit en Italie, l'apôtre exhorta ses compagnons à ne pas perdre courage et à manger. Il donna l'exemple. « Il prit du pain et après avoir rendu grâces *devant tous*, le rompit et se mit à manger. » Quelques témoins ajoutent : « et il nous en donna à nous aussi. » Berning, *op. cit.*, p. 162; Harnack, *op. cit.*, p. 135, croient voir ici autre chose qu'un simple repas. Cette opinion n'est pas suffisamment motivée. Les mots *devant tous* ne suffisent pas à la prouver. Il est plus prudent d'admettre ce que suggère le contexte : saint Paul veut réparer ses forces et inviter ses compagnons de route à l'imiter. S'il prie avant de manger, rien n'est plus naturel : tout Juif pieux avait coutume de le faire. Voir Th. Schermann, *loc. cit.*, p. 172-174.

g) L'Épître aux Hébreux. — Récemment, un critique, O. Holtzmann, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1909, p. 251-260, a osé soutenir que l'Épître aux Hébreux combattait la pratique de l'eucharistie lorsqu'elle recommande aux chrétiens d'*affermir leur cœur par la grâce plutôt que par des aliments qui n'ont servi de rien à ceux qui s'y attachent*, XIII, 9. Cette affirmation est irrecevable; la fin de la phrase montre que les mets dont il est parlé ici sont ceux dont usaient les Juifs. Il s'agit des aliments purs ou des viandes des sacri-

fices mosaïques. Cf. Batiffol, *Revue du clergé français*, 1er décembre 1909, p. 514-515.

Au contraire, le développement dans lequel se trouve ce verset a pu être invoqué en faveur de l'eucharistie; car à la phrase exploitée par O. Holtzmann fait suite cette déclaration : « Nous avons un autel dont ceux-là n'ont pas le droit de manger qui restent au service du tabernacle. Car pour les animaux dont le sang, expiation du péché, est porté dans le sanctuaire par le grand-prêtre, leurs corps sont brûlés hors du camp. C'est pour cela que Jésus aussi, devant sanctifier le peuple par son sang, a souffert, hors de la porte, » XIII, 10-12. Ainsi le Christ a été offert en sacrifice expiatoire, sa mort salutaire est expressément rappelée; mais n'est-il question que d'elle, *l'autel* est-il seulement la croix, *manger* n'est-ce que participer aux fruits de la passion? Plusieurs catholiques n'ont proposé que cette interprétation. S. Thomas, Estius, Stentrup, Oswald, Pohle, Renz. Voir t. I, col. 2576. Et il faut avouer que c'est celle qui s'accorde le mieux avec la doctrine générale de l'Épître sur le sacerdoce et l'offrande de Jésus, VII, 1 - X, 8. Pourtant les mots *autel* et *manger* appellent invinciblement l'attention du lecteur sur l'eucharistie, coupe de la nouvelle alliance qui fait participer au sang de la croix, et cette explication s'accorde fort bien avec l'enseignement de la Ire Épître aux Corinthiens. Aussi un bon nombre de catholiques et des protestants (Goetz, Rückert, Westcott, Spitta) croient ue, d'après l'Épître aux Hébreux, nous mangeons à la table du Seigneur la victime immolée au Calvaire, cf. Lebreton, *loc. cit.*, col. 1566, ou du moins que les mots très caractéristiques ici employés impliquent une allusion indirecte à l'eucharistie. Au contraire, J. Réville, *op. cit.*, p. 70, et Goguel, *op. cit.*, p. 218, croient reconnaître les chrétiens dans *ceux qui restent au service du tabernacle* et *qui n'ont pas le droit de manger à l'autel* nouveau; ils concluent que, d'après l'Épître aux Hébreux, « les fidèles ne recueillent pas le énéfice du sacrifice de la croix en prenant part à un repas. » Mais il est impossible de désigner ainsi les disciples de Jésus. Les chrétiens sont ceux qui *sortent hors du camp*, XIII, 13; qui *n'ont pas ici-bas de cité permanente*, XIII, 14, qui *n'affermissent pas leur cœur par des mets inutiles*, XIII, 9; ce ne sont donc pas *ceux qui restent au service du tabernacle*. J. Réville et Goguel sentent d'ailleurs mbien leur sentiment est difficile à soutenir : ils devraient logiquement conclure que l'auteur ignore ou combat l'eucharistie, l'existence d'un repas où les fidèles participeraient aux fruits de la passion. Or, ils reculent devant cette cosnéquence et ils disent seulement qu'une pareille communion « n'est pas au centre des préoccupations de l'auteur, qu'elle n'a pas à ses yeux l'importance qu'elle a prise dans la suite. » Mais, ou l'argument qu'ils ont invoqué est bon, et alors, d'après l'Épître aux Hébreux, il n'y a pas de repas religieux associant les chrétiens à la victime du Calvaire, l'idée n'est pas seulement omise, elle est exclue, condamnée; ou bien l'objection de Réville et de Goguel est sans valeur, et la lettre oblige à voir dans la cène, sinon un sacrifice, distinct de l'immolation douloureuse, du moins, selon la conception paulinienne, une communion au sang de l'alliance versé en expiation sur la croix. Voir plus haut ce qui a été dit de Heb., X, 29 (τὸ αἷμα τῆς, διαθήκης), et de Heb., VI, 4.

h) Conclusion. — La cène chrétienne d'après saint Paul n'est pas un repas ordinaire, même précédé de la prière : elle est un acte essentiellement religieux. Elle n'a rien de commun avec les abominables banquets idolâtriques, et les festins en usage dans les confréries grecques, éranes et thiases; elle ne doit même pas être défigurée par l'introduction d'habitudes empruntées aux réunions profanes. Elle n'est ni la Pâque dont elle diffère et par le menu et par la date de célébration, ni le *kiddûš* juif du vendredi dont elle se distingue par des rites particuliers, ni la réunion pieuse avec lectures et prières telle qu'on la constate chez les communautés juives de la Diaspora. Elle est un rite chrétien, exclusivement chrétien, bien connu, très important, une institution fondamentale, un geste fréquemment renouvelé, une action auguste et qui requiert de dignes dispositions. Elle peut être rattachée à un repas fraternel, mais ne se confond pas avec lui. Elle appartient au culte public, ecclésiastique.

C'est le renouvellement de la mort du Seigneur. Le soir, pendant la nuit, sans doute le dimanche, tous les fidèles du lieu ou de passage se réunissent; peut-être choisissent-ils de préférence une chambre haute. Il y a un repas commun, et fraternel. On n'y vient ni pour apaiser sa faim, ni pour commettre des excès. Riches et pauvres mettent en commun leurs provisions, tous doivent former un seul groupe, les fidèles sont tenus de s'attendre les uns les autres. Il y a un président, c'est l'apôtre lorsqu'il est présent. Pendant le repas a lieu la fraction du pain. Le soin avec lequel les chrétiens reproduisent les circonstances les moins importantes du repas d'adieu, l'ordre donné par Jésus de réitérer les deux consécrations, obligent à penser que tout se passe comme l'a demandé et indiqué le Christ. Au cours du repas donc, celui qui tient la place du Maître bénit le pain, le rompt, le distribue après avoir dit sur lui les mots : Ceci est mon corps. A la fin du souper, il prend une coupe de vin, rend grâces, la fait circuler après avoir dit sur elle : Ceci est la nouvelle alliance dans mon sang.

C'est Jésus qui a institué cette eucharistie, ordonné formellement de la célébrer. Ce que saint Paul enseigne, ce qu'il dit sur ce sujet, il le tient du Maître lui-même. Aussi la cène chrétienne est-elle le repas du Seigneur qui se célèbre à la table du Seigneur avec la coupe du Seigneur.

Le dernier repas de Jésus avait été un banquet d'adieu, un festin funéraire où avait été annoncée sa mort et figurée l'effusion de son sang. La cène chrétienne commémore par ses rites et ses formules la fin bienfaisante du Sauveur.

La première cène indiquait, les cènes chrétiennes rappellent que par le sang de Jésus est scellée une alliance entre Dieu et son nouveau peuple, que le Christ fut une victime et sa mort un sacrifice.

Au repas que célèbre le Christ et dans tous ceux qui le reproduisent, les assistants sont invités à participer à la victime, à s'approprier l'alliance et à entrer ainsi d'une certaine manière en rapport intime avec la divinité. Bien plus, le pain de la fraction, c'est le vrai corps, le vin de la coupe eucharistique, c'est le vrai sang de Jésus.

Et c'est jusqu'à ce que le Christ vienne que le rite annonce sa mort. Il fait oublier en quelque sorte son absence et permet de trouver moins long le temps qui sépare de son avènement.

Aussi est-ce un crime de prendre part à la cène comme à un repas ordinaire sans les dispositions requises. L'indigne communiant est coupable du corps et du sang du Seigneur, mange et boit sa condamnation, s'attire de redoutables châtiments. Avant de recevoir l'eucharistie, que chacun s'examine, se juge et se corrige. Après avoir goûté à la table et à la coupe du Seigneur, que nul n'excite sa jalousie, que tous renoncent à la table et à la coupe des démons.

3. *Saint Luc.* — *a) L'institution de l'eucharistie.* XXII, 1-20.

1. La fête des azymes qu'on appelle la Pâque approchait. (2-6. Préliminaires de la trahison.) 7. Arriva le

jour des azymes où l'on devait immoler la Pâque. 8. Jésus envoya Pierre et Jean : Allez, leur dit-il, nous préparer la Pâque afin que nous la mangions. 9. Ils lui dirent : Où voulez-vous que nous la préparions? 10. Il leur dit : Voici, à votre entrée dans la ville, viendra à votre rencontre un homme portant une cruche d'eau; suivez-le, dans la maison où il entrera, 11. et vous direz au chef de la maison : Le Maître te dit : Où est la salle où je mangerai la Pâque avec mes disciples? 12. Et celui-ci vous montrera une grande salle haute meublée, là faites les préparatifs. 13. Ils partirent et trouvèrent les choses comme il le leur avait dit et préparèrent la Pâque. 14 Et lorsque arriva l'heure, il se mit à table et les douze apôtres avec lui.

Pour les versets 15-20, à côté du texte courant, il existe d'autres types plus courts, qu'il sera nécessaire d'examiner, certains critiques se servant d'eux pour attribuer à la cène primitive un sens tout à fait différent de celui que lui reconnaissent les récits des Synoptiques, sous la forme actuelle. Ce travail sera fait plus loin. Ici, puisque nous cherchons seulement quel est pour un catholique le contenu des Livres saints, quels arguments il peut employer lorsqu'il défend le dogme de la présence réelle contre des protestants conservateurs, nous devons examiner le texte courant connu sous le nom de texte long ou de texte alexandrin. Car il a droit à une très grande autorité non seulement parce que l'Église l'a adopté, mais aussi parce qu'il est attesté par tous les manuscrits majuscules, en dehors de D, par la plupart des autres et par des versions. Néanmoins, comme il sera bientôt nécessaire de comparer les divers textes, afin de ne pas citer deux fois la leçon longue, dès maintenant nous juxtaposons les diverses recensions :

1° TEXTE LONG (Tous les majuscules, tous les autres manuscrits et versions, à l'exception de ceux qui sont cités dans les autres colonnes.)	2° TEXTE COURT D (codex Bezæ); a, d, ff², i, l.	3° TEXTE DE LA PESCHITO.	4° TEXTE DE LA CURETONIENNE de b et de e.	5° TEXTE DE LA VERSION SYRIAQUE DITE DU SINAÏ OU LUDOVISIENNE.
15 Et il leur dit : J'ai désiré d'un vif désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir.	15. Et il leur dit : J'ai désiré d'un vif désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir.	15. Et il leur dit : J'ai désiré d'un vif désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir.	15. Il leur dit : J'ai désiré d'un vif désir manger la Pâque avec vous avant de souffrir.	15. Il leur dit : J'ai désiré d'un vif désir manger avec vous la Pâque avant de souffrir.
16. Car je vous dis que je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu.	16. Car je vous dis : je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit mangée nouvelle dans le royaume de Dieu.	16. Car je vous dis que désormais je ne la mangerai plus jusqu'à ce qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu.	16. Car je vous dis que désormais je ne la mangerai plus avant qu'elle soit accomplie dans le royaume de Dieu.	16. Car je vous dis que désormais je ne la mangerai plus jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit accompli.
17. Et ayant pris une coupe, fait l'action de grâces, il dit : Prenez ceci et partagez-le-vous.	17. Et ayant pris la coupe, fait l'action de grâces, il dit : Prenez ceci, partagez-le-vous.	»	»	»
18. Car je vous dis que je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.	18. Car je vous dis : désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.	»	»	»
19. Et ayant pris du pain, fait l'action de grâces, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps qui a été donné pour vous. Faites ceci en ma mémoire.	19. Et ayant pris du pain, fait l'action de grâces, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps.	17. Et ayant pris du pain, fait l'action de grâces, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps qui est donné pour vous. Faites ceci en ma mémoire.	17. Et ayant pris du pain, fait l'action de grâces sur lui, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps [qui est] pour vous. Faites ceci en ma mémoire.	17. Et ayant pris du pain, fait l'action de grâces sur lui, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps que je donne pour vous. Faites ainsi en ma mémoire.
20. Et [il fit] de même [pour la coupe], après le souper, disant : Cette coupe [est] la nouvelle alliance dans mon sang qui est répandu pour vous.		18. Et [il fit] pareillement aussi sur la coupe après le souper, il dit : cette coupe [est la] nouvelle alliance dans mon sang versé pour vous,	18. Et ayant pris une coupe, fait l'action de grâces sur elle, il dit : Prenez ceci, partagez-le-vous.	18ª. Et après le souper, ayant pris une coupe, fait l'action de grâces sur elle, il dit : Prenez ceci, partagez-le-vous. 18ᵇ. Ceci est mon sang, alliance nouvelle.
			19. Je vous dis que désormais je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu.	19. Car je vous dis que désormais je ne boirai plus de ce fruit jusqu'à ce que soit venu le royaume de Dieu.
	Nota : Les manuscrits latins présentent entre eux de légères variantes.		*Nota :* b et e omettent après la consécration du pain, les mots : *Faites ceci en ma mémoire.*	

Dans le récit de Luc, le caractère pascal de la cène est fortement marqué. Il est expressément affirmé à six reprises (1, 7, 8, 11, 13, 15). Le repas que prend Jésus a une importance exceptionnelle : « J'ai désiré d'un vif désir manger cette Pâque avec vous, » c'est un terme longtemps et très attendu. La cène est en rapport avec la passion : Jésus déclare qu'il prend ce repas *avant de souffrir;* en rapport avec le royaume futur : la Pâque qui se célèbre est une figure de celle qui, plus tard, se *réalisera pleinement;* deux fois cette perspective eschatologique est présentée (non seulement dans la leçon, courante mais dans toutes les autres recensions, à l'exception de celle de la Peschito).

D'après le texte prédominant (et aussi d'après D, donc d'après tous les majuscules), Jésus prit d'abord une coupe, fit l'action de grâces et la distribua, disant : Je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu. Puis il prit du pain, fit l'action de grâces, le rompit et le donna à ses disciples, en disant ces mots (que contiennent toutes les recensions) : *Ceci est mon corps,* mots qui ont ici évidemment le même sens que dans saint Matthieu, saint Marc et saint Paul. Le texte courant ajoute : *qui est donné pour vous*; nous avons signalé plus haut l'importance et la signification de formules semblables. Le sens est clair : « le corps de Jésus est livré à la mort pour le salut de ses disciples. » Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 532. C'est la formule équivalente de celle que saint Luc emploie pour le sang : *il est versé pour vous.* L'idée de sacrifice est donc accusée à deux reprises. Par ces paroles, « Jésus s'assimile à une victime immolée, » avouent les critiques non croyants. Goguel, *op. cit.*, p. 192; Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 522. Or, il n'a pas institué un sacrifice de pain et de vin, c'est donc son corps et son sang véritables qui constituent la victime; et s'il en est ainsi, c'est son corps et son sang qu'il offre en nourriture et en breuvage aux disciples. Le sacrifice mentionné est-il celui de la croix? Les participes présents (διδόμενον, ἐκχυννόμενον), employés par saint Luc, attestent-ils qu'à la cène même, d'après lui, le geste de la consécration du pain et du vin constituent un sacrifice? Beaucoup de théologiens catholiques et certains commentateurs ont choisi la seconde alternative. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence*, trad. franç., Paris, 1910, p. 34, note 1. Voir plus haut et art. Messe. Après avoir consacré le pain, Jésus dit : « Faites ceci en mémoire de moi. » Puis il prononça sur la coupe des mots que déjà nous avons trouvés : les uns (*cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang*) dans saint Paul, les autres (*qui est versé pour vous*) dans saint Matthieu et saint Marc; il est inutile de les expliquer de nouveau : ils attestent la présence réelle, l'institution de l'eucharistie par le Christ.

b) *Multiplication des pains*, IX, 10-17. — Le récit de ce miracle où les Pères et les écrivains chrétiens, sans mettre en doute la réalité du fait, ont souvent vu soit une figure de l'eucharistie, soit un prodige destiné à faciliter l'adhésion au dogme de la présence réelle, se trouve dans saint Luc comme dans les trois autres Évangiles. Voir plus haut. A noter l'identité absolue, dans les récits des trois Synoptiques, des mots de la narration qui rappellent le mieux la cène : « *Ayant pris* les cinq pains et les deux poissons, et ayant levé les yeux au ciel, *il prononça la bénédiction et rompit* les pains et il les *donna aux disciples*... Et *tous* mangèrent et furent rassasiés. »

c) *Les disciples d'Emmaüs*, XXIV, 13-35. — « Deux disciples étaient en route vers Emmaüs... Jésus les joignit, mais... ils ne le reconnaissaient pas. » Ils l'invitèrent à rester avec eux. « Et il entra... Or, pendant qu'il était à table avec eux, il prit le pain, prononça une bénédiction, puis le rompit et le leur donna. Alors leurs yeux s'ouvrirent et ils le reconnurent; mais lui devint invisible à leurs yeux. »

Des exégètes catholiques anciens et modernes ont supposé que Jésus avait donné à ses hôtes le pain eucharistique. Certains critiques non croyants partagent ce sentiment. Goguel, par exemple, qui conclut que « la fraction du pain... apparaît » dans cet épisode « comme un signe de ralliement pour les chrétiens, » que « l'eucharistie était célébrée à chaque repas, » enfin qu'elle explique la nécessité de la mort du Christ et sa valeur. *Op. cit.*, p. 193-194. Sans croire que Jésus ait « renouvelé » pour les disciples d'Emmaüs « le moment tragique de la dernière cène, » Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 763, estime « que le souvenir de l'eucharistie » était « présent à l'esprit du narrateur. » Il tire même de ce fait des conclusions sur la manière dont se forma le concept de la cène. Voir plus loin.

En réalité, la narration ne dit pas si la fraction du pain à Emmaüs fut eucharistique. Loisy allègue « la solennité de la formule. » Elle n'offre rien d'extraordinaire. Elle ressemble un peu à celle de la ène, mais elle omet ce qui est essentiel, les paroles de Jésus. Le récit dit qu'il rompit le pain : sans doute e mot désigna chez les premiers chrétiens le geste eucharistique; mais il continua aussi à signifier l'acte vulgaire de quelqu'un qui brise un aliment pour le partager. Le Christ *bénit*, εὐλόγησε, le pain, à la vérité; mais cet acte n'est pas nécessairement sacramentel, les Juifs et Jésus l'accomplissaient toujours avant de prendre leur nourriture. Et l'ensemble du récit tend plutôt à démontrer qu'il ne s'agit pas ici de l'eucharistie. Jésus était présent, avait parlé, expliqué les Écritures, réchauffé le cœur des deux disciples dans le chemin, avant la fraction du pain; ce n'est pas elle qui le rend présent. Sans doute, c'est au moment où le Christ fait ce geste qu'il est reconnu; mais à cet instant même il devient invisible. La fraction eut pour effet non de donner le corps et le sang de Jésus, mais de les faire disparaître. C'est le contraire de l'eucharistie.

d) *La fraction du pain à Jérusalem dans la communauté primitive.* Act., II, 42-47. — Saint Luc décrit les mœurs des premiers chrétiens de Jérusalem :

42. Ils persévéraient dans la doctrine des apôtres, et dans l'union, et dans la fraction du pain, et dans les prières. 43. La crainte était en toute âme et il se faisait beaucoup de prodiges et de miracles par les apôtres. 44. Tous ceux qui croyaient vivaient ensemble et ils avaient tout en commun. 45. Et ils vendaient leurs propriétés et leurs biens et ils en partageaient le produit entre tous, selon les besoins de chacun. 46. Chaque jour ils étaient fidèles à aller en union d'esprit (ou ensemble) dans le temple et rompant le pain à la maison (ou de maison en maison), ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu.

Le ℣. 42 nous apprend que les convertis de saint Pierre persévéraient d'abord dans la doctrine des apôtres, c'est-à-dire sans doute complétaient leur instruction en recevant l'enseignement des Douze. Est ensuite nommée la κοινωνία, c'est-à-dire les réunions (Leclercq, art. *Agape*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 783); ou plutôt le fait de former un groupe religieux, une communauté unie par les liens d'une vive charité. Batiffol, *op. cit.*, p. 35; Felten, *Die Apostelgeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 93; Fillion, *La sainte Bible*, Paris, 1901, t. VII, p. 626; Rose, *Les Actes des apôtres*, Paris, 1905, p. 27. Le contexte (44 et 45) oblige, en effet, à entendre en ce sens le mot « communion ». Les premiers chrétiens persévéraient aussi « dans la fraction du pain, » c'est-à-dire dans l'eucharistie, selon l'opinion de presque tous les exégètes catholiques et d'un

grand nombre de critiques non croyants (ces derniers font le plus grand cas de cette affirmation ainsi entendue, lorsqu'ils essaient de distinguer les étapes d'une évolution de la cène). La Vulgate a même accusé davantage ce sens, en traduisant ainsi le grec : *in communicatione fractionis panis.* « Les disciples persévéraient dans la participation à la fraction du pain.» (L'expression rappelle les mots κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ la communion au corps du Christ.) Voir aussi la Peschito et la version sahidique. Enfin, les premiers chrétiens s'attachaient avec constance *aux prières.* L'article ταῖς semble faire allusion à des prières spéciales qu'on associait à la célébration des saints mystères. Fillion, *loc. cit.;* Leclercq, *op. cit.* On a observé que les divers actes mentionnés sont ceux qui étaient en usage dans les offices chrétiens : prédication apostolique, vie en commun, fraction du pain, prières. F. Probst, *Liturgie der ersten Jahrhunderte,* Tubingue, 1870, p. 23, voit même dans la κοινωνία le repas fraternel; et selon lui, la phrase du livre des Actes énumérait les quatre opérations de l'assemblée chrétienne, tels qu'on les retrouve à Troas. Voir aussi Batiffol, *op. cit.,* p. 36. Le texte est-il aussi précis? Il semble téméraire de l'affirmer. En tout cas, la fraction du pain semble bien désigner ici l'eucharistie.

La fraction du pain est encore mentionnée un peu plus loin, 46 : « Chaque jour, les disciples étaient fidèles à aller en union d'esprit (ou mieux ensemble) dans le temple et *rompant le pain* à la maison (ou de maison en maison), ils prenaient leur nourriture avec joie et simplicité de cœur, louant Dieu. » Beelen, Fillion et plusieurs exégètes pensent qu'il ne s'agit pas ici de l'eucharistie, mais des repas ordinaires que les chrétiens pouvaient faire dans leur maison. Ces commentateurs s'appuient sur l'absence d'article devant le mot ἄρτον, pain, et sur le contexte : les fidèles *prenaient leur nourriture* avec joie. Pourtant il est difficile d'admettre qu'à un si court intervalle, la même manière de parler ait deux sens différents, et un bon nombre d'exégètes de toute école voient ici encore *la fraction eucharistique.* Batiffol, *op. cit.,* p. 36, 37, pense que les versets 44-46 émanent d'une source judéo-chrétienne et présentent, sous une forme plus concrète, les données que le verset 42, de source paulinienne, aurait abrégées et rendues abstraites. Il voit dans cette phrase l'indication des deux habitudes qui caractérisent la vie religieuse des premiers chrétiens : la fréquentation du temple et la célébration de l'eucharistie. Ces deux actes leur donnent un bonheur paisible, que Luc décrit à l'aide d'une expression biblique connue : ils prenaient leur nourriture en joie et simplicité de cœur. Cette explication se heurte à une difficulté. La phrase grecque permet-elle de séparer ainsi les mots : « rompant du pain à la maison » de ceux qui suivent : « ils prenaient leur nourriture avec joie... »? Goguel, *op. cit.,* p. 129; J. Réville, *op. cit.,* p. 95, et plusieurs commentateurs catholiques, Felten, *op. cit.,* p. 98; Leclercq, *op. cit.,* col. 783, croient, et à bon droit, ce semble, qu'il faut les rapprocher. Ce passage attesterait donc l'existence dans la communauté primitive d'une fraction du pain eucharistique faite au cours d'un repas simple et joyeux, accompagnée de louanges adressées à Dieu. Si la grammaire n'oblige pas absolument à préférer cette interprétation, le sens connexe des deux verbes voisins *rompre le pain* et *prendre la nourriture* porte à les réunir. Le texte du *Cantabrigiensis* favorise ce sentiment.

De ces deux versets, on peut conclure que la fraction ou l'eucharistie était célébrée dans la première communauté de Jérusalem; que ce rite avait une très grande importance, puisqu'il est mentionné deux fois dans une brève description de la vie chrétienne, qu'il n'était pas un geste profane et vulgaire identique à un usage d'un repas ordinaire, et sans doute qu'il était célébré comme il l'avait été par le Christ, au cours d'un repas simple et joyeux, terminé par des prières. C'est dans les maisons privées par opposition au temple qu'il s'accomplissait. Rien ne prouve que l'eucharistie ne comprenait pas la distribution d'une coupe. Jadis Corneille de la Pierre voulait conclure, de l'emploi des mots *fraction du pain,* que les laïques communiaient alors seulement sous l'e pèce du pain; aujourd'hui certains critiques non croyants estiment pouvoir se servir de cette locution pour affirmer que, primitivement, la coupe n'avait aucune place dans le rituel de la cène. Brandt, *op. cit.,* p. 292 sq. Voir aussi Goguel, *op. cit.,* p. 86, 130. C'est abuser du silence du livre des Actes. L'eucharistie est mentionnée ici comme appartenant au culte chrétien : le mot *fraction* la fait assez connaître au lecteur. Aujourd'hui nous disons : « Je me suis confessé, » ce qui signifie : « j'ai eu la contrition » et « j'ai reçu l'absolution. »

Cependant M. Schermann ne veut voir dans ces deux passages des Actes que l'habitude qu'avaient les premiers chrétiens de Jérusalem de prendre en commun leurs repas ordinaires. *Das Brotbrechen im Urchristentum,* dans la *Biblische Zeitschrift,* 1910, t. VIII, p. 162-170. Il me semble qu'il a raison pour le second cas (E. Mangenot).

4. *Saint Jean.* — Le quatrième Évangile, dans son récit de la dernière cène, ne rapporte pas l'institution de l'eucharistie. Ce silence a été exploité à tort par certains critiques désireux d'établir que le sacrement ne remonte pas à Jésus. Saint Jean n'a pas l'intention d'écrire une biographie du Sauveur. Il ne semble même pas que cet évangéliste se propose de compléter les Synoptiques, bien qu'en réalité il l'ait fait dans une certaine mesure. Son principal but est didactique et dogmatique : il écrit pour que ses lecteurs « croient que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu » et que, croyant, ils aient « la vie en son nom », XX, 30, 31. Sa thèse est établie sans qu'il ait besoin de raconter l'institution de l'eucharistie. Au reste, cette narration était connue, ce sacrement était en usage, à l'époque où il rédigeait son œuvre. Enfin, au c. VI de son Évangile, il avait exposé la doctrine sur la communion, son contenu, ses effets, sa nécessité, il n'avait rien à ajouter. Puisque Jésus a promis de donner son corps et son sang, il a tenu parole. Saint Jean n'aurait pas raconté que le Sauveur s'était engagé à offrir sa chair en nourriture si, en fait, les chrétiens, ses contemporains et lui-même n'étaient pas persuadés qu'ils avaient reçu du Christ cet inestimable don. Cf. Lebreton, *loc. cit.,* col. 1554; Calmes, *op. cit.,* p. 375. Le quatrième Évangile atteste donc, à sa manière, l'institution de l'eucharistie par Jésus.

Les critiques non catholiques eux-mêmes n'attachent plus d'importance à ce silence de l'évangéiste. Quelques-uns d'entre eux, au contraire, croient apercevoir dans le récit johannique de la cène et dans les discours d'adieu des allusions à l'eucharistie. Loisy, *Le quatrième Évangile,* p. 704, affirme qu'« elle tient plus de place dans le quatrième Évangile que dans les Évangiles antérieurs où elle est expressément signalée; » « son souvenir remplit tous les récits et discours de la dernière journée. » Ainsi, l'épisode du lavement des pieds est une allégorie qui « montre dans l'eucharistie un acte nécessaire de la vie chrétienne sans lequel on ne peut avoir part avec le Christ, c'est-à-dire sans lequel on ne peut être sauvé, » un bain destiné à effacer les souillures contractées après le baptême. Goguel, *op. cit.,* p. 195-196. « Jésus, dans sa mort, s'est fait par amour le serviteur de l'homme; l'eucharistie est le mémorial permanent de

ce service unique; le lavement des pieds représente... et le service essentiel de Jésus et son mémorial. » Loisy, *op. cit.*, p. 702-722. La bouchée de pain trempé offerte à Judas et qui fait entrer en lui Satan, XIII, 26-27, est une allusion à la parole de Paul sur le communiant qui mange et boit sa condamnation. Loisy, *op. cit.*, p. 728. L'ordre intimé au traître de faire vite ce qu'il a à faire est une invitation à distribuer des aumônes et rappelle les actes de charité qui, chez les premiers chrétiens, suivirent la cène. Loisy, *op. cit.*, p. 731. Le nouveau commandement d'amour plusieurs fois inculqué par Jésus au cours du dernier entretien, c'est, avec la recommandation de la charité, le précepte de l'*agapé*, c'est-à-dire de l'agape eucharistique, Loisy, *op. cit.*, p. 736; le Paraclet promis, c'est l'Esprit de Jésus qui agit dans le baptême et l'eucharistie, par l'eau et par le sang. Loisy, *op. cit.*, p. 753. « Je suis la vraie vigne, » dit le Sauveur; cette allégorie correspond à la doctrine de Paul sur le sang du Christ; l'eucharistie unit à celui sans lequel on ne peut rien, grâce à la présence duquel on peut tout. Loisy, *op. cit.*, p. 762-764; Goguel, *op. cit.*, p. 197. La prière faite au nom du Seigneur et qui sera infaillible, XIV, 12-14, c'est surtout celle qui accompagne la cène, et qui est d'une manière spéciale prononcée en union avec Jésus. Loisy, *op. cit.*, p. 750. L'oraison sacerdotale, XVII, 1-26, que le Sauveur adresse à son Père, en levant les yeux vers le ciel, est eucharistique, car elle ressemble étrangement aux prières de la Didaché : « Je me consacre moi-même pour eux, » affirme Jésus, XVII, 19, c'est-à-dire je me voue à la mort en victime expiatoire, « afin qu'ils soient eux aussi consacrés dans la vérit , » ajoute-t-il, en d'autres termes, afin que le sang du Calvaire et de l'eucharistie les purifie de leurs péchés. Et à la fin de sa prière, le Christ demande à son Père la conservation de l'unité chrétienne, dans l'amour et par le sacrement de la charité. » Loisy, *op. cit.*, p. 815.

Toutes ces conjectures paraissent hardies, la plupart de ces rapprochements ne sont guère justifiés. Quoi qu'il en soit, il est impossible de dégager de ces divers passages un enseignement précis et certain sur l'eucharistie. Nous n'oserions, de l'examen des c. XIII-XVII, tirer qu'une seule conclusion. Les paroles de Jésus à la cène, qui déjà répondent fort bien à la situation et au moment, se comprennent encore mieux si, au cours du dernier repas, il a institué l'eucharistie, présenté réellement aux siens son corps et son sang. Il donne un suprême témoignage d'amour. Il leur montre qu'une dernière purification est nécessaire. La trahison de Judas et le reniement de Pierre revêtent un caractère de gravité exceptionnelle. Le commandement de la charité ne pouvait être mieux placé : « Aimez-vous comme je vous ai aimés. » Jésus ne laisse pas les disciples orphelins; lorsque le monde ne le verra plus, ils le verront. Ils connaîtront qu'il est en eux et eux en lui. Il est le cep, ils sont les rameaux, qu'ils lui restent unis. Grâce à lui, ils auront paix, calme du cœur et joie. Ils ne sont plus des serviteurs, mais des amis. Et la magnifique prière du Christ pour son œuvre, ses disciples et son Église acquiert une signification plus haute, se réalise avec une vérité plus saisissante si elle accompagne le don eucharistique. Aussi, les liturgies, ancienne et actuelle, ont-elles cherché dans ce discours d'adieu de Jésus des formules pour encadrer l'acte de la communion.

Les autres textes de l'Évangile de saint Jean, des Épîtres, de l'Apocalypse, où on a encore parfois voulu voir des allusions à l'eucharistie, suggèrent des rapprochements qui n'ont pas une grande importance. Il n'est facile ni de prouver ni de déterminer avec précision la portée symbolique que certains critiques attribuent à l'épisode des noces de Cana; et si l'on cherche une relation entre ce prodige et la cène, on ne peut dire avec certitude que ce que disaient déjà des Pères de l'Église : la transformation de l'eau aide à comprendre le changement du pain et du vin. L'eau et le sang qui coulent du côté de Jésus crucifié s'expliquent par sa mort et sont présentés avant tout comme un certificat de décès, une réalisation des prophéties, XIX, 32-37; ceci admis, on peut croire aussi que l'eau et le sang sont des figures; encore est-il difficile de pénétrer l'intention théologique ou mystique de l'auteur, en cet endroit, comme l'a bien montré Calmes. *Op. cit.*, p. 445. Si toutefois on pense qu'il y a en cet épisode un symbole, on peut rapprocher le sang qui coule du côté de Jésus de celui que le fidèle est invité à recevoir comme un breuvage, VI, 53-56. S. Thomas, *In Joa.*, c. XIX, lect. V, n. 4, *Opera*, Paris, 1876, t. XX, p. 340.

Du verset de l'Évangile on a rapproché l'affirmation de la Ire Épître, V, 6 sq. : « Ils sont trois qui rendent témoignage : l'esprit, l'eau et le sang et ces trois ne font qu'un, » car Jésus « est venu dans l'eau et le sang. » Encore qu'on puisse entendre ce passage du baptême de Jésus, de sa mort et de l'action qu'opéra en lui ou par lui l'Esprit, il n'est pas téméraire de penser qu'il est fait allusion ici aux deux sacrements dont saint Jean a raconté la promesse. Mais vouloir découvrir ici la preuve qu'il y avait en Asie-Mineure, à Éphèse, des chrétiens qui, acceptant le baptême d'eau, ne communiaient pas et ne croyaient pas au Saint-Esprit (ce seraient les disciples d'Apollo dont parlent les Actes, XIX, 1 sq.); supposer que l'auteur, par son appel au témoignage de l'Esprit, montre dans l'eucharistie un rite qui n'a pas été institué par Jésus, mais qui est « né dans l'Église sous l'influence de l'esprit, » Goguel, *op. cit.*, p. 211, c'est mettre dans les textes ce qu'on veut y trouver. L'exégèse fait place à la divination. Voir dans la *communion avec Dieu*, I, 6, dont parle l'Épître, la participation au sang de Jésus, I, 7, dans la charité ou ἀγάπη que recommande continuellement cet écrit la cène chrétienne, et transformer ainsi ce que tout lecteur non prévenu prendrait pour des conseils de morale en « instructions pour l'agape ou repas de communion, » Goguel, *loc. cit.*, c'est jouer sur les mots, sans même respecter leur teneur, car il est parlé d'une manière constante dans l'Épître non seulement de l'agapé ou de l'amour de Jésus pour l'homme, mais de la charité du Père et de Dieu, pour nous et de l'affection que les chrétiens doivent se témoigner les uns aux autres. Enfin, les paroles de l'Apocalypse, III, 20 : « Voici que je me tiens à la porte et je frappe : si quelqu'un entend ma voix et ouvre j'entrerai chez lui, je souperai avec lui et lui avec moi » ont pu être appliquées sans doute à l'eucharistie, mais s'expliquent aussi sans qu'on recoure à cette interprétation.

En résumé, les écrits johanniques ne nient pas l'institution par Jésus de l'eucharistie. L'Évangile l'affirme indirectement en rapportant la promesse et, s'il ne relate pas les paroles de la consécration, il présente un contexte qui s'harmonise avec elle.

5. *Confirmation de l'interprétation catholique des paroles de la consécration.* — Après avoir examiné les formules : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, les partisans de la présence réelle présentent d'ordinaire l'argument suivant : Les enseignements que donnent les Évangiles sur la personne de Jésus, sur l'état d'esprit des apôtres, sur les circonstances de la cène, obligent à entendre au sens littéral les affirmations du Christ. Cette preuve est évidemment de valeur nulle ou peu considérable aux yeux des critiques qui n'admettent ni la divinité de Jésus ni la véracité historique ni le caractère surnaturel des récits évangéliques. Mais le catholique qui cherche dans l'Écriture

la révélation, le controversiste qui démontre la présence réelle à des protestants conservateurs peuvent user de ces considérations dont la force n'est nullement négligeable. Wiseman, *op. cit.*, dans les *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XV, p. 1260 sq., les a fait valoir de la manière la plus saisissante.

Celui qui parle est Jésus arrivé à la veille de sa mort, à une des heures les plus solennelles de sa vie. Les dernières recommandations d'un homme qui n'a pas perdu connaissance doivent être très intelligibles : car il se rend compte que bientôt il ne sera plus là pour les expliquer. Et Jésus n'est pas pour les Douze un étranger, ses disciples ont été traités par lui avec une extrême bonté. Le suprême adieu qu'il leur a adressé ne devait pas être une indéchiffrable énigme sur le sens de laquelle vingt siècles plus tard on discuterait encore. Comme le dit Jülicher, ce qui vient d'une âme remplie d'émotion, de compassion et d'amour doit être clair et simple; les énigmes sortent de la tête et non du cœur. Plus une explication des paroles de la cène est ingénieuse, subtile, compliquée, plus elle est suspecte de n'être pas la bonne. La plus haute sublimité et la plus grande simplicité ne s'excluant pas, les expressions si solennelles de Jésus à son dernier repas ont dû être immédiatement intelligibles pour les assistants. Et s'il en est ainsi, l'exégèse catholique, littérale est celle qui offre les meilleures garanties, car elle aboutit au sens le plus sublime et le plus simple; impossible de moins torturer les mots.

La solennité extraordinaire dont le Christ s'entoure insinue aussi que quelque chose de grand et d'inouï va avoir lieu. Pierre et Jean, les apôtres privilégiés, préparent le repas; Jésus attend impatiemment cette Pâque. A la rigueur, ces détails peuvent être expliqués par les commentateurs qui n'acceptent pas le sens littéral, mais, à coup sûr, tout se justifie davantage si Jésus va se donner lui-même comme agneau pascal.

Il scelle de son sang une alliance, un testament. Ces actes ne peuvent être rédigés qu'en termes non équivoques. Le testateur, surtout s'il laisse quelque chose dont on ignorait l'existence, indique sans figure ni ambiguïté ce qu'il lègue. S'il demande qu'en mémoire de lui on accomplisse un acte, il détermine avec soin son intention. L'ancienne alliance avait été conclue en des termes très clairs, Exod., XXIV : les conditions, les engagements, les avantages étaient bien stipulés. Et le legs qu'offre Jésus n'est pas facultatif : les disciples sont tenus de le recevoir; l'union qu'il offre de sceller ne doit pas être repoussée. « Prenez, mangez, faites ceci en mémoire de moi, » telles sont les paroles du Christ. Elles commandent. Dieu ne donne pas des ordres dont on ignore le sens, son code n'est pas un recueil de métaphores. De même, lorsqu'il impose un dogme, il manifeste d'une manière suffisante quel assentiment il demande. Si les disciples sont tenus de croire à ce qu'affirme Jésus, il faut qu'ils sachent ce qu'il leur dit. Et si c'est un symbole que leur présente le Christ, il doit le leur faire savoir. Lorsque les Évangiles montrent le Sauveur instituant le baptême, donnant le pouvoir de remettre les péchés, conférant une autorité à ses disciples, ils emploient des expressions sur le sens général desquelles on ne se méprend pas.

Le quatrième Évangile atteste d'une manière spéciale que Jésus à la cène ne veut pas user d'images incompréhensibles. Interrompu maintes fois par ses disciples, il s'explique devant eux avec une extrême douceur. Il déclare qu'il ne veut plus user de paraboles, qu'il n'a plus de secrets pour eux, qu'ils sont ses plus intimes confidents. Les Douze eux-mêmes le remarquent : « Voilà que vous parlez ouvertement et sans vous servir d'aucune figure, » XVI, 29. Sans doute, dans ce discours d'adieu, plusieurs allégories sont proposées, XIV, 2, 4, 6, 7; XV, 1 sq.; mais elles sont données comme telles ou expliquées.

Les paroles de la cène, au contraire, ne sont précédées, accompagnées, suivies d'aucun éclaircissement. Dans un entretien inoubliable, le Christ avait promis de donner sa chair en nourriture, son sang en breuvage. S'il voulait instituer une simple figure, un mémorial de sa charité, de sa passion, de sa personne, de son Église, il devait bien se garder de dire aux Douze en leur montrant du pain : « Ceci est mon corps. » Car évidemment il leur laissait croire que son ancienne promesse se réalisait alors à la lettre d'autant plus qu'au même moment, il leur prodiguait les marques d'amour les plus étonnantes : consolation, promesse du Paraclet, don de paix, soin de leur corps, assurance de l'infaillibilité de leurs prières, garantie d'un prochain retour et pour chacun d'eux d'une place au ciel. Prendre un morceau de pain et dire : « Ceci est l'image de ma personne, mangez-le, » ce serait couronner d'une manière bien insignifiante une œuvre magnifique.

Encore, pour être ainsi compris, Jésus aurait-il dû parler autrement. Les apôtres ne sont pas des théologiens symbolistes du XX^e^ siècle, pas même des philosophes. Ils appartiennent au menu peuple. Ils n'ont pas une notion précise de ce qui, pour être contradictoire, est impossible à Dieu. Le vulgaire et par conséquent les Douze considèrent le tout-puissant comme un être qui ne se heurte à aucun obstacle et dont l'action ne rencontre aucune résistance. Pour l'oriental, le despote est celui dont la volonté n'est pas contrariée. Pour le Juif, surtout à l'époque du Christ, Dieu, c'est l'Être dont la puissance ne connaît pas de bornes, le maître de la vie et de la mort, celui qui dit et tout a été fait, le seul qui opère des merveilles, qui accomplit tout ce qui lui plaît, dont la parole ne remonte jamais vide, car toujours elle exécute son mandat et remplit sa mission. Or, les apôtres avaient vu Jésus guérir des malades, chasser les démons, rendre les sens aux infirmes, ressusciter les morts, commander à la tempête, multiplier les pains. Ils avaient entendu le Christ leur dire que tout est possible à Dieu, Matth., XIX, 26; les reprendre quand leur confiance semblait chanceler. Matth., XIV, 31; XVI, 8; XVII, 17 sq. Ils avaient fait acte de foi quand Jésus leur avait promis sa chair à manger. Joa., VI, 68, 69. Comment admettre qu'à la cène, ils aient été tentés de se dire : Il est vrai que le Christ a accompli tous ces prodiges, mais la transformation dont il est ici question de son corps et de son sang est tellement différente de ses autres miracles, qu'à ce moment, pour la première fois, il nous faut douter que son pouvoir s'étende aussi loin? Et peut-on supposer que ces hommes, qui si souvent ont entendu au sens littéral les paraboles et les allégories, aient conclu : Prises à la lettre, les déclarations de Jésus à la cène entraînent non seulement une dérogation aux lois de la nature, mais une contradiction; donc il faut les entendre au sens figuré? Wiseman, *loc. cit.*

Et si, avec les apôtres, nous croyons, nous aussi, que Jésus est Dieu qu'il sait l'avenir, comme le croient beaucoup de protestants hostiles pourtant au dogme de la présence réelle, est-il facile d'admettre que le Christ ait employé un langage qui devait induire en erreur et porter à l'idolâtrie presque tous les fidèles pendant plusieurs siècles et depuis le XVI^e^ la majorité des chrétiens, langage sur le sens duquel le reste des hommes hésite et ne peut encore aujourd'hui se prononcer, langage qu'il suffisait de remplacer par quelques mots : *Ceci est la figure de mon corps, de la passion, de l'Église*, etc?

3° *Ce qu'a dit et fait Jésus.* — Les textes qui attri-

buent à Jésus lui-même l'institution de l'eucharistie et l'ordre de renouveler la cène sont-ils authentiques? Sont-ils concordants ou, au contraire, par leurs divergences, ne permettent-ils pas de découvrir sous leur forme actuelle une source primitive muette sur ces importantes actions? Émanent-ils de témoins sûrs, bien informés? Le catholique doit le démontrer aujourd'hui, car la controverse sur l'eucharistie porte surtout sur ces questions. Quand il a établi ces conclusions, il peut donner la contre-épreuve, prouver que si on ne fait pas remonter au Christ l'institution d'un tel rite, on aboutit à d'irrecevables hypothèses.

1. *Jésus a fait et dit ce qu'affirment les Évangiles et saint Paul.* — *a) Les témoignages des écrivains du Nouveau Testament sur la cène sont authentiques.* — C'est à peine si un ou deux critiques non croyants mettent en doute l'origine paulinienne de la Ire Épître aux Corinthiens (Bruno Bauer, Steck, van Manen) et il est aujourd'hui d'usage, même dans les milieux non catholiques, de ne faire aucun cas de leur sentiment. Völter, *Paulus und seine Briefe*, Strasbourg, 1905, p. 32 sq., a cru découvrir dans cette lettre plusieurs interpolations : ce n'est pas saint Paul qui aurait rédigé le c. x où se trouve, 17-22, la comparaison entre les sacrifices païens, les sacrifices juifs et le rite chrétien. Et dans les recommandations de l'apôtre sur le repas du Seigneur, le récit de la cène accomplie par Jésus, xi, 23-28, serait une interpolation. Völter, pour démontrer cette affirmation s'appuie sur *des contradictions* qu'il prétend apercevoir entre ce qu'il attribue à saint Paul et ce dont il lui refuse la composition. Mais il est le seul qui les observe et tout, au contraire, dans les ch. x et xi, semble accuser un même auteur. Les critiques non croyants sont presque tous d'accord sur ce point avec les catholiques et les protestants conservateurs. Inutile donc de prouver plus longuement que saint Paul a raconté l'institution de l'eucharistie.

Plus difficile est la question soulevée par l'existence des diverses recensions du texte de Luc. Quelle est la leçon primitive? Zahn s'est prononcé en faveur de la version attestée par la curetonienne, *Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1900, t. II, p. 360; personne ne l'a suivi et il est difficile de comprendre comment ce texte aurait pu donner naissance aux autres. Cf. Goguel, *op. cit.*, p. 113. A la suite de Westcott et de Hort, un grand nombre de critiques croient que la recension courte émane de Luc : telle est, en particulier, l'opinion d'Andersen, *op. cit.*, p. 20, et de Loisy, *op. cit.*, t. I, p. 160; t. II, p. 528. Le troisième Évangile n'aurait donc mentionné ni le récit de la consécration de la coupe, ni l'ordre de réitérer la cène. Blass, *Evangelium secundum Lucam*, Leipzig, 1897, supposant que Luc a donné deux éditions de son ouvrage, soutient même que la première ne contenait pas les versets 19 et 20; dans la seconde il aurait inséré le ỳ. 19 *a*, qu'un copiste aurait complété par l'addition des versets 19 *b* et 20.

L'authenticité du texte long a été défendue non seulement par les catholiques (Berning, Batiffol), mais encore par beaucoup de critiques protestants et incroyants (Tischendorf, Merx, Spitta, Jülicher, Schmiedel, W. Schmidt, Schultzen, R.-A. Hoffmann, Cremer, Resch, Lichtenstein, Feine, O. Holtzmann, Clemen, W. Bauer, Goguel, etc.). D'excellents arguments ont été invoqués en faveur de cette thèse. Sans doute, la recension courte est très ancienne, attestée par deux traditions (non concordantes), l'une occidentale, l'autre syriaque. Mais le texte long a pour lui tous les manuscrits grecs sauf D, la plupart des minuscules et des versions : c'est le seul que connaissent les anciens écrivains ecclésiastiques.

L'examen critique des textes est favorable à la leçon longue. Si les versets 19*b*-20 avaient été surajoutés, pourquoi l'interpolateur n'aurait-il pas aussi emprunté à Paul l'ordre de réitérer la consécration du vin? Si, primitivement, l'Évangile de saint Luc ne parlait que d'une coupe, comment un chrétien aurait-il pu le modifier assez maladroitement pour qu'il soit permis de se demander si, dans la leçon longue, il n'est pas question de deux coupes distinctes, alors que l'usage liturgique n'en admettait qu'une? D'autre part, tous les éléments contenus soit dans le texte court, soit dans les versions syriaques se retrouvent dans la leçon longue; au contraire, ni D, ni la Peschito, ni la curetonienne, ni la ludovisienne ne contiennent tout ce qui est dans les autres recensions. Ainsi, toutes les formes autres que la longue ne mentionnent qu'un calice, et dans chacune d'elles la réduction des deux coupes est opérée d'une manière particulière. Cette diversité s'explique fort bien si chacun des rédacteurs a voulu remanier arbitrairement un texte où il était parlé de deux coupes, ne se comprend guère si primitivement il n'y en avait qu'une. Comment expliquer que Luc se soit arrêté après avoir raconté la consécration du pain? Il veut évidemment décrire l'institution de l'eucharistie, puisqu'il commence ce récit. Aurait-il eu un oubli? C'est invraisemblable. Désirait-il rectifier les narrations des autres témoins? Rien ne trahit cette intention. La tradition tout entière, les liturgies sont en opposition avec le récit du texte court. Et les omissions de cette recension ne peuvent s'expliquer par des conceptions doctrinales, soit judaïsantes, soit pagano-chrétiennes, soit hérétiques; la consécration du pain n'est-elle pas relatée dans des termes semblables à ceux qu'emploient les deux autres Synoptiques?

On peut deviner d'ailleurs pourquoi, si le texte long était primitif, des copistes l'ont raccourci. Il y était parlé deux fois d'une coupe, 17-18, 20. Or, il n'en était ainsi ni dans les trois autres récits, ni dans les liturgies. Des rédacteurs se sont crus en face de doublets, aussi ont-ils voulu harmoniser la narration de Luc avec celles des deux autres Synoptiques et avec l'usage. Dire que la méprise est impossible est une affirmation gratuite. Beaucoup de variantes du manuscrit D accusent un transcripteur négligent. Mais, objecte-t-on, il aurait dû supprimer la coupe des versets 17 et 18 plutôt que celle du verset 20. C'est évidemment ce qu'il aurait dû faire s'il avait été adroit, rien ne prouve qu'il l'était. Et, précisément, c'est ce qu'ont réalisé la Peschito et la ludovisienne.

Les partisans de D font observer qu'ils rendent très bien compte du motif de l'addition des versets 19 *b* et 20 par un copiste. Le texte court de Luc paraissait étrange. A l'aide de ses souvenirs, ou de traditions orales ou d'emprunts auprès de saint Marc et de l'Épître aux Corinthiens, le transcripteur l'aura complété. La première moitié du ỳ. 20 est prise dans la lettre de saint Paul, la seconde moitié dans le deuxième Évangile. Or saint Luc, pour rédiger les Actes, n'a jamais utilisé les Épîtres; donc il ne s'en est pas servi non plus pour composer son Évangile. Enfin, l'omission de l'ordre de réitérer la consécration de la coupe, l'insertion peu correcte du dernier participe, ỳ. 20, ἐν τῷ αἵματί μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον, semblent être des maladresses et, comme telles, elles paraissent plutôt imputables à un scribe inexpérimenté qu'à l'évangéliste.

Mais il est facile de répondre que les versets 19 *b*-20 ne correspondent littéralement à aucun autre des trois récits de la cène; le texte long ne reproduit servilement ni le récit de saint Marc ni même celui de saint Paul. Il omet, ajoute, modifie. Et même si 19 *b*-20 étaient identiques au passage correspondant de l'apôtre, on ne devrait pas conclure immédiatement

que saint Luc a utilisé l'Épître aux Corinthiens; l'évangéliste et Paul pourraient se servir d'une source commune, écrite ou orale. Quant aux deux prétendues maladresses qu'il est plus facile, dit-on, d'attribuer à un copiste qu'à Luc, sont-ce vraiment des maladresses, n'ont-elles pu être voulues par l'évangéliste lui-même? Berning, *op. cit.*, p. 41.

L'étude exégétique du texte de D confirme les conclusions auxquelles aboutissent l'examen des témoignages et les recherches de critique textuelle. Sous la forme qu'elle a dans le *codex Bezæ*, la recension courte ne peut s'expliquer. Personne n'a pu découvrir pourquoi, si la coupe du ℣. 17 est eucharistique, elle est mentionnée avant le pain, contrairement à l'ordre attesté par les autres témoins, les Pères et la pratique universelle. Soutenir qu'elle est une coupe pascale seulement aggrave la difficulté : pourquoi n'est-il pas question de la consécration du vin? La tradition lui attribue pourtant une grande importance. Saint Luc, dira-t-on, ne voulait que marquer le lien entre la Pâque et la fête chrétienne et il suffisait à son but de mentionner la consécration du pain. Qui le prouve? Et s'il en est ainsi, pourquoi s'est-il étendu plus longuement sur le rite mosaïque que sur la cérémonie nouvelle. Si telle était son intention, il dit trop ou trop peu. Puis on a le droit de se demander pourquoi le parallélisme des premiers versets s'arrête brusquement : 15 (manducation de la Pâque) s'opposait fort bien à 17 (présentation de la coupe); 16 (parole eschatologique sur la Pâque) correspondait à 18 (parole eschatologique sur la coupe). On attend donc après le récit de la consécration du pain celui de la consécration du vin. Enfin, le ℣. 21 se rattache mal au ℣. 19 *a*.

Pour résoudre ces difficultés et celles que lui paraît soulever le texte long, M. Viteau, *L'Évangile de l'eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, 1904, t. XXXIX, p. 8 sq., propose un remaniement complet du texte de la recension courte. L'ordre primitif serait le suivant : 14, 15, 16, 19 *a*, 17 (tel qu'on le lit aujourd'hui plus les paroles perdues de la consécration de la coupe), 18, 21, 22, 23. Le récit qu'on obtient est alors très cohérent, conforme aux souvenirs traditionnels. Mais comment expliquer le texte long? Un copiste qui aurait connu ce passage — il l'aurait emprunté à un Évangile primitif — l'aurait inséré dans son manuscrit après le ℣. 19 *a*. Comme il y avait alors deux consécrations de la coupe, celle du ℣. 17 fut supprimée et ce verset ainsi que le suivant furent placés après le ℣. 16. La supposition est ingénieuse. Mais elle est en réalité une suite d'hypothèses. Et si des difficultés disparaissent, d'autres surgissent : pourquoi un copiste a-t-il surchargé un texte déjà complet? Pourquoi son addition commence-t-elle aux mots « donné pour vous »? Comment attribuer le parallélisme si régulier de 15-18 à une série de bouleversements? Quoi qu'il en soit d'ailleurs, il faut noter que, selon M. Viteau, si saint Luc n'avait pas écrit le récit de la consécration du vin dans les termes où elle est rapportée par le texte long, il avait du moins primitivement cité les paroles prononcées par Jésus sur la coupe eucharistique. Ce qui est authentique, ce n'est donc pas la recension de D, c'est une forme un peu moins courte et perdue aujourd'hui.

Au lieu d'imaginer cette explication qui manque de base, il est plus sage et il n'est pas impossible de faire l'exégèse du texte long. Les particularités dont il faut rendre compte sont les suivantes : pourquoi est-il question à deux reprises de la coupe, 17, 20? Pourquoi Jésus fait-il sur elle deux fois l'action de grâces, 17, 20? Pourquoi, dit encore Viteau, *loc. cit.*, p. 8 sq., la manducation de la Pâque, dont parlent les versets 15 et 16, n'est-elle pas immédiatement suivie de la manducation du corps du Christ? Pourquo l'action de grâces est-elle faite d'abord sur le vin? Pourquoi, après avoir parlé de la coupe, Jésus s'interrompt-il afin de présenter le pain et de revenir ensuite à elle? Pourquoi le vin est-il consacré le premier, distribué le second? Pourquoi le donner une première fois pendant le repas, une seconde fois après? Enfin, ajoute Viteau, pour échapper à ces difficultés, il ne suffit pas de dire qu'il s'agit des deux coupes différentes, l'une pascale, 17-18, l'autre eucharistique, 20, car, au ℣. 17, il est parlé *d'une* coupe (le grec n'a pas l'article), au verset 20 *de la* (τό) coupe, c'est-à-dire de celle dont l'auteur a déjà parlé, il n'y en a donc qu'une. Si d'ailleurs on soutient le contraire, on se condamne à donner au même mot, *rendre grâces*, deux sens différents, et cela, à très petite distance. Car, au ℣. 17, saint Luc écrit : « Jésus ayant pris la coupe et *fait l'action de grâces*, etc. »; puisqu'il s'agit de la coupe pascale, le verbe a ici le sens de *bénir*. Au ℣. 20, il est affirmé que le Christ traita le vin comme il avait traité le pain (voir ℣. 19), donc qu'il *fit l'action de grâces*; mais puisqu'il s'agit de l'eucharistie, cette fois le verbe signifie *consacrer*. Au reste, si la première coupe n'était que pascale, pourquoi Jésus la bénirait-il; pourquoi l'évangéliste estimerait-il ce menu détail digne d'être relaté; pourquoi entourerait-il d'une telle solennité un acte si ordinaire?

On pourrait d'abord être tenté de répondre avec saint Augustin, *De consensu evangelistarum*, l. III, c. I, n. 2, *P. L.*, t. XXXIV, col. 1157, plusieurs commentateurs anciens et quelques modernes, qu'il n'y a eu en réalité qu'une coupe, celle de l'eucharistie; que les détails des versets 17 et 18 sont donnés d'une manière anticipée, les mots : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, » étant appelés en quelque sorte par ce que Jésus dit de la Pâque dont il ne mangera plus. L'hypothèse pourtant ne va pas sans difficulté et ne rend pas compte complètement de la double action de grâces; elle ne correspond pas à l'idée que se ferait de la cène un lecteur non prévenu qui la connaîtrait seulement par le texte de Luc.

La plupart, sinon toutes les objections peuvent être fort bien résolues par les exégètes qui voient dans le texte long le récit de deux actions distinctes, la Pâque et la cène (Berning, Rose, van Crombrugghe, Schanz). L'évangéliste raconte d'abord la fête juive que Jésus a vivement désiré manger avec ses disciples. Il y fait circuler une des coupes prévues par le rituel et l'accompagne des mots : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne. » Cette Pâque est décomposée en deux actes, pour pouvoir être mieux opposée à la cène qui comprend deux consécrations : le parallélisme est remarquable : 15 et 16, 17 et 18, 19 *a* et 19 *b*, 20 *a* et 20 *b* se correspondent : chaque fois, il y a le récit de l'acte et l'indication du sens du rite. Toutes les difficultés disparaissent. Il est parlé deux fois de coupe, parce qu'il est question de deux calices distincts. La manducation de l'agneau pascal est suivie de la présentation d'une coupe pascale, la réception du pain eucharistique accompagnée de celle du vin eucharistique. Ce n'est donc pas la coupe qui est consacrée en premier lieu. Jésus, après avoir présenté le vin, n'attend pas avant de le distribuer, il le donne une première fois et les disciples boivent; puis de nouveau il le distribuera, mais cette fois il sera consacré. Le langage solennel du Christ sur la première coupe n'est pas inexplicable, même si elle est seulement pascale; il a pu parler d'elle comme il a parlé de la Pâque, dans les mêmes termes. « L'article du ℣. 20 pourrait bien n'être pas intentionnel : s'il se rencontre chez saint Paul, il fait défaut chez saint Marc et chez saint Matthieu; et, le fût-il, il serait très bien à sa place au verset 20 pour désigner le calice κατ' ἐξοχήν, le calice eucharistique, tandis que, d'autre part, il ne convenait guère pour désigner,

l'un des trois ou quatre calices du repas pascal. » Van Crombrugghe, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1908, p. 333. Le verbe « rendre grâces » employé au ℣. 17, sous-entendu au ℣. 20, a le même sens dans les deux cas. Il correspond au mot « bénir » qu'emploient à propos du pain saint Marc et saint Matthieu. Donc, il peut ne pas signifier *consacrer*, mais *prononcer une prière d'actions de grâces ou d'offrande à Dieu.* Cette explication « se recommande de la forme aoriste du verbe, employée pour exprimer une consécution entre les divers actes décrits et le caractère secondaire de la bénédiction; ...elle se trouve confirmée par le sens primitif de εὐχαριστεῖν qui ne comporte en aucune façon l'idée de consécration. » Les mots « ayant rendu grâces » peuvent donc avoir le même sens dans les deux présentations de la coupe. « Et ainsi se trouvent infirmées l'hypothèse d'une double consécration et celle d'une inversion de l'ordre habituel dans la présentation du pain et du vin consacrés. » Van Crombrugghe, *loc. cit.*, p. 33. M. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, p. 463, présente cette explication sous une forme qui la rend encore plus probable. Il propose de voir, dans la coupe mentionnée par saint Luc, la première du repas pascal, la coupe du *kiddûš* sur laquelle était prononcée la parole : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers qui as créé le *fruit de la vigne.* » Ces derniers mots préparaient très bien l'affirmation : « Je ne boirai plus du *fruit de la vigne...* »

A cette interprétation, des critiques ont opposé une objection assez spécieuse. L'équivalent du ℣. 18 : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne » se retrouve dans les récits de Matthieu et de Marc; et, cette fois, la parole est rattachée à la consécration de la coupe eucharistique. C'est donc encore de cette coupe que parle saint Luc au ℣. 18. Cette observation suppose que les Synoptiques se sont astreints à reproduire selon un ordre chronologique très rigoureux les paroles de la cène. Même, s'il en est ainsi, d'ailleurs, on peut résoudre la difficulté. Les deux premiers évangélistes qui ne décrivent pas le festin pascal et qui voulaient cependant garder le souvenir de la parole : « Je ne boirai plus... » ont dû la rattacher à la distribution de la seule coupe qu'ils mentionnent.

Ceux qui ne trouveraient pas cette réponse satisfaisante pourraient se souvenir de l'hypothèse de Mgr Batiffol. *Op. cit.*, p. 32-33. Voir aussi Feine, *Eine vorkanonische Ueberlieferung des Lukas*, p. 62. Saint Luc « aurait donné, 19-20, le récit de la cène conforme à la tradition de saint Paul... » D'autre part, il aurait connu une autre tradition du même événement « où des traits accessoires étaient notés qu'[il] n'a pas voulu omettre et qu'il a placés comme à la marge du premier texte; » ce sont les versets 15-18. Il est vrai que cette hypothèse ne s'accorde pas très bien avec ce que nous savons des habitudes de saint Luc, écrivain qui d'ordinaire utilise mieux ses sources; ici, il se contenterait de mettre bout à bout des récits au risque de tromper le lecteur et de paraître contredire les récits parallèles.

Le théologien n'est pas obligé de choisir : il constate que les explications satisfaisantes du texte long ne manquent pas. Cette étude lui permet de dégager les conclusions suivantes : Les témoins de la leçon longue sont les plus nombreux; la critique textuelle favorise cette recension et, tandis qu'il est impossible de faire l'exégèse du texte court, on rend raison de la forme commune.

Les dépositions de saint Paul et de saint Luc demeurent donc entières, elles émanent d'eux.

b) Les témoignages sont concordants et ne permettent pas de découvrir une source primitive qui les contredirait. — Tout n'est pas dit quand on a démontré l'authenticité des divers témoignages. Il reste à établir que l'historien peut les utiliser pour reconstituer les actes et fixer les intentions de Jésus-Christ lui-même. Des critiques ont cru découvrir entre les divers récits une opposition qui infirmerait leur autorité. Ils se sont demandé si on ne pouvait pas surprendre à travers et derrière eux une source primitive perdue aujourd'hui, différente de la tradition écrite et qui, seule, se rapprocherait du fait accompli. C'est ce travail qui doit être vérifié.

La cène, telle que nous la connaissons, se compose de la déclaration eschatologique, de la consécration et de la distribution du pain et du vin, des paroles de l'institution. Qu'a fait et dit Jésus?

a. Jésus a prononcé le logion eschatologique. — On ne conteste pas l'historicité de l'affirmation : « Je ne boirai plus désormais du fruit de la vigne. » Sans doute, saint Paul ne rapporte pas ce logion; mais il écrit pour prouver plutôt que pour raconter : aussi va-t-il droit à son but, négligeant tout ce qui ne peut lui servir d'argument et n'est pas nécessaire pour la cohésion et l'intégrité substantielle du récit. D'ailleurs, si cette parole — et c'est une opinion assez répandue — a été prononcée sur une coupe pascale et non sur le vin eucharistique, l'apôtre n'avait pas à la reproduire. Enfin, sa narration n'exclut pas ce mot. On a pensé ausssi que saint Matthieu et saint Marc ne parlent pas tout à fait comme saint Luc (jusqu'à ce que je le boive nouveau dans le royaume de mon Père, Matth., Marc; jusqu'à ce que le royaume de Dieu soit venu, Luc). Il ne faut pas s'en étonner; l'auteur du troisième Évangile, plus préoccupé que les deux autres des païens, atténue ce que les images empruntées à l'eschatologie juive pouvaient avoir de choquant pour certains lecteurs. Au reste, l'authenticité de la déclaration du Christ est garantie par son propre contenu : l'idée du banquet messianique est familière à Jésus; la pensée émise est à sa place, en ce moment : c'est un mot d'adieu et une allusion au prochain rendez-vous.

b. Jésus a présenté le pain comme son corps, le vin comme son sang.— La consécration et la distribution de la coupe eucharistique ont été niées ou mises en doute par plusieurs critiques. Goguel, *op. cit.*, p. 84 sq.; Brandt, *op. cit.*, p. 290 sq.; Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, Berlin, 1902, t. I, p. 387; J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Gœttingue, 1900, p. 198. Sans aller aussi loin, d'autres soutiennent du moins que l'insertion de l'idée d'alliance dans les paroles prêtées à Jésus est *une interpolation paulinisante.* Ils observent que la formule prononcée sur la coupe est citée sous une forme spéciale, par chacun des quatre témoins, et que si on peut, à la rigueur, rapprocher celle de Matthieu de celle de Marc, celle de Luc de celle de Paul, les deux formes auxquelles on aboutit ainsi sont tout à fait différentes l'une de l'autre. Wrede, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, 1900, p. 69 sq., a même cru découvrir la trace du remaniement qui a introduit dans la formule primitive des deux premiers Synoptiques : *Ceci est mon sang*, la mention de l'alliance. Les expressions de Matthieu et de Marc, τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης, qui lui semblent lourdes et incorrectes, lui prouvent que primitivement on lisait : τὸ αἷμα μου comme on lit encore au sujet du pain : τὸ σῶμα μου et que, sous l'influence de la tradition paulinienne, on a cousu tant bien que mal à une phrase déjà faite la mention de l'alliance. Et Bousset, *Die Evangeliencitate Justins des Martyrers*, Gœttingue, 1891, p. 112 sq., remarque, à l'appui de ce sentiment, que la relation de la cène conservée par saint Justin, *Apol.*, I, LXVI, *P. G.*, t. VI, col. 428, fait prononcer par Jésus sur la coupe ces

seuls mots : *Ceci est mon sang.* D'ailleurs, l'idée d'une alliance qui scellerait l'absorption du sang par les fidèles est une pensée d'origine pagano-chrétienne : un juif aurait considéré cet acte comme une impiété, l'antique alliance avait été établie par une aspersion et non par une consommation du sang des victimes. Ce n'est pas Jésus, ce ne sont pas ses premiers disciples qui ont pu imaginer pareil concept. Goguel, *op. cit.*, p. 84. Ce ne sont pas eux non plus qui considéraient le judaïsme comme une forme religieuse abolie et remplacée par un pacte nouveau : les premiers chrétiens sont de corrects et zélés observateurs de la Loi. Brandt, *loc. cit.* Non seulement la formule semble étrange, le rite ne le paraît pas moins : « Le corps et le sang ne s'opposent pas comme distincts l'un de l'autre et cependant, formant un tout par leur réunion, le second est une des parties constitutives du premier; » donc, ils « n'appartiennent pas à la même couche de la tradition...; si l'on avait voulu donner un parallèle au sang, on n'aurait pas ajouté le corps, mais la chair. » Goguel, *loc. cit.* On croit même que primitivement le rituel de la cène ne comprenait pas le vin : l'acte était connu sous le nom de *fraction du pain*, Act., II, 42; pendant longtemps, il y eut incertitude sur le contenu de la coupe; les récits de la multiplication des pains ne parlent pas du vin. Brandt et Goguel, *loc. cit.*

Ces arguments peuvent être réfutés. Il est inexact que pendant *longtemps* les fidèles aient hésité sur la liqueur à consacrer : le vin est mentionné par des témoins les plus anciens; la thèse de Harnack sur l'eau, élément eucharistique, a été rejetée par les savants de toute école et son inventeur semble plus prudent. Les aquariens connus de l'histoire apparaissent soit comme des hérétiques manichéens ou gnostiques, soit comme des simples et des ignorants; ils n'invoquent pas la tradition, mais des arguments philosophiques ou théologiques, leur théorie a toujours été rejetée par l'Église. Voir t. I, col. 1724-1725. Si le vin n'apparaît pas dans les récits de la multiplication des pains, on ne peut en être surpris, cet épisode est seulement une figure de l'eucharistie. A Cana, le vin seul est mentionné, faut-il conclure que primitivement le pain n'était pas en usage à la cène? Quant au choix des mots *fraction du pain* pour désigner la communion, il est impossible d'en tirer la conséquence que dégage Brandt. Quelqu'un veut nommer l'eucharistie, il pense d'abord au pain qui est consacré en premier lieu. Cela fait, comme il se rend compte qu'il a été compris, il ne juge pas à propos de parler du vin. Si le livre des Actes faisait une description complète du rite, on devrait trouver étrange qu'il parlât seulement d'un élément; mais il se contente de désigner la cène en deux mots; cette locution doit être bien choisie, mais elle ne peut tout dire. Si on voulait la prendre d'ailleurs à la lettre, on devrait conclure que les premiers chrétiens rompaient le pain, mais ne le mangeaient pas. Aujourd'hui, les catholiques se servent du mot *communion* pour désigner l'eucharistie; ils n'excluent par ce terme ni la fraction, ni la consécration.

Le *corps* et le *sang* se repousseraient-ils? D'abord, il faut noter que le *pain* et le *vin* se complètent fort bien. Et on doit ajouter que si Jésus a voulu instituer un festin spirituel, il est fort convenable qu'il y ait placé les deux composants de tout repas, l'aliment et la boisson, par conséquent son corps et son sang. Mais il aurait dû parler de *chair* et de sang, objecte-t-on, s'il avait vraiment voulu présenter deux mets; car, seuls, ces mots s'opposent. Au contraire, le sang fait partie du *corps*. Il faut observer d'abord que Jésus parlait araméen et que si nous croyons qu'il a présenté *son corps et son sang*, nous ignorons quel mot il a employé pour désigner le premier. Voir Berning, *op. cit.*, p. 201-204. La *chair*, σάρξ, désigne au sens propre ce qui n'est ni os ni sang; et ce terme a le tort, lorsqu'il est pris dans une acception plus large, de signifier plusieurs choses : l'humanité (« toute chair »), la parenté (deux en une seule chair), l'homme considéré au point de vue de sa faiblesse, la personne humaine. Parfois même, il est synonyme du mot « corps ». Ainsi, pour relater la promesse de l'eucharistie, saint Jean qui écrit à une époque où la formule « Ceci est mon *corps* » est connue, parle de la *chair* et du sang du Fils de l'homme, VI, 52-57. Il est donc impossible de tirer de l'emploi du mot *corps* un argument contre l'originalité de la formule : « Ceci est mon sang; » et l'on comprend pourquoi le terme de *chair* n'est pas choisi. Au reste, il a quelque chose de plus grossier et de plus répugnant. Si l'eucharistie, ce qui est l'idée non seulement de Paul, mais des Synoptiques, est en rapport avec la passion, il faut conclure que les formules : *Ceci est mon corps, ceci est mon sang*, font image et montrent la mort même du Sauveur, le *sang* qui s'échappe de son *corps*. Enfin, s'il était vrai que le *sang* appelât par opposition la *chair* et non le *corps*, la présence de ce dernier mot prouverait que le récit primitif n'a pas été modifié, un interpolateur ayant dû éviter toute gaucherie d'expression; et ainsi le terme *corps*, dans un endroit où on ne l'attend pas, s'expliquerait seulement parce que le Christ l'aurait choisi et que nul n'aurait osé modifier sa parole.

Les arguments tirés de la présence du mot « alliance » ne sont pas plus concluants. Plusieurs critiques non catholiques admettent l'authenticité de cette mention (Spitta, Haupt, H. J. Holtzmann, R. A. Hoffmann, etc.). Saint Justin ne parle pas d'alliance, il est vrai. Mais son récit ne dérive pas d'une source spéciale, il vient des Évangiles et de Paul, il leur est postérieur, certainement incomplet ou plutôt abrégé : on n'y trouve ni la fraction, ni la déclaration eschatologique dont personne ne soupçonne pourtant l'authenticité. L'apologiste écrit pour démontrer à des païens qu'il n'y a rien de subversif dans la communion chrétienne; la parole sur l'alliance eût été incompréhensible pour ses lecteurs. L'était-elle aussi pour les disciples de Jésus? L'idée d'alliance familière à saint Paul était-elle étrangère à l'enseignement du Christ, comme le soutient Loisy? *Op. cit.*, t. II, p. 533, 538. D'abord, la notion d'un pacte scellé par le sang était connue des Juifs, le récit de l'Exode n'a pas été inventé par saint Paul; les sacrifices rapprochaient de l'autel de Jahvé, faisaient entrer en communion avec lui, étaient propitiatoires. Il n'était pas nécessaire d'être un disciple de l'apôtre ni même de Jésus pour le savoir. Et si, comme le veut Loisy, *loc. cit.*, p. 533, note 2, il n'est nulle part dans l'Évangile question de nouvelle alliance, les Douze pouvaient, en raison de leur éducation première et de leur vieille foi, comprendre la formule de la cène. L'histoire de l'Ancien Testament est le récit des diverses alliances de Dieu avec les hommes (Noé, Abraham, les patriarches, les descendants de Jacob, les prêtres et les lévites, David, etc.), et les livres prophétiques annonçaient le futur pacte éternel, Is., LV, 3; LIX, 21; LXI, 8; alliance nouvelle et sans fin, Jer., XXXI, 31; XXXII, 40; union de sainteté et de paix, Ezech., XVI, 60, 62; XXXIV, 25; fiançailles irrévocables dans la justice, la grâce et la tendresse. Ose., II, 18 sq. Sans doute, les premiers chrétiens ne rompirent pas avec la vie juive, n'émigrèrent pas hors du temple. Néanmoins, ils pouvaient fort bien comprendre que l'alliance proposée par Jésus était non une destruction, mais un renouvellement, une continuation, un perfectionnement opéré par celui qui, loin de venir abolir la loi, voulait l'amener à sa plénitude. Si le Christ n'avait jamais expressément parlé

de l'alliance nouvelle, prononcé le mot, il ne s'ensuivrait pas qu'il lui était impossible de le faire à la cène. On ne peut poser en principe qu'il n'a pas pu parler d'un sujet sans en avoir parlé auparavant. Poussée à bout, cette affirmation prouverait qu'il n'a jamais parlé de rien.

Aurait-il dû s'exprimer autrement sur l'alliance; la présentation du sang à boire offre-t-elle quelque chose d'invraisemblable? Sans doute, si ce liquide avait été présenté tel qu'il s'échappa du côté de Jésus ouvert par la lance, les disciples, des Juifs, auraient hésité à le boire. Mais il leur apparaissait sous la forme du vin et les Douze étaient si peu habitués à douter de la parole du Maître que l'ordre du Christ devait forcer toutes leurs répugnances. Ainsi, plus tard Pierre, qui n'avait jamais rien mangé de profane ni d'impur, Act., x, 14, se sentit rassuré par l'affirmation d'un ange, x, 28. Et si le sang des victimes qui scella la première alliance fut répandu sur le peuple et non consommé par lui, car c'était celui d'animaux, il pouvait en être autrement de celui de Jésus. Un faussaire aurait été tenté de suivre à la lettre le récit de l'Exode pour ne pas effaroucher les préjugés de ses compatriotes; au contraire, si les récits des quatre témoins osent faire boire le sang par les Douze, c'est que, d'après la tradition, il leur a été vraiment présenté; c'est qu'ils l'ont réellement bu. Le moment de contracter l'alliance est fort bien choisi : Jésus va quitter les siens, il éprouve le besoin de s'associer plus étroitement à eux, de les unir plus fortement à lui. Que si l'on donne au mot διαθήκη, voir Dibelius, *Das Abendmahl, Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911, p. 76-89, le sens de testament, on comprend encore mieux que l'heure était venue de le formuler. Il n'y avait plus un instant à perdre. La cène se lie étroitement à l'épisode de la trahison, la mort arrive.

Enfin, il n'est pas vrai que les paroles employées par les quatre témoins pour exprimer cette notion d'alliance ou de testament trahissent un remaniement de la source primitive, une déviation de la pensée de Jésus. Les diverses formes ne sont pas contradictoires. Luc parle comme Paul : ce dernier omet le verbe *être*, mais le sens est identique; l'évangéliste ajoute les mots *versé pour vous*, mais l'apôtre avait fait suivre la formule de la consécration du pain d'une addition semblable : ceci est mon corps, *le pour vous*. Si le corps est pour les disciples, le sang l'est aussi ; d'ailleurs, il ne scelle l'alliance que s'il est versé. Paul et Luc expriment donc la même pensée. De même, Matthieu et Marc sont d'accord : *Car ceci est mon sang, celui de l'alliance, versé pour beaucoup*, écrivent-ils tous deux. Et si le premier Évangile complète la formule du second par les mots *en rémission des péchés*, il ne modifie pas l'idée exprimée par Marc. « Les mots, dit Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 522, ne font que rendre plus sensible l'idée du sacrifice expiatoire contenue déjà dans la formule plus courte de Marc. » Le second évangéliste est porté à abréger, il a suffisamment affirmé l'efficacité du sang rédempteur (voir aussi x, 45), cette notion est d'ailleurs admise de ses contemporains, aussi ne juge-t-il pas à propos de l'énoncer. Matthieu, soucieux de prouver aux judéo-chrétiens la réalisation des figures de l'Ancien Testament, ne devait pas omettre ce trait. D'autre part, les deux types de formules coïncident : les quatre récits parlent et de sang et d'alliance, mettent un rapport entre ces deux éléments. Celui de Paul-Luc atteste clairement que l'alliance s'opère dans le sang de Jésus. Celui de Matthieu-Marc montre que ce sang établit l'alliance. Dans l'un et l'autre cas, la liqueur eucharistique est la cause instrumentale du pacte; dans l'un et l'autre cas, il est fait allusion au rite rappelé par l'Exode, xxiv, 8; seulement dans le premier, l'accent est mis sur l'alliance, dans l'autre il l'est sur le sang. Paul et Luc songent surtout à l'institution nouvelle; Matthieu et Marc insistent sur la nature des dons offerts aux Douze. Les deux premiers Évangiles ne disent pas que l'alliance est *nouvelle* (voir pourtant certains manuscrits), le troisième et l'apôtre l'affirment; mais la pensée est semblable : puisqu'il y a dans les quatre récits allusion à l'alliance antique, dans les quatre, c'est d'une nouvelle alliance qu'il s'agit. Matthieu et Marc, écrivant surtout pour des judéo-chrétiens, montrent que Jésus est venu réaliser les figures, accomplir la loi, ils parlent donc de l'alliance par excellence, l'alliance sans épithète, celle qu'attendait tout bon Juif de l'époque; Luc et Paul ont présente à l'esprit une autre conception qui n'est pas moins exacte : le pacte conclu avec Israël est remplacé par un nouveau traité auquel sont admis les gentils. Les deux idées ne s'excluent pas; il n'y a aucune contradiction.

Quant à la lourdeur et à l'incorrection prétendues du double génitif qu'on rencontre dans les deux premiers Évangiles: *Ceci est le sang de moi de l'alliance*, elles n'autorisent pas à soutenir que la formule de Matthieu et de Marc se décompose en deux éléments, l'un : *Ceci est mon sang*, extrait d'une source primitive, l'autre : *de l'alliance*, emprunté à la tradition de Paul. Nous ignorons quel a été l'original araméen. Nous ne savons même pas laquelle des deux formules, celle de Paul-Luc, ou celle de Matthieu-Marc, formules équivalentes par le fond, mais différentes d'aspect, a été dite par Jésus. Nous ignorerons toujours lequel des deux types mérite la préférence. Il est donc possible que les deux premiers Évangiles aient modifié la forme extérieure de la parole et qu'elle ait été, sous les traits que lui attribuent Paul et Luc, prononcée par Jésus. Les mots : *Ceci est mon sang* ont l'avantage d'être plus semblables à ceux de la consécration du pain et à la déclaration de Moïse sur le sang de l'antique alliance; ils constituent une formule plus simple, ils ressemblent davantage aux prières liturgiques, ils conviennent mieux à un repas; on boit du sang et non une alliance. Paul d'ailleurs veut avant tout prouver quelque chose, rappeler aux Corinthiens que l'eucharistie est un festin d'amour. Mais la singularité même de la parole de l'apôtre plaide aussi en faveur de son authenticité : l'aurait-il imaginée si elle n'était pas primitive; et, au contraire, les parallélismes que suggère le type adopté par Matthieu et Marc ne permettent-ils pas de supposer qu'il y a eu changement d'aspect extérieur de la pensée primitive, le fond restant d'ailleurs identique : ces deux évangélistes se seraient efforcés de mieux adapter la parole réellement prononcée par Jésus à son cadre historique? Le problème est insoluble. Mais à coup sûr, le seul énoncé des mots employés par les divers témoins ne démontre pas l'inauthenticité des formules.

Reste une dernière différence. Selon Luc, Jésus dit du sang qu'il est versé pour les disciples (*pour vous*; et saint Paul avait ainsi parlé du corps). D'après Matthieu et Marc, il est répandu pour *beaucoup*. Les deux expressions ne se contredisent pas et émanent d'écrivains qui ont un même concept. *Pour beaucoup*, affirment les premiers évangélistes, donc au moins pour les disciples qui, d'ailleurs, boivent le breuvage eucharistique. *Pour vous*, disent Paul et Luc, qui dans leurs écrits insistent plus que personne sur le caractère universaliste de la rédemption et qui enseignent de la cène qu'elle doit être renouvelée par beaucoup et pour beaucoup. Les deux locutions s'emboîtent l'une dans l'autre. Paul et Luc, pas plus que Marc, n'emploient les mots : « pour la rémission des péchés; » mais l'idée est exprimée par eux quand ils disent : ceci

est mon corps *pour vous*; cette coupe est la nouvelle alliance dans mon sang versé *pour vous*. Personne plus que l'apôtre n'a insisté sur la valeur expiatoire du sang du Christ.

Ainsi, ni les paroles attribuées à Jésus par les quatre récits, ni l'idée de la nouvelle alliance, ni le rite ne paraissent invraisemblables; les divers témoins sont d'accord pour affirmer ce que rien ne permet de nier. Jésus a prononcé sur le vin les mots : Ceci est mon sang.

Il y a pourtant une théorie plus radicale; pour quelques-uns des motifs déjà indiqués et pour d'autres encore, Andersen, *op. cit.*, et Loisy, *op. cit.*, nient l'historicité de la consécration du pain et du vin. Ils croient pouvoir affirmer l'existence d'un Évangile primitif de l'eucharistie dans lequel ne se trouverait que la déclaration eschatologique. Paul aurait modifié ce récit pour l'accommoder à sa conception de la mort du Christ. C'est ainsi qu'il aurait imaginé, croyant la tenir d'une vision, la narration contenue dans la première Épître aux Corinthiens avec ses deux formules eucharistiques et l'ordre de réitérer la cène. De la tradition de l'apôtre et de la source primitive dériveraient la narration de Marc, puis, par elle, celle de Matthieu, et le texte court de Luc. La recension longue, attribuée à cet évangéliste, serait le dernier témoin de la tradition écrite.

L'antique source perdue est ainsi reconstituée par Andersen : « Jésus prit du pain, prononça la bénédiction, le rompit et le donna aux disciples et dit : Prenez, mangez, car je vous dis que je n'en mangerai plus jusqu'à ce que je le mange nouveau dans le royaume de Dieu. Et ayant pris une coupe, il prononça la bénédiction et dit : Prenez-la et partagez-la entre vous. En vérité, je vous dis que je ne boirai plus du produit de la vigne, jusqu'au jour où je le boirai nouveau dans le royaume de Dieu. » Aucun témoin n'atteste cette forme. Le texte qui s'en rapproche le plus, la recension courte de Luc, en diffère essentiellement, puisqu'elle contient le récit de la consécration du pain. L'existence de cet Évangile perdu se justifierait par la critique que font Loisy et Andersen de tous les récits que nous possédons, mais critique dont a été et dont sera constatée l'insuffisance. Cette source primitive aurait, disent ses inventeurs, le mérite de ne contenir que des idées intelligibles pour les Douze. Il faudrait aussi démontrer que tout ce qui ne s'y trouve pas ne pouvait être saisi par les apôtres. Et puis, il est nécessaire de donner un sens à cette version, de laisser un contenu à ce récit; à force de vouloir simplifier le dernier repas, ne lui enlève-t-on pas non seulement toute grandeur et toute importance, mais même toute signification? Il n'est pas invraisemblable que Jésus ait dit aux apôtres : *Je ne mangerai plus, je ne boirai plus avec vous*, mais pourquoi prononcer ces paroles en distribuant du pain et du vin? Pourquoi la bénédiction toute spéciale, puisqu'elle est mentionnée? Pourquoi donner ces éléments? Gestes et paroles ne se correspondent pas. Et si la tradition la plus ancienne ne possédait que ces données sur la cène, il y a un abîme entre elle et la plus ancienne attestation écrite, abîme infranchissable, car on ne comprendra jamais comment les mots : *Je ne mangerai plus, je ne boirai plus*, ont pu devenir : *Ceci est mon corps, ceci est la nouvelle alliance dans mon sang.* Il n'y a pas eu évolution, mais transformation et même création. En réalité, le principal motif pour lequel Loisy adopte comme primitive cette narration inventée par lui, c'est, il l'avoue, l'accord de la cène ainsi obtenue avec l'idée qu'il se fait de Jésus préoccupé seulement du festin messianique, de l'eschatologie juive, et incapable d'annoncer sa mort, de prévoir sa résurrection, de songer à la fondation de l'Église. *Op. cit.*, t. II, p. 540. On sait ce que vaut cette christologie; et par conséquent, on peut conclure à l'irrecevabilité des conclusions qu'elle commande *a priori*, par manière de préjugé et malgré les textes.

Ce qui est surtout inadmissible, c'est le rôle prêté à saint Paul. La tradition antique lui a donné l'idée primitive de la cène. Mais « il interprète le souvenir apostolique selon sa propre conception du Christ et du salut de façon à voir, dans le repas eucharistique, symbole effectif de l'union des fidèles dans le Christ toujours vivant, le mémorial du crucifié, de celui qui avait livré son corps, versé son sang pour le salut du monde. » Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 541. La cène est pour l'apôtre une figure et une continuation de la croix : la mort de Jésus a une valeur expiatrice et l'eucharistie commémore ce sacrifice, met en communion avec lui et devient ainsi le pacte d'une nouvelle alliance. C'est sous l'influence de ces idées que se forma le récit de la lettre aux Corinthiens. Aussi le corps et le sang, ce dernier surtout, devront-ils être mis en relief. Saint Paul a conscience de ne pas reproduire la tradition reçue jusqu'alors, il l'écrit : c'est *du Seigneur* qu'il tient ce qu'il enseigne, il l'attribue donc à une vision, c'est-à-dire à une autosuggestion. Il remplace les mots : *Je ne mangerai plus*, qui n'auraient pas servi à son but, par *Ceci est mon corps pour vous.* Il hésite à dire de la coupe : *C'est le sang.* Mais, se rappelant le récit de l'Exode, l'esprit hanté par la conception des deux alliances qui lui est si familière, il substitue aux mots : *Je ne boirai plus*, la phrase : *Ceci est la nouvelle alliance dans mon sang*, formule qu'il n'aurait sans doute pas imaginée si la tradition lui avait fourni une phrase plus claire et plus expressive comme : *Ceci est mon sang.* Puis, afin de bien marquer que la cène, telle qu'il la conçoit, remonte au Seigneur, il accentue l'idée de son institution et au lieu de la recommandation : *Prenez, mangez, buvez*, il insère à deux reprises l'ordre : Faites ceci en mémoire de moi. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 520, 531-533, 538-541.

Cette conception suppose que saint Paul le premier attribue une valeur expiatoire à la mort de Jésus, qu'il a le premier vu en elle un sacrifice d'alliance et de rédemption. Ce n'est pas ici le lieu de montrer que cette hypothèse est erronée; mais il faut du moins le rappeler afin d'infirmer la conséquence que l'auteur en tire. Le rôle prêté à l'apôtre est plus qu'invraisemblable, saint Paul recourrait à une prétendue révélation pour réformer totalement la catéchèse antique ! Et il le laisserait entendre lui-même en disant qu'il tient son récit *du Seigneur* et non des apôtres !

D'abord, le préambule : *Car pour moi j'ai reçu du* (ἀπό) *Seigneur ce que je vous ai transmis*, prouve-t-il que saint Paul invoque une révélation personnelle, une vision spéciale? Pour justifier ce sentiment, on a invoqué le sens de la préposition ἀπό choisie ici de préférence à παρά et qui désignerait l'origine immédiate, sans intermédiaire : cette affirmation a été contestée, des érudits, Moulton, Broese, etc., ont établi que les deux mots sont employés indifféremment dans le Nouveau Testament, qu'ἀπό indique d'une manière indéterminée l'origine quelle qu'elle soit et que παρά, au contraire, signifierait plutôt un don directement reçu; il faut observer, de plus, que l'apôtre a pu intentionnellement éviter cette préposition parce qu'elle était contenue dans les deux verbes dont il se sert en cet endroit, παρέλαβον, παρέδωκα. La présence de cette péposition παρά n'est pas plus suggestive: le verbe παραλαμβανειν étant appelé ici comme ailleurs par le verbe παραδιδόναι. I Cor., XV, 3; I Thess., II, 13; II Thess., II, 15; III, 6; Rom., VI, 17; Gal., I, 9, 12; Phil., IV, 9; Col., II, 6. Impossible donc

de tirer un argument décisif de la présence du mot ἀπό.

Sans doute, les partisans — et il y a parmi eux des catholiques — d'une révélation immédiate font valoir d'autres preuves. L'apôtre parle souvent des révélations privées qui lui ont été faites. Gal., I, 11, 12; Act., XXIII, 11; II Cor., XII, 1-4. Il déclare tenir de communications immédiates et non d'une source humaine son Évangile. Gal., I, 12. Le texte suggère d'abord cette pensée; c'est à une apocalypse que les Corinthiens et les lecteurs modernes non prévenus sont amenés naturellement à songer. Si Paul ne parlait que de connaissance due à la tradition apostolique, l'emploi emphatique du pronom ἐγώ ne se justifierait pas. Il aurait dû écrire : « *nous* avons appris »; tous les prédicateurs et tous les fidèles se seraient trouvés dans le même cas que lui.

Ces arguments ne sont pas péremptoires. Les mots : J'ai reçu *du Seigneur* signifient que ce n'est ni saint Paul ni aucun apôtre qui a formulé le précepte de la cène violé par les Corinthiens, ils sont l'équivalent des formules bien connues : « J'ordonne, non pas moi, mais le Seigneur, » I Cor., VII, 10; « En recevant la parole que nous vous avons fait entendre, vous l'avez reçue non comme la parole des hommes, mais comme une parole de Dieu. » I Thess., II, 13. Le *moi* emphatique « n'implique donc pas une révélation personnelle; il met fortement en opposition la pratique blâmable des Corinthiens avec celle que saint Paul sait être conforme à l'institution même du Sauveur Jésus. Si l'apôtre avait écrit « nous avons reçu », il aurait singulièrement énervé la force de sa preuve. » Mangenot, *loc. cit.*, p. 255. Le « moi » signifie que le fondateur de l'Église de Corinthe, celui qui a prêché à cette communauté la cène, peut moins que tout autre approuver ses disciples lorsqu'ils transforment le repas du Seigneur en un banquet vulgaire. Les verbes παραλαμβάνειν et παραδιδόναι indiquent bien la transmission faite à Paul et par lui à d'autres. Le mot καί, « j'ai reçu ce que j'ai transmis moi *aussi*, » semble souligner la similitude des deux opérations. « Les analogies du langage de l'apôtre viennent confirmer cette conclusion. Dans cette même Épître aux Corinthiens, énumérant les principaux chefs de la doctrine, saint Paul reprend l'expression : παρέδωκα γὰρ ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον, XV, 3. La similitude des deux passages est vraiment frappante : les formules se rencontrent; de plus, elles introduisent le même enseignement sur la valeur rédemptrice de la mort du Christ, cet enseignement qu'Andersen et Loisy déclarent étranger à la pensée de Jésus, inconnu dans la théologie de la communauté primitive. Or incontestablement, dans ce dernier passage, l'apôtre se réclame non pas d'une révélation personnelle, mais de la tradition officielle de l'Église. C'est cette tradition qui a appris à Paul que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Écritures, comme elle lui a appris le fait historique de la résurrection et les apparitions du ressuscité. » Van Crombrugghe, *loc. cit.*, p. 330.

Si donc l'auteur invoque la tradition apostolique, la théorie de l'autosuggestion n'a plus de base. Mais même si on admet, avec certains catholiques d'ailleurs, que saint Paul ici s'appuie sur une vision personnelle, on ne peut accepter le système de M. Loisy. Cette révélation n'a-t-elle pas coïncidé avec la tradition primitive, n'a-t-elle pas eu pour objet non les faits, mais leur sens intime, leur portée mystérieuse? N'a-t-elle pas été réelle? Trois questions qu'Andersen et Loisy ne prennent même pas la peine de poser et qu'ils sont pourtant obligés de résoudre avant d'avoir le droit de tirer leurs conclusions. Or saint Paul ne laisse pas entendre qu'il croit ajouter quelque chose à la doctrine apostolique. Il la connaissait certainement, il avait participé aux assemblées où l'on rompait le pain, il avait entendu les apôtres Pierre et Jacques, les premiers disciples. Comment concevoir qu'il ait osé, non pas modifier un léger détail du récit antique et sans doute reçu partout, mais le transformer entièrement, le rendre méconnaissable? En vain, Loisy écrit-il, *op. cit.*, t. II, p. 532, note 1, que « le mélange » de ce qui était traditionnel avec la propre doctrine de l'apôtre « s'est fait dans la région subconsciente de l'âme où se préparent les visions et les songes. » Saint Paul est donc un halluciné : il prend pour réellement accompli ce qu'il imagine afin d'adapter la cène à sa théorie de la rédemption. Une aussi forte affirmation ne se présume pas, elle se prouve; on ne fait pas de quelqu'un un fou sans justifier une si grave accusation.

Non seulement Paul eût été un visionnaire, mais puisque, comme le suppose Loisy, *loc. cit.*, « il n'a pas pris pour traditionnel un récit où il avait mêlé sa propre doctrine, » il s'est donc rendu compte de l'opposition qui existait entre son rêve et les plus anciens souvenirs chrétiens. Et cette pierre de touche, qui aurait dû lui prouver jusqu'à l'évidence la fausseté d'une conception qui non seulement modifiait, mais supprimait et contredisait tout ce qu'avaient affirmé les propres témoins du fait, ne lui fit pas discerner la valeur de sa prétendue révélation. Paul était un inguérissable halluciné. Il l'était par plaisir, sans nécessité. Car, pour démontrer aux Corinthiens sa thèse, pour les porter à la charité fraternelle, au respect du rite, il n'avait pas besoin de bouleverser de fond en comble toutes les traditions : il lui suffisait d'insister sur la valeur religieuse de l'acte, sur son origine, sur son caractère de repas fraternel. Il aurait voulu, dit-on, mettre en relation la cène chrétienne avec l'immolation de la croix : or, il ne montre pas le sens de la fraction, symbole de la mort, il ne parle même pas du sang versé, figure de celui qui fut répandu au Calvaire, il remplace les paroles traditionnelles par quatre mots dont on n'avait pas l'idée et qui, si on les entend comme le font les catholiques et d'autres, rappellent sans doute le sacrifice de la passion, mais font penser d'abord, surtout, à la présence réelle, et, si on leur cherche un autre sens, deviennent presque inintelligibles, peuvent être interprétés de telle manière que la notion de l'expiation soit même exclue. Si Paul invente de toutes pièces, pour accommoder le récit de la cène à sa sotériologie, pourquoi ne met-il pas seulement sur les lèvres du Christ sa formule si claire : « Chaque fois que vous mangez ce pain et buvez ce calice, vous annoncez ma mort? » Pourquoi, au contraire, invente-t-il de toutes pièces un dogme incompréhensible entre tous, une promesse qui dépasse tout ce que l'homme peut rêver, un don qui, sans doute, ne se détache pas de celui de la croix, mais qui a une telle valeur intrinsèque qu'il accapare une notable partie de l'attention, de la reconnaissance et de la piété du fidèle? L'apôtre est le plus maladroit des hallucinés.

Sa maladie est contagieuse. Les premiers chrétiens ont des souvenirs précis, une narration aux traits bien nets du dernier repas de Jésus, ils savent qu'ils la tiennent des témoins authentiques du fait. Et ils l'abandonnent tous sans discussion, pour adopter le roman fantaisiste créé par l'imagination d'un homme qui n'a pas vu l'événement. Ils sont plus fous que saint Paul. Ils le sont surtout, les Douze, Pierre en tête, qui ne contrôlent pas, ne protestent pas, acceptent comme authentique ce qu'ils savent contraire à la vérité. En vain Loisy écrit-il, *loc. cit.* : « Ce serait méconnaître entièrement l'état d'esprit des premiers croyants que de voir dans cette circonstance une im-

possibilité... comme si le récit de Paul, supposé qu'il soit venu à la connaissance de Pierre ou de quelque autre témoin, avait dû provoquer un démenti formel, qu'on se serait fait une obligation de répandre dans toutes les communautés. Nul ne songeait à tenir deux registres d'enseignement chrétien, l'un pour les souvenirs évangéliques, l'autre pour les révélations de l'esprit. » La remarque aurait quelque valeur si la découverte de l'apôtre complétait seulement le récit traditionnel; ou si elle fixait le sens des diverses circonstances historiques de la cène; on aurait pu l'accepter. Ainsi des catholiques, sans abandonner les Évangiles canoniques, admettent à leurs risques et périls les révélations complémentaires de Catherine Emmerich. Mais l'apocalypse de Paul dément tout ce qu'on croit, supprime tout ce qu'on sait, dénature tout ce qu'on pense de la cène. Or, c'est elle qui deviendra la version reçue et qui décidera les auditeurs des premiers témoins, Marc, par exemple, à oublier les dépositions précises et déjà répandues dans le public de ceux qui ont mangé et bu avec le Christ ! Les apôtres n'ont pas besoin de tenir un registre pour se rappeler ce qu'ils ont vu. Il n'est pas nécessaire qu'ils en aient deux pour découvrir une différence entre des récits qui se contredisent.

Le travail accompli par Marc, selon Loisy, n'est pas moins difficile à comprendre. Marc connaissait le récit traditionnel et s'en servit, mais le modifia pour lui souder maladroitement des données empruntées à la tradition des Églises pauliniennes. Des traces de cette élaboration existeraient encore. « Vu le caractère général du second Évangile, on est d'avance autorisé à présumer que l'influence de Paul se sera exercée sur l'interprétation de la dernière cène dans Marc. Et cette influence peut être vérifiée presque matériellement. » Il garde les mots : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne..., » mais il ajoute : « Ceci est mon sang; celui de l'alliance... Ceci est mon corps. » Les deux notions sont incohérentes, disparates, « appartiennent à deux courants d'idées très différents; elles n'ont pu être exprimées toutes deux au même moment par la même personne. » Bien plus, la phrase : *Ceci est mon sang de l'alliance* n'aurait pas été comprise des disciples. « Il n'était d'ailleurs plus temps de prononcer ces paroles après que les disciples ont déjà bu; or, Marc écrit : il leur donna la coupe et ils en burent tous et il leur dit : Ceci est mon sang de l'alliance répandu pour plusieurs. » On touche du doigt sa gaucherie : les premiers mots sont empruntés à la source antique, la suite est une addition paulinienne mal placée. Matthieu a corrigé la faute et écrit : Il donna la coupe en disant : *Buvez-en tous, car ceci est mon sang.* Le rédacteur du second Évangile disposait donc d'un récit où il n'était pas question du sang répandu. Cet amalgame mal réussi se laisse encore soupçonner, en raison de la place qu'occupe dans les deux premiers Synoptiques la déclaration eschatologique. D'après eux, Jésus aurait d'abord dit : « Ceci est mon sang » et c'est seulement après qu'il aurait ajouté : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne. » Mais il ne devait plus appeler du vin ce qu'il venait d'identifier à son sang. Le logion eschatologique venait mieux après qu'avant la distribution du calice. Marc et Matthieu n'ont pas su comment concilier la parole empruntée à la tradition des Églises de Paul et celle dont les premiers chrétiens avaient conservé le souvenir. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 524, 533, 536-539.

Les anomalies que signale Loisy ne justifient pas la conclusion qu'il en tire. La petite phrase de Marc : « Et ils en burent tous et il leur dit : *Ceci est mon sang* » paraît évidemment moins bonne que le passage correspondant de Matthieu : *Buvez-en tous, car ceci est mon sang.* Car l'ordre mentionné par le premier évangéliste correspond à celui qui, d'après lui et d'après Marc, a été donné, au moment de la distribution du pain : « Prenez [mangez], ceci est mon corps. » Mais ces deux leçons s'expliquent peut-être par l'emploi d'un même original araméen שתו qui pouvait être traduit à la deuxième personne du pluriel de l'impératif ou la troisième personne du pluriel de l'indicatif parfait. Berning, *op. cit.*, p. 117. Les mots : *et ils en burent tous* ne sont qu'une parenthèse « amenée par le rapprochement naturel des idées entre la présentation de la coupe et le fait de boire, une anticipation glissée rapidement et qui ne prétend pas interrompre la trame du récit, d'autant que cette phrase d'un grec hébraïsant peut signifier aussi bien la simultanéité que la succession des actes. » Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, p. 82-83, 331; Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, p. 432-433.

« Quant au logion eschatologique, il est présenté comme un asyndeton, sans lien organique avec le contexte immédiatement précédent : un simple καὶ εἶπεν αὐτοῖς qui l'introduit peut parfaitement indiquer un complément étranger par son origine aux formules de consécration auxquelles il fait suite. » Van Crombrugghe, *loc. cit.*, p. 331. Si ces mots, comme le texte long de Luc permet de le penser, ont été réellement prononcés par Jésus sur la coupe pascale, toute difficulté s'évanouit. Les deux premiers Synoptiques n'ont pas jugé utile de parler du rite juif, ils ont voulu cependant conserver le souvenir de la déclaration eschatologique : ils étaient donc obligés, parce qu'il y est question de vin, de la rattacher au récit de la consécration de la seule coupe dont ils parlent. « La réflexion de Marc... peut s'appliquer à ce qui a précédé l'institution de l'eucharistie. » Lagrange, *op. cit.*, p. 356. Le Christ a eu le droit de la prononcer à ce moment, même s'il avait dit auparavant : « Ceci est mon sang, » car nous ignorons s'il a bu à la coupe eucharistique. L'eût-il fait, sa parole garde un sens : Je ne boirai plus de ce qui paraît du vin, de ce qui était du vin.

Quant à l'*incohérence* qui existerait entre la formule « Ceci est mon sang » et la déclaration eschatologique, elle doit être niée. Les deux idées ne sont pas identiques, évidemment. Et nous ne devons pas nous étonner que Jésus, prononçant deux phrases, ne répète pas dans la seconde ce qu'il a dit dans la première; le contraire serait étrange. Mais les deux pensées ne sont pas contradictoires. Et l'on ne peut établir que le Christ, s'il a énoncé l'une, n'a pu exprimer l'autre. Un critique non catholique, Goguel, l'observe justement, *op. cit.*, p. 87 : « Rien ne permet d'affirmer que, dans son dernier repas, Jésus n'ait pu s'inspirer que d'une seule et même pensée; tout au plus pourrait-on considérer qu'il y a des chances pour qu'une des deux déclarations soit inauthentique, s'il était prouvé qu'entre elles aucun lien organique ne peut être conçu. Or, il n'en est pas ainsi : il est naturel, au contraire, de penser que c'est parce qu'il a conscience de prendre son dernier repas avec les siens que Jésus éprouve le besoin d'accomplir un acte particulièrement solennel en distribuant du pain comme symbole, » un catholique dirait comme enveloppe apparente « de son corps ». Le plus récent commentateur catholique de Marc le dit aussi fort bien : on a raison de voir dans l'institution deux aspects, celui d'une communion avec le Christ et celui du souvenir de sa mort, on a tort de les opposer l'un à l'autre, d'opter entre eux. « Quoi de plus simple que de reconnaître une harmonie que saint Paul constatait déjà? C'est parce que le Christ va mourir qu'il institue un mode de présence réelle parmi les siens qui leur permettra de s'unir à lui et cette communion leur sera d'autant plus précieuse qu'elle commémore son sacrifice et qu'elle en contient le prix. » Lagrange, *op. cit.*, p. 357-358.

Enfin, on sait que la thèse du paulinisme de Marc ne peut être admise telle que M. Loisy l'a exposée et soutenue. Sous cette forme excessive, elle n'est « ni démontrée ni vraisemblable. » Mangenot, *op. cit.*, p. 413-434; Lagrange, *op. cit.*, p. CXL-CXLIX. Et ici même, il faut noter que les paroles du second Évangile : *Ceci est mon sang, celui de l'alliance*, ne sont pas le simple décalque de celles de l'apôtre : « Ceci est la nouvelle alliance dans mon sang. » Pour expliquer la différence, Loisy est obligé d'avouer que Marc n'a pas *reproduit* l'Épître aux Corinthiens, mais qu'il a *conformé* l'ancien récit à la *doctrine et à la pratique des communautés fondées par saint Paul*. Or, tout à l'heure, au contraire, Loisy discutait manifestement l'influence d'une parole proprement dite sur une parole : c'est par elle qu'il expliquait les prétendues anomalies de Marc. Et s'il faut écarter l'argument de dépendance textuelle, il ne reste plus pour appuyer la thèse qu'une supposition gratuite, « l'idée préconçue de système. » Rivière, *loc. cit.* Tout, d'ailleurs, n'est pas justifié par M. Loisy. Pourquoi le second Évangile a-t-il supprimé les mots : « Je ne mangerai plus de ce pain, » s'ils se trouvaient dans la source primitive?

La manière dont s'explique, d'après lui, la formation du récit de Luc n'est pas plus acceptable. Le troisième évangéliste connaissait la source primitive. Il l'a seulement « corrigée, en substituant la Pâque au pain, pour se conformer au cadre synoptique du dernier repas; puis il a pris à Marc la formule : *Ceci est mon corps* pour faire droit à la tradition de Paul et de Marc qui devait être déjà celle du plus grand nombre des communautés chrétiennes. » *Revue de l'histoire des religions*, 1906, t. III, p. 235. Cette fois encore, il y a tout un échafaudage d'hypothèses dont la charpente est bien fragile. Le texte primitif aurait porté : « Je ne mangerai plus de ce pain » et Luc aurait écrit : « Je ne la mangerai plus [cette Pâque]. » Or, la source antique, reconstituée hardiment par Andersen et Loisy, ne nous a été transmise par aucun témoin, elle est dégagée du texte du troisième Évangile. S'il en est ainsi, n'est-il pas plus naturel d'admettre que la déclaration de Jésus a toujours été telle qu'on la lit dans saint Luc? Le récit de cet évangéliste a annoncé la préparation de la *Pâque*, et fait dire par le Christ : « J'ai désiré d'un vif désir manger cette *Pâque*... »; il est donc juste d'admettre que la parole qui suit est : « Car je vous dis que je ne la mangerai plus... » Vouloir, derrière cette leçon, découvrir un original qui portait le mot *pain*, c'est préférer ce qui est gratuit à ce qui est affirmé, ce que commande un système à ce qu'exige un texte. Loisy suppose encore que Luc, ayant sous les yeux le texte de Marc, connaissant la tradition de Paul, voulant y faire droit, s'est contenté d'ajouter à la narration traditionnelle l'affirmation de la consécration du pain. L'évangéliste n'a donc rien mentionné de ce qui, au jugement même de ce critique, tient la première place dans l'esprit de l'apôtre, les paroles eucharistiques prononcées sur la coupe d'alliance et l'ordre d'institution. Luc connaît Marc, il sait donc la tentative de cet auteur pour souder au logion eschatologique primitif la déclaration sur le sang de l'alliance et il n'a pas l'idée de s'en servir, de la reproduire, du moins de la retoucher comme, d'après Loisy, Matthieu l'a fait... Puis, après avoir reproduit, sans rien lui enlever de sa saveur primitive, l'affirmation : « Je ne boirai plus... », Luc se contente de juxtaposer ces mots : « Et ayant pris du pain, fait l'action de grâces, il le rompit et le leur donna, disant : Ceci est mon corps. » Ici, il était facile d'insérer l'ordre de réitérer. On ne le trouve pas. La phrase est en l'air, dans une « espèce d'isolement », avoue Loisy, *op. cit.*, p. 539, sans rapport avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Pourquoi n'a-t-elle pas été rapprochée de la parole sur la Pâque que Jésus ne mangera plus? L'ordre des actes accomplis d'après le récit primitif et d'après Paul, donc d'après les deux sources de Luc, place le pain avant le vin. Ici, au contraire, le vin est distribué avant le pain. L'évangéliste s'écarte de ses deux guides. Andersen, pour se débarrasser de ces difficultés, supprime avec Blass et Wellhausen, du récit court de Luc, le commencement du verset 19. M. Loisy recule devant ce procédé qu'il est obligé de trouver *arbitraire*, mais il est condamné à avouer qu'il y a, dans le récit court du troisième Évangile, une phrase qui n'a pas de signification : « La formule : *Ceci est mon corps*, n'a de sens que dans la conception de Paul. » *Op. cit.*, p. 539, n. 3.

L'existence de la recension longue prouve-t-elle la thèse de M. Loisy? Dans ce texte, on rencontrerait, selon lui, deux récits distincts, mais concentriques, de la même cène. Les versets 15-18 rapportent, d'après l'antique source, déjà mise à profit par Matthieu, Marc et Luc court, la célébration d'un repas d'adieu. Ceux qui suivent, 19-20, racontent, surtout selon saint Paul, l'institution de l'eucharistie en ce même moment. Le texte prouverait donc l'existence des deux sources, l'Évangile primitif et la tradition paulinienne. Il en serait ainsi, si cette explication était la seule qui puisse rendre compte du récit long. Or, il en est trois autres qui sont au moins aussi bonnes. Ou bien Luc parle d'abord de la coupe pascale, puis de l'eucharistie; ou bien Luc a inséré, avant de raconter la cène d'après la tradition commune, deux paroles connues par ailleurs et dont il ne voulait pas perdre le souvenir; ou encore Luc a décomposé ce qui concerne le vin eucharistique, il a dit en deux fois ce qu'il en savait. Ces explications, à coup sûr, ne sont pas données comme parfaites, les deux dernières surtout ne suppriment pas toute difficulté, mais la première semble résoudre les énigmes du texte long. Et cette interprétation qu'adoptent aujourd'hui la plupart des catholiques, comme aussi l'hypothèse de Mgr Batiffol, valent mieux que la théorie de M. Loisy. Car elles indiquent d'une manière satisfaisante pourquoi, à deux reprises, il est parlé de la présentation de la coupe et de l'action de grâces faite sur elle. Pour rendre compte de ces faits, au contraire, M. Loisy ne peut offrir qu'une explication : la combinaison des deux sources est médiocrement réussie, elle est trop défectueuse pour être de Luc. *Op. cit.*, t. II, p. 531. Ne vaut-il pas mieux conclure qu'elle serait trop maladroite pour être vraisemblable? Et si celui qui l'a faite était scrupuleux à tel point qu'il n'a pas osé supprimer dans la reproduction d'une source ce qui constituait un doublet du contenu de l'autre (action de grâces, présentation du vin), comment admettre qu'il n'ait pas craint d'ajouter aux paroles de la consécration du pain un mot qu'il ne trouvait nulle part ailleurs (*donné*) et de retrancher du récit emprunté à la I^re^ aux Corinthiens l'ordre de réitérer la présentation de la coupe de l'alliance? Ou il croyait que Paul avait eu raison de substituer au logion eschatologique les mots : « Ceci est mon corps, ceci est la nouvelle alliance, » et alors pourquoi n'a-t il pas fait comme lui? Ou il pensait le contraire; et alors pourquoi a-t-il reproduit les formules de l'apôtre qu'il considérait comme des déformations de la vérité? Ou enfin, il a supposé que l'Épître aux Corinthiens relatait des actes et des paroles que la source primitive avait négligé de donner; et alors puisqu'il ne disposait que de ces deux documents, puisque rien n'y laisse entendre qu'il y a eu deux cènes, il ne devait certainement pas juxtaposer, mais amalgamer; et il aurait été d'autant plus porté à le faire que Matthieu et Marc l'avaient essayé avant lui et que déjà, dit Loisy, leurs récits étant connus, il importait à un nouveau venu de ne pas paraître contredire tout ce qui avait été soutenu avant lui.

Tous les arguments accumulés pour établir que Jésus n'a pas consacré le pain et le vin se heurtent donc inutilement aux paroles : « Ceci est mon corps » textuellement répétées par les quatre témoins, et à la formule qui se retrouve équivalemment chez tous : « Ceci est le sang de l'alliance. » Vouloir leur opposer un Évangile aujourd'hui perdu et dont on ne peut prouver l'existence, c'est récuser des témoignages réels à cause d'une déposition dont on ne sait si elle a jamais eu lieu.

c. Jésus a donné l'ordre de réitérer la cène, c'est lui qui a institué l'eucharistie. — Paul et Luc rapportent seuls les mots : « Faites ceci en mémoire de moi; » encore ce dernier ne les insère-t-il qu'une fois dans son récit; beaucoup de critiques concluent que Jésus ne les a pas prononcés : « S'il est facile de comprendre comment cet ordre a pu être introduit dans un texte qui ne le contenait pas primitivement, on ne pourrait pas s'expliquer, s'il avait fait partie de la tradition primitive, comment il aurait pu disparaître dans les textes de Matthieu et de Marc, » écrit Goguel, *op. cit.*, p. 82, qui cite comme tenants de cette opinion B. Weiss, Brandt, Spitta, Grafe, Joachim, A. Réville, Barth, Wellhausen, J. Hoffmann, W. Schmidt, Andersen, Soltau, J. Réville, Lietzmann. Voir aussi Jülicher, Gardner, Titius. Et Berning, *op. cit.*, p. 137, remarque à bon droit que, dès l'origine de la Réforme, on constate une tendance à contester ou à nier l'institution de l'eucharistie par le Christ.

Au contraire, non seulement les catholiques, mais beaucoup de protestants et de critiques n'appartenant à aucune confession affirment l'authenticité de l'ordre de réitérer (Goguel nomme : Keim, Beyschlag, Weizsäcker, 2e édit., Harnack, R. A. Hoffmann, Stapfer, Schæfer, O. Holtzmann, Feine, Zahn). Plusieurs critiques croient que si la parole citée par saint Paul et saint Luc n'est pas authentique, la répétition de l'acte répondait à la pensée de Jésus. H. J. Holtzmann, *op. cit.*, t. I, p. 304. Cf. A. Robertson et A. Plummer, *A critical and exegetical commentary on the first Epistle of St. Paul to the Corinthians*, Édimbourg, 1911, p. 245.

Un des arguments invoqués par les négateurs de l'historicité est d'ailleurs sans portée contre les catholiques. L'eucharistie est un symbole, donc il n'y a pas lieu de la recommencer : ainsi raisonne J. Hoffmann, *op. cit.*, p. 4. Cette remarque est sans valeur : « La répétition d'un acte symbolique se justifie chaque fois qu'il y a intérêt à rappeler l'idée exprimée une première fois. » Goguel, *op. cit.*, p. 101. D'ailleurs, l'eucharistie n'est pas une simple figure, elle est le don du corps et du sang du Christ, don qui est utile aux fidèles du XXe siècle, autant, sinon plus, qu'aux Douze; c'est une nourriture, un breuvage : le choix de cette figure semble indiquer qu'on doit la recevoir plusieurs fois.

Une autre preuve mise en avant par certains critiques ne touche pas les exégètes catholiques ou conservateurs. Ceux qui prétendent que le Christ ne s'est jamais préoccupé de ce que deviendraient ses disciples après sa mort, concluent qu'il n'a pu songer à la reproduction de la cène. Mais nous savons que Jésus a voulu établir l'Église; et aux critiques qui rejettent ce sentiment, on peut encore faire observer que si, d'après eux, la pensée de la séparation et de l'avenir ne s'est pas présentée à l'esprit du Christ avant la cène, à ce moment la perspective de sa mort prochaine a été entrevue par lui et qu'il a pu songer à ce qui devait s'accomplir après sa vie.

Pour nier l'authenticité des mots : « Faites ceci en mémoire de moi, » il faut abandonner les affirmations de Paul et de Luc. Pourtant, les textes sont authentiques; ils sont clairs; rien ne permet de supposer qu'ils ont été inventés par l'apôtre ou par l'évangéliste. On croit certainement que Jésus a ordonné de réitérer la cène. La meilleure preuve, c'est qu'on la renouvelle à Jérusalem, à Troas, à Corinthe, dans toutes les communautés fondées par saint Paul. L'apôtre ne se contente pas de citer la recommandation du Maître. Il insiste sur l'origine du rite chrétien : ce qu'il a enseigné, il le tenait *du Seigneur*. Aussi parle-t-il de la table *du Seigneur*, de la coupe *du Seigneur*, du repas *du Seigneur*. Dans la Ire Épître aux Corinthiens, il se réfère à la doctrine que déjà il a répandue. S'il imaginait à ce moment les mots : « Faites ceci en mémoire de moi, » en réprimandant et pour avoir mieux le droit de réprimander les destinataires de la lettre, ils auraient pu l'accuser de modifier sa catéchèse. C'est donc au plus tard quand il entra pour la première fois en contact avec eux qu'il aurait créé cette recommandation. Mais il n'aurait pu le faire sans être sûr de ne pas être démenti par les apôtres, par leurs disciples immédiats, par ceux dont il subissait les attaques. Si l'ordre de réitérer est aussi ancien, il devient impossible de ne pas attribuer au Christ l'institution de l'eucharistie. Car très rapidement, la cène s'introduisit et se répandit dans les communautés les plus diverses : aucune église ne fit opposition, n'hésita à imiter le geste de Jésus. Tout s'explique si les apôtres attribuaient au Christ l'ordre de le réitérer; or s'ils l'ont fait, comment admettre et démontrer qu'ils l'ont inventé?

Schmiedel, *Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls*, dans *Protestantische Monatshefte*, Berlin, 1899, p. 136, a essayé de résoudre ainsi ce problème. On renouvela le repas d'adieu. Un jour peut-être, le président du banquet dit, mais en son nom : « Prenez, mangez. » Quelqu'un s'imagina que ces mots avaient été prononcés par Jésus. Ils passèrent dans Matthieu et Marc. Un autre s'avisa de dire : « Faites ceci en mémoire du Maître » ou d'employer une formule semblable qui fut ensuite placée tout naturellement sur les lèvres du Christ. Voilà quelles hypothèses gratuites on accumule pour éluder un texte ! On sait pourtant le respect que dès la plus haute antiquité les chrétiens professèrent pour les paroles de Jésus. Si, au cours d'une cène, les assistants avaient osé confondre le langage de l'un d'eux avec celui du Seigneur, les absents auraient-ils accepté sans protester cette transposition? Les communautés voisines et éloignées l'auraient-elles admise? Pourquoi d'autres additions et modifications ne nous sont-elles pas parvenues? Pourquoi les paroles qui précèdent nous sont-elles arrivées dans tous les récits sous une forme si arrêtée et si hiératique? Comment expliquer que Luc, Paul, les liturgies primitives aient canonisé ces gloses purement accidentelles et celles-là seulement et sous une forme identique, et enfin en les attribuant au Christ? « Le croie qui peut ! » dit Berning, *op. cit.*, p. 142, note 2.

Mais Matthieu et Marc ne disent pas que Jésus ait prononcé ces mots. Et s'il les avait dits, leur silence ne s'expliquerait pas. D'abord, comme le remarque fort bien Mgr Batiffol, *op. cit.*, p. 64, « nous ne pouvons vraiment pas ne pas souligner ce qu'a d'arbitraire le procédé par lequel on fait taire les témoins qui affirment pour n'écouter que ceux qui ne disent rien. » Au surplus, il ne faut rien exagérer; si les deux premiers évangélistes n'affirment pas expressément, ils ne nient pas non plus. Leur récit n'exclut pas l'ordre de réitérer. Si toujours les Synoptiques rapportaient les mêmes faits, les mêmes paroles, les mêmes détails sans que chacun d'eux omît jamais rien de ce que disent les autres, l'addition de saint Paul et de saint Luc pourrait surprendre le lecteur. Mais il en va tout autrement. A peu près jamais, les biographes de Jésus ne

tiennent à la lettre le même langage. S'il était établi que Matthieu et Marc, en toute circonstance, ont voulu dire tout ce qu'ils savaient, leur silence, si silence il y a, serait inquiétant. Mais cette thèse n'est rien moins que démontrée. Impossible donc de crier au désaccord proprement dit des quatre sources.

D'ailleurs, les deux premiers Évangiles indiquent peut-être à leur manière que la cène devait être réitérée; ce point est admis même par des protestants et des incroyants. Si saint Matthieu et saint Marc, comme beaucoup de critiques et la plupart des catholiques le pensent, mettent un rapport entre la Pâque antique et la cène, ils laissent entendre que, comme la fête juive, le repas d'adieu pouvait et devait être renouvelé. Puisque ces deux évangélistes croient que Jésus a présenté le pain comme son corps et le vin comme son sang, corps qu'il faut manger et sang qu'il faut boire; puisque, d'après eux, les actes et la mort du Christ ne doivent pas seulement servir aux Douze, ces écrivains insinuent que l'aliment devra être reproduit pour être de nouveau consommé. Les mots : « Prenez, mangez, buvez, » que seuls ils mettent sur les lèvres de Jésus, n'indiquent-ils pas au lecteur que, lui aussi, il doit *prendre*, *manger*, *boire*? Si on ne peut voir dans ces trois verbes et dans les mots : « il donna », omis par l'apôtre, des synonymes exacts, une traduction littérale de l'ordre rapporté par Paul, du moins, n'est-il pas permis de conclure des verbes λάβετε, φάγετε, πίετε que, pour participer au corps du Christ et aux bienfaits de l'alliance, les fidèles doivent recommencer ce qu'ont fait les Douze? Car pour Matthieu et Marc, aussi bien que pour Paul et Luc, le sang de la cène accomplie par Jésus est celui de l'alliance. Or, si un pacte, pour être conclu, n'exige qu'un instant, il est utile d'en commémorer parfois le souvenir. La cérémonie de Sinaï avait été unique et valait pour l'avenir : Israël en célébrait pourtant la mémoire bien souvent. Le rapprochement visible dans Matthieu et Marc entre cette institution antique et l'alliance nouvelle, ne donnait-il pas à penser que, pour se consoler, se fortifier, oublier les fautes capables de rompre l'union avec Dieu, les contractants de l'union chrétienne étaient autorisés, invités à se rapprocher maintes fois du sang de Jésus, à rappeler l'acte qui avait scellé le traité? Les mots des deux premiers évangélistes : « le sang est versé pour *beaucoup* » (en rémission des péchés, ajoute Matthieu) confirment ce sentiment. S'il en est ainsi, *beaucoup* doivent y participer. Paul et Luc disaient *pour vous* : n'est-ce pas intentionnellement, parce qu'ils ne reproduisent pas le « Faites ceci... », que les deux premiers Synoptiques ont préféré écrire « *pour beaucoup* ». Berning a essayé de montrer encore l'équivalent de l'ordre de réitérer la cène dans la déclaration eschatologique : « Je ne boirai plus. » A l'avenir, on ne consommera plus le fruit de la vigne parce que ce breuvage de la fête mosaïque est remplacé chez les chrétiens par mon sang. Tel serait le sens de cette parole. Berning, *o . cit.*, p. 153. La tentative est audacieuse; ce qu'on peut retenir, c'est que, comme la coupe du rituel pascal, celle de l'eucharistie fait partie d'une institution permanente et caractéristique de la religion à laquelle elle appartient.

Mais enfin, pourquoi Matthieu et Marc, si la parole a été prononcée par Jésus, ne la rapportent-ils pas? Resch, *Ausserkanonische Parralleltexte zu den Evangelien*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1895, t. x, fasc. 3, p. 635, suppose que les phrases de Paul ont été supprimées par un judéo-chrétien. L'hypothèse est gratuite : que de mots et de faits ce hardi correcteur aurait dû retrancher de Marc? D'ailleurs, les fidèles de Jérusalem, alors même qu'ils n'avaient pas pleinement rompu avec le judaïsme, alors qu'ils fréquentaient le temple, rompaient le pain, réitéraient la cène. L'explication de Haupt, *op. cit.*, p. 6, n'est guère meilleure : les événements de la dernière nuit, du dernier jour ont été si nombreux, si tragiques, si imprévus que les apôtres ont pu ne pas souligner telle ou telle parole, ne pas en conserver le souvenir. Certains n'auraient pas retenu l'ordre de réitérer, ce sont ceux qu'a connus Marc. D'autres l'auraient noté, ce sont eux qui ont renseigné saint Paul. Schæfer, *op. cit.*, p. 222. Mais rien ne prouve que les Douze aient, dès le commencement du repas, perdu la capacité d'apprécier les faits et la faculté de se les rappeler. Si, comme l'admet Haupt, Jésus a prononcé les paroles « Faites ceci... », les apôtres ont dû faire attention à ce qui s'accomplissait. Et si, par hasard, l'un d'eux avait oublié tel détail, tel mot, les conversations postérieures à la passion le lui aurait réappris ou remémoré. Le recours à la discipline du secret n'est pas possible : rien ne prouve qu'elle existait, elle n'avait alors aucune raison d'être.

L'explication la plus simple semble être la suivante. Sur ce qui s'est passé à la dernière cène, c'est Luc et Jean qui nous renseignent le plus longuement. Matthieu et Marc se contentent de raconter deux épisodes : le signalement du traître et la double consécration. On ne doit donc pas chercher chez eux une description complète de tous les incidents du repas, une reproduction de toutes les paroles qui furent prononcées. Ils veulent mentionner dans leur Évangile cet important événement, cette dernière preuve d'amour donnée par Jésus, cette réalisation du festin pascal de la nouvelle alliance; mais ils disent seulement ce qui est essentiel. Le Christ présenta à ses apôtres son corps et son sang, sang dans lequel était scellé le nouveau pacte. Et c'était la dernière fois qu'il mangeait sur cette terre. On sait, d'autre part, qu'on trouve chez ces deux Synoptiques, chez Marc surtout, des abréviations de la matière dont ils disposent. Berning, *op. cit.*, p. 147. Les évangélistes étaient, au reste, d'autant plus autorisés à omettre les mots : « Faites ceci... » que les chrétiens des premiers temps étaient mieux renseignés sur les événements de la dernière cène par la prédication orale et par la liturgie. Puisqu'à l'époque où étaient composés les deux premiers Évangiles, partout on réitérait la cène, puisqu'en le faisant, on croyait obéir à un précepte du Christ, saint Matthieu et saint Marc pouvaient juger inutile de reproduire l'ordre de renouveler le dernier repas. Knabenbauer, *Evangelium secundum Lucam*, Paris, 1896, p. 576; Hehn, *Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi*, Wurzbourg, 1900, p. 79; Berning, *op. cit* p. 148. A plus forte raison, ne faut-il pas s'étonner que Luc ne cite qu'une fois l'ordre de Jésus. Est-ce pour se rapprocher de Matthieu ou de Marc? Est-ce parce que la formule « Faites ceci... » placée par lui après la consécration du pain lui paraissait suffire : mise entre les deux actes, ne semble-t-elle pas les dominer? Est-ce parce que le sang ayant été présenté comme celui de l'alliance, il devenait inutile d'ajouter qu'il fallait rappeler souvent la pensée de cette union durable et universelle? Ces hypothèses ont été émises. De Luc nous dirons ce que nous avons affirmé des deux premiers Évangiles. Il ne se croit pas obligé de faire connaître tout ce qui s'est passé. Ayant cité une fois la parole, il estime avoir assez fait.

d. Sur les autres détails, les récits des quatre témoins concordent pleinement. — Les recherches qui ont été faites sur la déclaration eschatologique, les paroles de la consécration et de l'institution, ont mis en relief les seules variantes importantes. Et leur minutieux examen a démontré qu'il est impossible de trouver dans une source la contradiction de ce qu'on relève ailleurs.

Les autres divergences sont insignifiantes et sans portée. Dans les paroles prononcées, si on laisse de

côté les variantes de pure forme, il ne reste qu'une différence digne d'être signalée. Matthieu dit : « Prenez, mangez, ...buvez-en tous. » Marc écrit : « Prenez » et ajoute : « Ils en burent tous. » Luc et Paul omettent cette invitation. L'idée exprimée dans les deux premiers Synoptiques à propos de la consécration du pain est la même; pour le vin, on est tenté de donner la préférence à saint Matthieu, son texte semble plus satisfaisant. Mais il n'y a aucune contradiction entre Marc et Matthieu. L'omission de l'invitation par Paul et Luc semble sans importance. Spitta, *op. cit.*, p. 304, prétend que, pour le troisième évangéliste et l'apôtre, le pain et le vin sont tout le symbole, que, pour les deux autres témoins, l'action de manger et de boire est au premier plan. Mais il se trouve précisément que Luc et Paul ajoutent aux mots : « Ceci est mon corps » une finale : « pour vous », « donné pour vous ». Si ce corps a été offert pour les Douze, il faut qu'ils y participent. D'ailleurs, selon le troisième évangéliste et l'apôtre, Jésus rompit le pain; c'était évidemment pour qu'il fût mangé. L'ordre de réitérer la cène montre encore que ce qui est essentiel, ce n'est pas l'aliment isolé de l'action, c'est l'action portant sur l'aliment : « *Faites ceci.* » Il ne faut pas s'étonner si les mots : « Mangez, buvez » sont passés sous silence en deux sources : ils sont sous-entendus. L'apôtre d'ailleurs a moins l'intention de décrire par le détail la cène que d'en montrer la signification.

Le récit qui encadre les formules de la consécration est le même dans saint Matthieu et saint Marc, le même dans saint Luc et saint Paul : les nuances sont sans intérêt et presque imperceptibles. Berning, *op. cit.*, p. 65 sq.; Goguel, *op. cit.*, p. 120. Que si l'on compare ensuite les deux types (Paul et Luc d'une part, Matthieu et Marc d'autre part), on ne relève que des différences légères. Les deux premiers Synoptiques portent : « Pendant qu'ils mangeaient, » Jésus prit du pain, etc.; l'apôtre et le troisième évangéliste écrivent : « Après le souper, » le Christ consacra la coupe. Ces affirmations ne se contredisent pas; sur la manière dont on les a harmonisées, voir Berning, *op. cit.*, p. 76 sq. Dans le récit de la consécration du pain, Paul et Luc remplacent par les mots : « ayant fait l'action de grâces » l'expression dont se servent Marc et Matthieu : « ayant opéré la bénédiction. » La différence est purement verbale. Les deux termes sont pris indifféremment par les auteurs du Nouveau Testament. I Cor., XIV, 16. Aussi Matthieu et Marc eux-mêmes emploient, pour décrire le rite accompli sur le vin, le verbe « faire l'action de grâces ». Les deux mots paraissent correspondre à un même terme araméen ברך. Bénir Dieu, rendre grâces à Dieu, ce sont deux actes qui se confondent.

c) *Les dépositions en faveur de l'institution de l'eucharistie par Jésus émanent de témoins irrécusables.* — Paul écrit aux Corinthiens, en 55-58. Ce qu'il leur dit, il le leur avait déjà enseigné auparavant vers 50-52. Et à coup sûr, il l'avait prêché dans les autres villes où il était passé; donc, depuis l'an 45 probablement, cette doctrine était adoptée dans toutes les communautés qu'il avait évangélisées. Elle lui semble indiscutable, liée au dogme fondamental de la passion, apte à diriger la vie morale, assez communément reçue pour servir de preuve à l'appui d'autres vérités, assez chère à Dieu pour que la providence punisse d'une manière terrible le mépris qu'on en fait. L'apôtre parle comme si personne ne pouvait la rejeter. D'où la tenait-il? De ses visions, selon plusieurs interprètes, ce qui n'infirmerait nullement la valeur de son enseignement : le Seigneur aurait pris la peine de lui révéler le fait ou du moins le sens de la cène. D'intermédiaires sûrs qui lui avaient transmis la pensée de Jésus, d'après de nombreux exégètes. Ce qui est certain, c'est que Paul avait reçu les leçons d'Ananie, avait été en rapport avec les chrétiens de Damas, jugé capable par eux de parler aux Juifs; c'est qu'il s'était rendu à Jérusalem voir Pierre et que, grâce à l'intervention de Barnabé, il avait été admis dans l'intimité des disciples de la ville sainte; c'est qu'il avait fréquenté les chrétientés de Césarée et de Tarse, avait fait un long séjour dans la communauté d'Antioche : que de fois, il avait été admis à la fraction du pain ! Dans cette dernière ville, il avait été choisi sans doute en raison non seulement de son éducation, de ses talents, de son zèle et de ses vertus, mais aussi de sa doctrine et de sa connaissance de l'Évangile, pour être spécialement affecté le premier, avec Barnabé, à une grande tentative de propagande dans le monde païen. Alors avait commencé sa vie de missionnaire. Il avait pour compagnon Barnabé, pour aide Jean surnommé Marc. Le premier, « homme bon, plein de foi et du Saint-Esprit, » avait été un des plus anciens et des plus notables disciples de la communauté naissante de Jérusalem; le jugement porté sur son orthodoxie était tel qu'il avait été choisi pour décider de l'opportunité de l'admission des gentils, investi plus tard d'un apostolat illimité. Jean Marc était le fils de cette Marie dans la maison de laquelle se réunissaient bon nombre de chrétiens de Jérusalem. Sa mère était une chrétienne dévouée à Pierre qui peut-être avait lui-même converti et baptisé son fils. Et les adversaires acharnés que Paul rencontrait partout à Antioche, en Galatie, à Éphèse, à Corinthe, à Jérusalem, ne garantissent pas moins la pureté de son enseignement au sujet de la cène. On lui reprochait tout ce qui paraissait s'écarter de la doctrine des apôtres. Paul s'était justifié d'ailleurs, à la conférence de Jérusalem où se trouvaient Pierre et Jacques; son apostolat avait été confirmé, son orthodoxie reconnue, son œuvre approuvée. S'il est une doctrine qu'il ne pouvait dissimuler, c'est celle de l'eucharistie, puisqu'elle était liée à l'usage de la fraction du pain, et qu'elle est de celles sur lesquelles Pierre et Jacques n'auraient pu admettre aucune innovation : un changement essentiel dans les paroles ou les rites eût déconcerté les fidèles, transformé le dogme de la rédemption et démenti les souvenirs qui devaient être les plus chers aux témoins de la cène. On peut donc affirmer que le témoignage de Paul est hors de pair, qu'il est celui de toute l'Église, des chrétiens venus du judaïsme ou convertis de la gentilité, qu'il se confond avec les dépositions des premiers disciples et des Douze; qu'enfin un intervalle de temps trop peu considérable sépare l'Épître aux Corinthiens de la mort de Jésus pour laisser place à une évolution qui entraînerait l'oubli définitif de la pensée du Christ et la création d'un rite auquel il n'aurait pas pensé.

Quant au témoignage des Synoptiques, même si l'on se place dans l'hypothèse des critiques qui s'écartent des conclusions traditionnelles, on est obligé de leur reconnaître une très grande valeur. Les trois premiers Évangiles auraient été composés entre 76-94 (Renan), 70-100 (H. J. Holtzmann), 60-85 (Harnack), 70-120 (Jülicher), 80-110 (Schmiedel), 70-110 (von Soden), 75-100 (Loisy), 60-100 (S. Reinach). Donc, à cette époque, les fidèles croyaient que Jésus avait institué l'eucharistie, donné son corps et son sang aux Douze. Et ces critiques reconnaissent qu'il faut remonter plus haut, puisqu'ils croient à l'existence d'une catéchèse orale ou écrite antérieure aux Synoptiques. Ils avouent même qu'il y a dans les trois Évangiles un indice d'une très haute antiquité, la déclaration eschatologique d'une saveur très antique et d'une authenticité incontestée. Ainsi, on ne peut le nier, avant le dernier quart du IIe siècle, les communautés chrétiennes con-

naissaient ce que nous lisons sur le dernier repas; et puisque, de l'aveu même d'un bon nombre de critiques non croyants, ces écrits, sous leur forme actuelle, prouvent la présence réelle : ce dogme était donc reçu à cette époque.

Mais des arguments historiques — et non seulement des motifs d'ordre religieux — démontrent qu'il faut reconnaître aux Synoptiques une plus grande valeur.

L'authenticité substantielle du premier Évangile est admise par la plupart des critiques catholiques et par quelques protestants conservateurs; l'ouvrage n'est pas postérieur à 70. Or Matthieu était un des Douze et assistait à la cène. Le second Évangile est reconnu comme l'œuvre de Marc par tous les catholiques, par la plupart des protestants conservateurs et par beaucoup de critiques libéraux; les dates d'apparition proposées se placent entre 40 et 70. Marc est né à Jérusalem, a vécu avec les premiers disciples que recevait sa mère Marie. Il fut le compagnon de Paul, de Barnabé et de Pierre, le disciple de ce dernier, il écrit d'après sa catéchèse : il est donc le porte-parole d'un autre témoin de la cène. Le troisième Évangile a pour auteur Luc : tel est le sentiment des catholiques, des protestants conservateurs et de plusieurs critiques libéraux; son œuvre fut publiée entre 60 et 70. Païen de naissance, il n'avait pas vu le Seigneur dans la chair; mais il avait reçu les leçons de saint Paul, il avait consulté ceux qui, dès le commencement, avaient été les témoins oculaires de Jésus et qui furent les ministres de la parole. Il est instruit, diligent à s'informer, attentif aux petits faits, soucieux de faire œuvre de biographe et de laisser au lecteur l'impression de la certitude des vérités chrétiennes. Les critiques catholiques et nombre d'auteurs protestants attribuent le quatrième Évangile à Jean, l'apôtre, c'est-à-dire à un troisième témoin du dernier repas de Jésus. Ces conclusions acceptées, il faut admettre qu'aucun fait n'est mieux garanti dans le passé primitif chrétien, que l'institution par Jésus de la cène où il donna son corps en présentant du pain, son sang en offrant du vin.

2. *Si on n'attribue pas à Jésus l'institution de l'eucharistie, on aboutit à des hypothèses irrecevables.* — Il ne suffit pas de nier : les critiques qui contestent les affirmations des catholiques sont obligés de rendre compte des textes et des faits. Si l'eucharistie ne remonte pas à Jésus, qui l'a imaginée, et quelle a été la conception du Christ? Le rechercher et examiner les hypothèses émises, c'est constater la supériorité, le bien-fondé de la solution traditionnelle : toutes les autres sont inacceptables.

a) L'essai de reconstitution de la pensée de Jésus par les critiques non croyants n'est pas heureux. — Les opinions émises sont très divergentes; pour pouvoir les passer en revue, il est nécessaire de les grouper sous quelques chefs; l'eucharistie, sanctification de l'acte de boire et de manger; l'eucharistie, repas fraternel; l'eucharistie eschatologique; l'eucharistie, parabole et figure de la passion; l'eucharistie, alliance; l'eucharistie, don de la personne de Jésus.

a. Selon Harnack, Jésus, en présentant les aliments comme son corps et son sang, s'est placé pour les siens au centre de leur vie naturelle; il leur a promis d'être là avec la puissance du pardon des péchés chaque fois qu'ils prendraient leur repas en souvenir de lui. *Op. cit.*, p. 139. On peut rapprocher de cette interprétation toutes celles qui voient dans la cène de Jésus un simple repas religieux et dans la fraction chrétienne un moyen de sanctification. Cette explication ne fait aucun cas de la déclaration eschatologique. Elle transforme complètement le sens des mots : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. *Ceci* n'est plus seulement le pain et le vin, ce que tient Jésus, c'est n'importe quel aliment pris par n'importe qui. Ceci est mon corps, mon sang, devient : Ceci vous *sanctifie, nourrit votre âme par le pardon des péchés*, l'aide à rendre grâce *pour la passion du Sauveur*. On voit immédiatement l'infranchissable abîme qui sépare les deux conceptions, celle du Nouveau Testament et celle que l'on propose. Où donc a-t-on trouvé dans les paroles de Jésus la promesse que cette *sanctification* serait produite *chaque fois* que le disciple mangerait et boirait? On lit, mais seulement dans le commentaire de saint Paul, cette phrase : « *Toutes les fois* que vous mangez *ce* pain et que vous buvez *ce* calice, vous annoncez la mort du Seigneur; » et il faut bien observer que le contexte précise le sens de cette affirmation, que, d'ailleurs, elle ne prête à aucune équivoque, c'est *ce* pain et non n'importe quel pain qui commémore la passion. Ou la *sanctification* dont parle Harnack est ordinaire et alors pas n'était besoin d'une intervention spéciale de Jésus, d'une solennité si exceptionnelle, de formules si étranges : le Christ aurait dû parler comme le fait saint Paul : « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, faites tout pour la gloire de Dieu, » I Cor., x, 31; «...aliments que Dieu a créés afin que les fidèles et ceux qui connaissent la vérité en usent avec action de grâces. Car tout ce que Dieu a créé est bon et l'on ne doit rien rejeter de ce qui se prend avec action de grâces, parce que tout est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière. » I Tim., IV, 4, 5. Ou bien, comme obligent à le penser les expressions mises par les quatre témoins sur les lèvres de Jésus, il s'agit d'une *sanctification* nouvelle, exceptionnelle; et alors, ce n'est pas tout aliment qui la produit à tout moment. La preuve qu'invoque Harnack à l'appui de son hypothèse est dépourvue de valeur; il n'est pas vrai que les premiers chrétiens employaient indifféremment pour l'eucharistie n'importe quel aliment; ils se servaient de pain, et de pain seulement : cet usage exclusif n'est même pas contesté; ils consacraient du vin et non de l'eau cette pratique est démontrée par tous les documents. Enfin, si tout repas chrétien avait eu cette efficacité singulière, pourquoi les premiers fidèles ne l'auraient-ils pas su; comment expliquer que cette idée ait été perdue au lendemain de la mort de Jésus et qu'il ait fallu, pour la retrouver après dix-neuf siècles, l'intervention de M. Harnack?

b. L'eucharistie, repas d'adieu et gage du royaume. — Tout le monde admet qu'à la cène, Jésus prend congé de ses disciples et qu'il leur rappelle le rendez-vous prochain. Mais est-ce l'unique enseignement du dernier repas? C'est ce qu'affirment Andersen et Loisy. On sait à quelles conditions ils acquièrent la possibilité de soutenir cette thèse. Ils sont obligés de rejeter les récits de saint Paul et des trois Synoptiques, d'adopter un texte qui n'existe nulle part et qui ferait prononcer par Jésus ces seuls mots : « Je ne mangerai plus... je ne boirai plus... » Peu d'opérations furent plus audacieuses et moins justifiées. De plus, il faut avouer que la conception eschatologique n'est pas seule présentée, même dans l'Évangile réduit qu'ils reconstituent. Ailleurs, on lit : « Je dispose pour vous comme mon Père a disposé pour moi du royaume : vous mangerez, vous boirez à ma table, dans mon royaume. » Luc., XXII, 29, 30. Rien n'est plus clair. A la cène, au contraire, l'idée du rendez-vous n'est indiquée que d'une manière incidente, elle passe presque inaperçue, la phrase serait complète sans elle. « Je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'au jour où je le boirai nouveau *avec vous* dans le royaume de mon Père. » Pourquoi l'emploi du pain et du vin? Pourquoi la formule d'adieu est-elle prononcée en ces termes et n'est-elle pas simplement : « Je ne vous verrai plus? » Cette insistance sur l'acte de *manger* et de *boire* n'a-t-elle pas une raison d'être?

Et d'une pareille parole qui signifierait en définitive : *Je vous quitte*, comment a-t-on pu tirer ces mots *Je suis avec vous*. D'une scène de congé, acte qui par hypothèse s'accomplit une fois, comment a-t-on fait un rite sans cesse répété? C'est dans le royaume seulement que Jésus devait manger et boire avec ses disciples; et c'est sur cette terre, que les premiers chrétiens placèrent la *table du Seigneur* ! Ils ont commis un flagrant contresens et une audacieuse désobéissance. Ils n'ont retenu l'affirmation de Jésus que pour croire le contraire de ce qu'il leur avait dit.

Spitta, *op. cit.*, p. 282 sq., avait déjà proposé l'interprétation eschatologique. Mais comme il consentait à maintenir une plus grande partie des paroles rapportées par l'apôtre et les Synoptiques, son explication était un divertissement d'esprit. Le dernier repas fut, selon lui, une *anticipation* du festin messianique. Pour aboutir à cette conclusion, Spitta opère, lui aussi, une sélection. Il prend pour base le texte de Marc; il omet, néglige tout ce qui rappelle la passion et la mort prochaine, par exemple, la mention de l'alliance, de l'effusion du sang pour beaucoup, de la trahison de Pierre et du reniement de Judas, de la manducation de la Pâque. Grâce à ce procédé, il peut soutenir qu'au moment de la cène, l'esprit de Jésus est hanté par la pensée du royaume, qu'il ne se porte sur aucun autre objet. Il conclut que la déclaration eschatologique est la parole importante, la clef de l'énigme. Or, au contraire, tout lecteur qui aborde les récits sans aucun préjugé est tenté de voir en elle une affirmation secondaire, accessoire. Expliquées à l'aide des mots : « Je ne boirai plus... », les formules : « Ceci est mon corps... Ceci est mon sang » deviennent : « Dans le royaume, moi Messie, je serai l'aliment des élus, vous me mangerez, vous me boirez. » *Op. cit.*, p. 276-277. Ainsi, l'affirmation « Ceci est » devient « Ceci sera ». Rien de plus naturel, explique Spitta. Jésus se voit déjà faisant fonction de Messie dans le royaume. Est-ce le Christ, n'est-ce pas plutôt l'auteur qui se l'imagine? Une pareille exégèse viendrait à bout des textes les plus résistants. Et si l'on objecte à Spitta que la figure est bien insolite, qu'elle ne devait pas être comprise des disciples, que rien ne les préparait à admettre que le pain était l'image du corps, présageait la nourriture eschatologique qui serait Jésus lui-même, il répond en invoquant des textes bibliques où l'alliance nouvelle est présentée sous les traits d'un banquet. *Op. cit.*, p. 270 sq. Mais nulle part il n'y est dit que le Messie y servira d'aliment aux fidèles. Spitta, *op. cit.*, p. 274, ne découvre cette idée que chez les rabbins; ils identifieraient le Messie à la manne, feraient de la gloire de la Schechina l'aliment lumineux des anges, de Moïse, des élus. De pareils textes, qui d'ailleurs doivent peut-être s'entendre au sens figuré et qui sont postérieurs aux récits évangéliques et pauliniens de la cène, ne peuvent qu'égarer le jugement de celui qui les consulte. Personne n'a suivi Spitta. Cf. Batiffol, *op cit.*, p. 59-63.

c. L'eucharistie, banquet fraternel et symbole de charité. — Beaucoup plus commune est la conception soutenue d'ailleurs depuis longtemps par certains protestants selon laquelle la cène fut une figure de communion fraternelle (Brandt); une alliance entre compagnons de table (Wellhausen); un acte destiné à associer en un groupe intime lié à la personne de Jésus tous ses amis (J. Hoffmann); l'attestation que le Christ et les disciples appartiennent à un même *corps* (J. Réville). Assurément, et les Pères, les docteurs du moyen âge, l'Église catholique, ne l'ont jamais nié, l'eucharistie est un mystère de charité, un lien de paix, un sacrement qui signifie et accroît l'amour des fidèles pour Jésus et des chrétiens entre eux. Mais, elle l'est, d'après eux, parce que précisément elle contient le corps et le sang du Christ. Sa personne et sa grâce deviennent la nourriture des âmes, nous lui sommes donc intimement unis et nous communions tous en lui, il verse dans les cœurs ou plutôt il augmente la charité envers Dieu et envers les hommes. Au contraire, pour les critiques cités plus haut et plusieurs autres, l'eucharistie ne donne pas le corps et le sang de Jésus; elle n'est que la figure ou tout au plus l'établissement d'une alliance fraternelle autour du Sauveur et avec lui.

Pour soutenir cette thèse, il faut négliger tout ce qui se trouve dans les Synoptiques et saint Paul, le remplacer par ce qui ne s'y trouve pas *expressément* affirmé. Aucun des quatre récits ne signale en termes *explicites* cet effet spécial de l'eucharistie : l'apôtre le mentionne, il est vrai, mais ailleurs que dans la narration de la cène et comme en passant, par manière de parenthèse : « Puisqu'il y a un seul pain, nous formons un seul corps. » I Cor., x, 17. Sans doute, un repas est un moyen efficace de lier ou d'entretenir l'amitié, de sceller une alliance, d'affirmer ou de symboliser la communion des esprits et des cœurs. S'appuyant donc sur le choix fait par Jésus d'un banquet pour cadre de l'institution eucharistique, l'exégète et le théologien pourront conclure que le Christ donne une marque, un symbole, un sacrement d'amour. Mais il y a pourtant quelque chose de spécial dans ce dernier repas. Cent fois et plus Jésus avait mangé avec les disciples; jamais il n'avait distribué de pain en prononçant les mots : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Pourquoi cette formule? Que signifie la consommation du pain par les Douze? Il faut ou supprimer les textes ou les expliquer.

Le dernier partisan de cette interprétation, J. Réville, *op. cit.*, p. 143 sq., a essayé un véritable tour de force. Il rapproche la théorie de saint Paul sur le corps mystique et la coupe de l'alliance, l'affirmation de la *Didaché* sur les fidèles de toute la terre qui doivent être réunis dans le royaume de la même manière que les grains de blé du pain eucharistique sont devenus un seul tout, enfin le témoignage des Actes sur les repas fraternels des premiers chrétiens. On peut donc supposer, conclut-il, « qu'en parlant à ses apôtres de la grande délivrance proche ine, à l'avènement du royaume de Dieu, il [Jésus] leur dit, en leur distribuant le pain, des paroles telles que celles-ci : « Voici le corps de notre alliance, » « Voici « notre corps; » et en leur passant la coupe : « Voici la « coupe de l'alliance. » La valeur de l'opération exécutée par J. Réville apparaît au premier regard : il met dans le texte le mot qu'il désire y trouver et il l'y découvre. A l'aide d'un pareil procédé, on peut faire dire tout ce qu'on veut par qui on veut. Une parole de la Didaché, qui d'ailleurs ne synthétise pas toutes les affirmations de cet écrit sur l'eucharistie, est arbitrairement consultée sur le sens du texte évangélique. Les affirmations de Paul sur le corps mystique du Christ sont bien connues, elles sont particulièrement chères à l'apôtre, il les rappelle à propos de l'unité de foi, de baptême, de Seigneur, I Cor., XII, 13; il enseigne que les chrétiens sont un même organisme parce qu'ils mangent un même pain eucharistique. I Cor., x, 17. Pourquoi donc, lorsqu'il rapporte les paroles de Jésus à la cène, reproduit-il seulement les mots : *Ceci est mon corps*? Si Jésus a dit : *Ceci est le corps de l'alliance*, la formule n'a pas dû être oubliée. Si elle l'a été, quelle est la valeur de la restitution tentée par M. Réville? Si elle ne l'a pas été, le silence de Paul est inexplicable. Au reste, que signifient ces mots : « Voici le corps de l'alliance? » La parole correspondante prononcée sur la coupe se

justifie fort bien; comme le dit J. Réville, elle fait allusion au sacrifice de l'alliance du Sinaï : « Voici le sang de l'alliance, » Exod., XXIV, 8, ou, ajoute-t-il, au sang de l'agneau pascal. Mais le pain n'est ni la figure ni la condition d'une alliance. Le corps du Christ, s'il n'est pas présent, s'il n'est pas réellement donné aux disciples ne l'est pas davantage. Au reste, *corps* ici s'oppose à *sang*; et le sang dont il s'agit n'est pas un sang mystique; c'est celui qui est versé pour beaucoup, c'est le sang réel de la passion. Le corps dont parle Jésus est donc bien un vrai corps humain et non l'Église. Brandt, Wellhausen, J. Hoffmann négligent les données essentielles des quatre narrations, J. Réville les transforme et les rend méconnaissables.

La première condition pour que l'eucharistie soit d'une manière spéciale, plus que les autres repas de Jésus et de ses disciples, un banquet fraternel, c'est que le Christ y ait parlé de la charité, ou qu'il y ait communiqué un moyen de développer l'amour pour Dieu et les hommes. Or, d'après ces critiques, il n'a pas donné à la cène sa personne, son corps et son sang; et les quatre récits ne gardent pas le souvenir d'une recommandation sur l'affection mutuelle qui aurait accompagné la présentation du pain et du vin.

d. L'eucharistie, parabole qui annonce la passion et la mort prochaine. — Weizsäcker avait soutenu qu'à la cène, Jésus avait posé une énigme, énoncé une parabole sans en donner le sens. Jülicher, *op. cit.*, p. 235-245, démontra que cette hypothèse était inconciliable avec l'attitude du Christ, en ses derniers jours. Le geste et les paroles du Seigneur annoncent, sous forme de parabole, que son corps sera violemment mis à mort, que son sang sera répandu sur la croix. « Par la fraction de pain, le Christ représentait le sort semblable qui attendait son corps...; il pouvait dire à ses disciples, en regardant le κλῶμενον : C'est là mon corps, le même traitement va lui être bientôt réservé... Jésus fait circuler sur la table le calice contenant du vin rouge mêlé d'eau. Comme ce vin va bientôt être épuisé, ainsi bientôt mon sang sera entièrement répandu..., il est vrai qu'il ne le sera pas inutilement, mais ὑπὲρ πολλῶν et comme le sang de l'alliance. » Telle est, avec des nuances, l'opinion de plusieurs critiques.

Il est d'abord permis de se demander si la fraction symbolise, dans les Synoptiques et saint Paul, la mort violente du Sauveur. Seul le texte reçu de l'apôtre atteste que le corps est *brisé* pour les Douze, encore ce participe est-il considéré comme une glose explicative ajoutée après coup, croit-on communément, parce que la formule de saint Paul (mon corps pour vous) semblait trop elliptique et parce que le texte de Luc (ceci est mon corps donné pour vous), ou la déclaration prononcée sur le vin (ceci est mon sang versé pour beaucoup) la suggéraient naturellement. La fraction est mentionnée, il est vrai, par les quatre témoins. Mais puisqu'il y avait douze convives, il était nécessaire que le pain fût rompu. Le geste a donc pu être accompli sans être une figure. Le verbe ἔκλασε n'est employé ailleurs que pour désigner un acte opéré sur un aliment. D'autre part, le corps de Jésus n'a pas été rompu sur la croix. Aussi plusieurs critiques de toute école, catholiques, protestants conservateurs et autres, se refusent-ils à voir dans la fraction un symbole. Goguel, *op. cit.*, p. 96, qui cite Wellhausen, Zahn, R. A. Hoffmann, Heitmüller, Clemen, Spitta, J. Hoffmann, J. Réville. Jülicher semble même avoir renoncé à attribuer ce sens à cet acte. Et O. Holtzmann, *Das Abendmahl in Urchristentum*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenchaft und die Kunde des Urchristentums*, 1904, p. 89-120, pour maintenir ce symbolisme, éprouve le besoin d'imaginer que, le pain s'étant rompu fortuitement dans la main de Jésus, celui-ci y a vu un présage de sa mort violente. De même, il suppose que le Christ, avant de distribuer la coupe, a fait une libation avec son contenu, annonçant ainsi son sacrifice et ordonnant de réitérer le geste en son honneur. Mais le texte qu'on obtient après avoir fait ces additions n'est plus celui du Nouveau Testament. A la Bible, on substitue un récit fantaisiste qui n'atteste plus que l'idée de son inventeur.

On peut admettre, au reste, avec beaucoup d'écrivains des camps les plus opposés, le symbolisme de la fraction du pain. Il est certain, du moins, que le vin versé signifie l'effusion du sang. La séparation du pain et du vin, du corps et du sang peut aussi représenter la mort du Sauveur : c'est dans le sang que les Juifs étaient portés à placer la vie, il est l'âme de la chair. Gen., IX, 4-6; Lev., XVII, 10-14; Deut., XII, 23, etc. Et l'effusion du sang, sa sortie hors du corps de l'animal immolé constituait une partie essentielle du sacrifice. Mais ce qu'on ne peut accorder, c'est que ce symbolisme explique tout le récit, soit le seul but de la cène et que Jésus n'ait rien voulu instituer. Pour le soutenir, Jülicher néglige tout ce qu'offrent de spécial les narrations de Paul, Luc, Matthieu, par exemple, l'ordre de réitérer le dernier repas; il s'en tient à Marc et il laisse sans explication ce qui, dans la déposition de cet évangéliste, ne peut être entendu au sens figuré, par exemple, le mot : « Prenez », le fait de la consommation par les disciples du pain et du vin. Jésus aurait dû se contenter de dire : « Ce pain brisé représente ma mort; ce vin est l'image de mon sang. » Il n'avait nul besoin d'inviter les Douze à manger et à boire. Mais, si le Christ n'a rien institué, pourquoi les premiers chrétiens ont-ils cru le contraire? Jülicher est condamné à faire naître l'eucharistie d'un contresens, d'un quiproquo. Batiffol, *op. cit.*, p. 63-68. Autant avouer l'insuffisance de l'hypothèse : elle n'est pas bonne, puisqu'elle ne rend pas compte de tous les faits constatés. Comme l'observe Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 540, les paroles : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » ne sont pas des comparaisons; elles « n'ont aucune affinité avec les paraboles authentiques. » Les apôtres n'auraient pu comprendre ces figures, avant l'événement. Et le fait accompli, ils n'auraient pas éprouvé le besoin de reproduire les gestes symboliques de Jésus, s'ils avaient été seulement une prophétie en action, une consolation destinée à les préparer aux événements et à les soutenir au moment de la passion.

e. L'eucharistie institue l'alliance nouvelle. — Déjà plus voisine de la vérité, mais toujours incomplète est l'hypothèse d'après laquelle la cène fut seulement le banquet de l'alliance qui devait être scellée dans le sang de Jésus. H. J. Holtzmann et plusieurs critiques. Voir Goguel, *op. cit.*, p. 89-90. Il ne semble pas qu'il soit question d'une contre-partie de la Pâque juive, le sang de l'agneau ne scellait pas une alliance à proprement parler. La similitude complète de la formule qui, d'après saint Matthieu et saint Marc, fut dite sur le sang avec la parole que, d'après l'Exode, XXIV, 8, prononça Moïse, oblige à « ne pas écarter tout à fait l'idée d'une alliance. » Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 355. Mais le sens de *testament*, « fortement indiqué par Heb., IX, 15, et les traductions latines, » sens que seul les inscriptions et les papyrus attribuent au mot διαθήκη, ne doit pas être négligé. Il est donc peut-être dangereux de vouloir interpréter toutes les paroles de la cène à l'aide de ce seul terme entendu dans le sens d'alliance.

Si le rapprochement du récit de l'Exode peut être utile, il convient de ne pas le forcer : dans la conclusion du nouveau pacte, on ne trouve ni discours de Jahvé, ni promesse du peuple, ni partage du sang en

deux parts; dans le rite mosaïque, on n'aperçoit pas la fraction du pain, la manducation des victimes, on ne découvre pas les mots : « Ceci est mon corps. » Chaque institution a donc son caractère propre, et doit être expliquée, avant tout, par le contexte qui l'encadre et les affirmations qui la rapportent. Il faut rendre compte de la formule : « Ceci est mon corps, » lui découvrir un sens acceptable : or Holtzmann est réduit à accepter l'hypothèse inacceptable d'une parabole. Il est nécessaire de relever le caractère expiatoire attribué au sang de Jésus. Nous voulons savoir pourquoi les apôtres ont été invités et ont consenti à manger et à boire les aliments sur lesquels une formule avait été prononcée. Enfin on ne peut supprimer l'ordre de réitérer la cène; au contraire, une alliance qui n'est qu'une alliance ne se scelle qu'une fois. Si Jésus avait voulu seulement imiter Moïse, les Douze auraient à leur tour imité les Juifs qui n'avaient pas cru devoir accomplir de nouveau, à plus forte raison souvent, le rite de l'Exode. Dire que ce qui fut réitéré, ce ne fut pas la cène, mais la multiplication du pain, c'est exagérer l'importance de ce dernier épisode, situer dans la première moitié du I^er^ siècle un symbolisme qui est attesté seulement au II^e^ et surtout au III^e^, reculer la difficulté puisque nulle part n'apparaît l'ordre de renouveler cet acte, aller au-devant de nouvelles objections, car on ne découvre ni la raison spéciale de cette réitération ni une complète similitude entre le miracle évangélique et la cène chrétienne.

Oui, le sang versé sur la croix scelle un pacte nouveau, mais c'est parce qu'il est le sang d'une victime expiatoire : les trois Synoptiques l'affirment en termes exprès et nous savons que telle est la pensée de Paul. Il faut donc pousser à bout la comparaison. La mort de Jésus est le sacrifice par lequel l'alliance nouvelle est conclue, puisque toute alliance, selon les Juifs, exigeait un sacrifice. A la cène, cette idée se présentait naturellement à l'esprit du Christ : les prières du Hallel rappelaient les bienfaits et les promesses de Dieu; la manducation de l'agneau pascal commémorait le souvenir des préliminaires de l'antique alliance. Jésus se savait près de sa mort qu'il envisageait comme un bienfait pour l'humanité. Mais Israël avait dû être aspergé par le sang des victimes; celui de l'agneau marquait les portes de chaque maison pour que les premiers-nés fussent épargnés. Donc, pour profiter de l'alliance nouvelle, les disciples du Christ devaient participer d'une certaine manière à la victime; manger le pain, c'était communier à son corps immolé; boire le vin, c'était entrer en contact avec le sang de l'alliance. Enfin, si le rite est expiatoire, il peut être individuel, il doit être renouvelé; si la cène met en relation intime avec le corps et le sang de Jésus, on conçoit qu'un si grand bienfait ne soit pas réservé aux Douze seuls. C'est ainsi qu'on peut expliquer le dernier repas de Jésus à l'aide des souvenirs mosaïques; on trouve alors dans cet acte une alliance, mais alliance qui requiert la présence réelle et entraîne la réitération du rite. Holtzmann et les critiques qui rapprochent les récits évangéliques de la narration de l'Exode n'ont en réalité qu'un tort : ils s'arrêtent en chemin et ne cherchent pas à comprendre, à l'aide des traditions juives, toutes les données du Nouveau Testament. Batiffol, *op. cit.*, p. 69-96.

f. L'eucharistie, don de Jésus. — C'est encore le même grief qu'on est obligé de faire à des critiques qui se rapprochent davantage de la conception traditionnelle, semblent l'entrevoir, mais ne croient pas pouvoir l'adopter. Le mot corps désignerait la « personnalité morale » de Jésus. Par la communion, les disciples se l'approprient (R. A. Hoffmann); Jésus se donne pour nourrir les siens (Haupt); il distribue le pain pour exprimer d'une manière concrète ce bienfait (Wendt); il accorde à celui qui le reçoit avec foi la rémission des péchés opérée par sa mort (Schæfer). « Ce que Jésus donne aux siens, c'est lui-même, c'est-à-dire l'essence même de sa pensée, de sa foi, de son cœur; il se dépense sans compter pour allumer en eux la flamme qui le dévore, pour faire naître et entretenir en chacun d'eux les aspirations, les énergies, les certitudes qui l'animent. Il se donne, c'est-à-dire il se communique lui-même à eux, il veut les associer à son œuvre et pour cela, rien ne lui coûte, il ne recule ni devant les fatigues, ni devant les souffrances, il ne reculera pas même devant la mort s'il arrive que Dieu dresse la croix sur son chemin. Ainsi compris le don de Jésus ne peut être enfermé ni dans le présent, ni dans le passé, ni dans l'avenir... La compréhension de cet acte... enferme le ministère de Jésus tout entier et ces heures de suprême réunion qu'il passe avec ses disciples dans la chambre haute, les souffrances, la mort, la crise quelle qu'elle soit qui est imminente, mais aussi le triomphe qui est certain, le retour glorieux, la réunion dans le royaume de Dieu. » Goguel, *op. cit.*, p. 101.

C'est beaucoup; le lecteur non prévenu serait même tenté d'estimer que c'est trop, qu'il n'a pas vu tout cela dans la cène. Que ce soit sous-entendu dans la formule : « Ceci est mon corps, » on peut l'admettre. A coup sûr, ce n'est pas exprimé. Et ce qu'il faut savoir d'abord, c'est ce qui est formellement dit par Jésus, ce que signifie en premier lieu, au sens propre, ce que proclame à haute voix la formule « Ceci est mon corps. » Sur ce sujet, on est porté à soutenir que tous ces critiques minimisent, découvrent trop peu dans la cène ou plutôt ne sont pas assez précis. *Ceci est mon corps* n'a jamais signifié : ceci est ma personne morale; je suis votre pain, votre nourriture; cet aliment est le symbole de mes bienfaits; c'est le pardon des péchés; c'est le rappel de tous mes dons passés, l'image de tous mes dons présents, la prophétie de tous mes dons futurs. Le mot *corps* n'a plus aucune raison d'être si on lui donne ce sens. La parole de Jésus perd son caractère exceptionnel, unique, car le Christ a souvent parlé de l'union morale qu'il veut établir entre les hommes et lui, union de pensée et des cœurs; souvent il a souligné, annoncé ses bienfaits. Il tient un tout autre langage. Saint Paul exprime d'une manière différente cette générosité du Christ : « Dieu a livré à la mort son Fils pour nous tous, » Rom., VIII, 32; « Jésus-Christ notre Seigneur a été livré pour nos offenses, » Rom., IV, 25; « le Fils de Dieu n'a aimé et s'est livré lui-même pour moi, » Gal., II, 20; « le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur, » Eph., V, 2; « le Christ a aimé l'Église et s'est livré lui-même pour elle. » Eph., V, 25. Le langage des Synoptiques n'est pas moins clair : « Le Fils de l'homme est venu... afin de servir et de donner sa vie pour la rédemption d'un grand nombre, » Matth., XX, 28; « le Fils de l'homme est venu afin de servir et de donner sa vie pour la rançon d'un grand nombre. » Marc., X, 45. Personne ne peut se méprendre sur le sens de ces expressions, elles sont très intelligibles et très générales. Aussi saint Paul a-t-il pu écrire : « Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous? Lui qui n'a pas épargné son Fils... comment avec lui ne nous donnera-t-il pas toutes choses? » Rom., VIII, 32. Les théories de Goguel et des autres critiques cités plus haut pourraient commenter toutes ces déclarations.

Mais ici, deux mots nouveaux interviennent : le corps de Jésus, le pain. Dire que l'aliment donné est la figure des bienfaits du Sauveur, que le mets consommé représente la nourriture spirituelle des âmes,

c'est énoncer des propositions qu'on peut soutenir (encore faut-il avouer que ce sens n'apparaît pas clairement); mais ne pas découvrir autre chose dans le texte, c'est en affaiblir le sens et nous avons le droit de rappeler ce qui a été plus haut démontré longuement : *est* n'est pas ici synonyme de signifier; le pain n'est, ni en vertu de l'usage, ni en raison d'une volonté positive de Jésus clairement exprimée, un symbole de sa personne; enfin le *corps*, c'est quelque chose de très précis, de bien connu. Au surplus, si le Christ ne promettait que sa présence morale, l'eucharistie n'ajouterait rien aux preuves déjà données de son amour : celui qui pense à Jésus et qui croit, celui qui l'aime et le sert, lui est uni; tout l'Évangile l'atteste. Inutile de recourir à l'eucharistie, de la réitérer. Quelle est donc la raison particulière de l'institution de la cène? Quel est l'objet précis du don fait à ce moment même? Ce n'est pas celui que Jésus accorde quand il vient au monde, quand il multiplie les miracles, les discours, les bons exemples, les témoignages de dévouement, quand il meurt sur la croix. C'est quelque chose qui n'a jamais été accordé qu'à ce moment, dans ces termes. Et pourquoi donc modifier les mots? Pourquoi ne pas dire ce que Jésus a dit : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang? » Pourquoi lui faire prononcer des paroles qu'aucun témoin ne lui fait prononcer et qui rappellent trop bien la terminologie de théologiens contemporains : « Ma personne contient les énergies d'une vie plus haute et veut devenir partie substantielle de vos personnes comme la nourriture le devient, dans la nutrition ordinaire, » Haupt, *op. cit.*, p. 24, ou encore : « Je suis prêt à mourir pour vous comme j'ai vécu pour vous afin de faire de vous des hommes qui se préparent à entrer dans le royaume quand il viendra? » Goguel, *op. cit.*, p. 287.

b) *Il est impossible de déterminer qui a inventé l'eucharistie.* — Les critiques, d'après lesquels l'institution d'un sacrement qui donne le corps et le sang du Christ ne remonte pas à Jésus, sont obligés non seulement de chercher quelle fut la conception du Christ, mais d'expliquer aussi comment à cette idée primitive se substitua celle qui devait prévaloir. Qui imagina, sous quelles influences se forma la doctrine du sacrement de l'eucharistie? Cette institution est-elle un produit de la pensée chrétienne, un dérivé d'antécédents juifs, un emprunt fait au paganisme? Les trois hypothèses peuvent être envisagées; toutes trois doivent être repoussées.

a. La cène primitive n'a pas été transformée par les chrétiens. — Un très grand nombre de critiques soutiennent qu'il y a eu évolution au sein des premières communautés. Tous ceux d'ailleurs qui n'attribuent pas à Jésus l'institution, qu'ils admettent ou non des influences soit juives soit païennes, sont contraints d'avouer qu'à un moment donné les chrétiens ont pensé ce que le Christ ne leur avait pas enseigné, fait ce qu'il ne leur avait pas ordonné. Jülicher explique le fait par les besoins religieux de l'époque. Presque tous les critiques prêtent à saint Paul un rôle important, Loisy et Andersen supposent qu'il a consciemment innové; d'autres croient qu'il a consigné par écrit une tradition déjà formée, en la marquant seulement de son empreinte; plusieurs essaient (Loisy, Hoffmann, Goguel) de fixer les étapes de l'évolution que suivit la pensée chrétienne.

Tous ces essais sont malheureux. Aucun ne peut réussir. Car il est un fait indéniable. Saint Paul enseigne, de l'aveu même des critiques, la doctrine nouvelle, vers 55-58; déjà il l'a fait connaître, vers 50-52. Le travail de transformation est donc accompli en 50, c'est-à-dire moins de vingt ans après la mort du Christ. Et dans l'hypothèse des critiques, c'est une véritable *révolution*. Jésus n'avait rien institué : vingt ans après on se persuade le contraire; Jésus avait annoncé sa passion, ou scellé une alliance, ou présidé un repas fraternel, ou symbolisé le don de sa personne; et vingt ans plus tard, les chrétiens croient qu'il a distribué à la cène son corps et son sang, qu'il les donne chaque fois que ce rite est répété. Une religion qui contient l'eucharistie n'est plus la même que celle qui ne la contient pas : les deux *credo* sont singulièrement dissemblables; la vie morale dispose d'après l'une, ne dispose pas d'après l'autre d'un mobile et d'un moyen uniques de préservation et d'amendement spirituels; le culte est aussi différent que peut l'être celui des catholiques et celui des quakers. Ce sont les premiers disciples du Maître, ceux qui devaient être les plus fidèles à sa pensée qui l'ont ainsi trahie. C'est à une époque où l'on constate chez eux une extrême timidité, la peur même d'abandonner totalement le judaïsme, l'absence d'écoles théologiques, de systèmes métaphysiques, d'études spéculatives, de hardis penseurs (en dehors de saint Paul) que l'opération aurait été exécutée. Et commencée nous ne savons où, par nous ne savons qui, nous ne savons quand, elle aurait parfaitement réussi. L'idée de Jésus aurait été complètement supplantée, délogée de toutes ses positions; aucun des douze témoins de la cène n'aurait fait opposition, ils auraient été acteurs ou complices de la substitution. La notion antique aurait même si bien disparu que sa trace eût été perdue et qu'avant le XIX^e^ siècle, nul n'eût soupçonné, quelque intérêt qu'il ait eu à le faire, l'existence d'une opposition entre la pensée de Jésus et celle de Paul. Pendant les cinquante premières années, les missionnaires commencent à évangéliser le monde : or, toutes les Églises, celles de Paul et les autres, adopteront ou ont adopté la conception de l'apôtre. Le phénomène constituerait un miracle historique plus étrange en son genre que ne l'est la transsubstantiation.

On a prêté un très grand rôle à l'apôtre. Mais, déjà nous l'avons montré, il est impossible de prétendre qu'il a sciemment, sur la foi d'une vision ou plutôt d'une autosuggestion, abandonné la conception primitive, répandu un nouveau récit de la cène totalement dissemblable de la narration reçue, version qui aurait envahi tous les milieux, influé sur les trois Synoptiques, commandé toutes les évolutions futures : cette audacieuse hypothèse oblige à rejeter des textes authentiques et à inventer des textes inexistants, elle repose sur des arguments fragiles et se heurte à de très fortes objections tirées du caractère et de la vie de l'apôtre, de l'attitude de ses contemporains et de toutes les circonstances du temps. Comme le dit Goguel, *op. cit.*, p. 187, « en matière eucharistique, Paul n'a pas eu le sentiment d'innover. » Mais le même auteur ajoute que l'apôtre a été probablement l'agent *inconscient* de la transformation qui fit de la cène primitive le sacrement de l'eucharistie. La supposition est encore plus paradoxale. Paul est inventeur sans le savoir. Et le changement n'est pourtant pas de mince importance. Goguel reconnaît que c'est une *révolution*. En effet, le repas du Christ avait été en réalité, d'après lui, un banquet d'adieu accompagné du don de sa personne; la cène des premiers chrétiens en avait été une « commémoraison et répétition »; quant à l'eucharistie de Paul, c'est le *moyen pour les fidèles de s'unir au Christ et de s'unir entre eux, l'absorption d'aliments consacrés à la divinité et qui mettent l'homme en contact physique avec elle.* Nous comprenons tous, un enfant comprend qu'il y a une différence entre recevoir Jésus et ne pas le recevoir. Paul ne s'en serait pas douté. Les premiers chrétiens qui abandonnent leurs souvenirs traditionnels pour adopter sa pensée ne s'en seraient pas douté davan-

tage. Il y aurait donc eu hallucination collective des communautés chrétiennes. *Révolutionnaire* sans le remarquer, Paul, à son insu, aurait, à leur insu, trompé pour toujours les Églises alors que circulaient pourtant des dépositions écrites ou orales émanant soit des témoins de l'événement soit de leurs disciples immédiats. A cette objection s'ajoutent plusieurs de celles que soulève la thèse d'Andersen et de Loisy.

Pour essayer de rendre moins invraisemblable la supposition, les critiques s'efforcent de saisir avant saint Paul lui-même une ou plusieurs transformations. J. Hoffmann, *op. cit.*, p. 104 sq., distingue avant saint Paul trois stades : encore discerne-t-il en eux, dans le second par exemple, des étapes successives. Il y eut d'abord des repas eschatologiques remplis par l'attente du retour de Jésus. Suivirent des banquets commémoratifs de la mort du Sauveur. Plus tard, apparurent des festins d'action de grâces pour les bienfaits de la passion. Alors seulement arriva Paul. Goguel, *op. cit.*, p. 288, croit pouvoir faire l'énumération suivante : au début, les disciples prirent leur repas en commun; plus tard, ils contractèrent l'habitude d'y commémorer ce qu'avait dit et fait Jésus; de là ils en vinrent à l'idée que leur acte était la répétition de celui du Maître, répétition voulue par lui. Le travail de saint Paul s'opéra alors; et on peut constater que la tâche à accomplir était immense : l'idée de la présence du corps et du sang de Jésus n'était pas encore exprimée.

Sur quoi donc s'appuient ces minutieux constructeurs pour justifier leurs descriptions si minutieuses? Sur un mot du livre des Actes, II, 42, 46 : « Rompant le pain dans leurs maisons, [les premiers chrétiens] prenaient leur nourriture avec joie et simplicité. » Certes, l'historien de l'eucharistie n'a pas le droit de négliger cette donnée, encore que certains exégètes n'aient pas cru apercevoir en cet endroit le rite chrétien. Mais il est impossible d'élever, *sur ce seul mot* bien vague de *fraction du pain*, tout un système, d'interpréter ou plutôt de récuser à l'aide *de ce seul mot* les autres dépositions complètes et claires sur ce que firent Jésus et les premiers disciples. Le texte du troisième Évangile vaut celui des Actes; la narration de la cène par Luc est aussi importante que la brève indication donnée par lui d'un usage primitif. Le mot qui ne se suffit pas par lui-même devrait, ainsi le veut la méthode historique, être expliqué d'après les récits parallèles non moins anciens et plus précis : c'est le contraire que proposent les critiques. Si pour s'éclairer sur les croyances des catholiques du XX^e^ siècle, l'historien de l'avenir possédait d'une part cette courte affirmation : « Ils recevaient une hostie, » d'autre part, trois descriptions de la messe et deux développements sur la communion, il n'aurait certes pas le droit de se contenter du premier témoignage et de dire que notre culte consistait dans la simple manducation d'un morceau de pain azyme.

M. Loisy rappelle aussi l'épisode d'Emmaüs, les apparitions du Christ ressuscité, les repas qu'il prend avec ses disciples et où il mangeait du pain et des poissons. Il conclut, *op. cit.*, t. II, p. 767 : « La fraction du pain et la disparition subite du Sauveur témoignent du rapport qui existe originairement entre la foi en la résurrection et la cène eucharistique. Le Christ est ressuscité : les Écritures l'avaient annoncé. Il est vraiment vivant : on le retrouve dans la fraction du pain. La foi à la résurrection de Jésus et la foi à la présence du Christ au milieu des siens dans le repas de communauté se sont affermies en même temps. » « Le pain et le poisson de Jean établissent un rapport entre la scène de la pêche miraculeuse et celle de la multiplication des pains et l'on sait d'autre part le rapport qui existe entre la multiplication des pains et l'eucharistie. » *Op. cit.*, t. II, p. 771. La subtilité du critique a seule pu découvrir les fils ténus qui relieraient la cène à la résurrection et permettraient d'expliquer la croyance à l'une par la croyance à l'autre. La fraction de pain d'Emmaüs est-elle eucharistique? Il est permis d'en douter. Les mets consommés par le Christ ressuscité rappellent-ils l'eucharistie et la multiplication des pains? On peut lire mille fois le récit sans faire cette supposition. Il est plus naturel d'admettre que ces faits sont destinés à prouver, comme l'affirme la narration elle-même, la réalité de la résurrection. En vérité, on ne peut invoquer aucune preuve positive et proprement dite pour démontrer que la foi à la présence réelle du Christ dans la fraction du pain est née en même temps et des mêmes causes que la foi à la résurrection, que ces deux croyances au fond n'en forment qu'une. Les deux concepts sont très différents. Jésus pouvait ressusciter et ne pas imaginer la présence réelle : des millions de protestants ont adopté ce sentiment. Le Christ aurait pu de même instituer l'eucharistie et ne pas ressusciter. De son vivant, à la cène, d'après Paul, il a donné son corps et son sang. Après sa mort et sa sortie du tombeau, il n'était pas obligé de les offrir encore. L'eucharistie est liée à la mort de Jésus; elle suppose sa divinité et exige la présence de son corps à la cène chrétienne. La résurrection, telle que la rapportent les Évangiles, est tout autre chose : le Christ s'échappe du tombeau, apparaît aux apôtres et aux disciples pendant un temps limité, se montre à eux montant au ciel; ils le voient de leurs yeux, ils palpent sa chair, ses os, ses plaies, entendent sa voix, observent ses gestes, lui donnent de la nourriture. La présence eucharistique est conçue sur un type bien différent : elle est mystérieuse, invisible, muette et, d'une certaine manière, spirituelle. La bonne volonté la plus complaisante ne peut découvrir dans la vie évangélique du Christ glorieux que des indices douteux de la croyance à la cène; on ne saurait donc s'appuyer sur ces allusions vagues et problématiques pour rejeter les dépositions fermes, précises et complètes. Ce qu'il faut retenir de l'essai de démonstration tenté par M. Loisy, c'est que sa conception de l'eucharistie est dominée par son système christologique. Le même fait d'ailleurs se constate chez la plupart des critiques. Jésus, n'étant pas Dieu, n'a pu instituer l'eucharistie-sacrement; et à chacune des conceptions des premiers chrétiens sur la personne du Seigneur correspond une conception sur le contenu de la cène. Or, les développements christologiques présupposés par les critiques non croyants, et en fonction desquels l'histoire de la cène est créée de toutes pièces par eux, ne sont pas historiquement démontrés.

Aussi, est-ce le même caractère fantaisiste qu'on est obligé de relever dans leur histoire de la fraction du pain. Les premiers chrétiens, disent plusieurs critiques, auraient d'abord accompli ce rite, dans des repas pris en commun et ayant tout au plus un vague caractère religieux. Aucun texte ne l'affirme, le récit des Actes n'autorise pas cette conclusion, les témoignages sur la cène du Christ la démentent. — Au début, ajoutent les mêmes historiens, les fidèles n'osaient penser à la mort de Jésus, aux événements qui l'avaient accompagnée, ils se contentaient d'attendre le retour du Maître. Rien ne le démontre. Nul texte ne permet d'affirmer l'existence de banquets eschatologiques, « quel rapport voit-on entre le fait de manger ensemble et le fait d'attendre le retour du Christ? » Batiffol, *op. cit.*, p. 79. Ne pouvait-on alors « ni manger ni boire sinon eschatologiquement? » *Ibid.*, p. 81. Qui donc aurait défendu aux premiers disciples de parler de la mort du Seigneur? N'est-il pas naturel au contraire qu'ils l'aient fait : quiconque pleure un être aimé se rappelle ses derniers moments. — Plus tard, pensent les mêmes

critiques, on eut l'idée de réfléchir sur la passion, on contracta l'habitude de raconter les scènes des derniers jours, d'en réitérer les divers épisodes, Jésus passant pour le Messie et le Seigneur, le souvenir des prophéties fit comprendre que sa mort était nécessaire, utile pour le salut du monde; le repas chrétien fut lié à la passion, conçu comme une institution voulue par le Christ pour la commémorer, comme une eucharistie destinée à en rendre grâces. A quel moment, où, sous quelle influence apparurent ces concepts? Comment connaissons-nous les diverses étapes de cette évolution? Où sont les textes dans lesquels on surprend sa réalisation? Ne possédait-on pas dès l'origine les prophéties? N'éprouva-t-on pas le besoin, dès les premiers jours, d'expliquer l'énigme et de faire disparaître le scandale de la croix? Est-ce à table qu'on eut cette idée? Pourquoi alors ne se contenta-t-on pas d'y raconter les faits, d'y lire un récit des derniers jours et voulut-on réitérer les événements? Quel motif poussa à renouveler la cène plutôt que tant d'autres épisodes non moins touchants de la passion? Comment osa-t-on transformer un acte spontané de commémoraison en institution voulue par Jésus lui-même? Les critiques qui cherchent des origines humaines à l'eucharistie multiplient les problèmes, n'en solutionnent aucun. Le travail de transformation qu'ils imaginent requiert des causes suffisantes, des facteurs habiles, des circonstances favorables, un temps assez long : ces causes n'apparaissent pas, ces facteurs sont inconnus, les circonstances étaient contraires, le temps a fait défaut; ce n'est pas en vingt ans que ces évolutions ont pu s'accomplir et que la conception primitive a pu disparaître sans laisser aucune trace.

Hoffmann invoque pour expliquer les métamorphoses « un involontaire besoin de la communauté, » *op. cit.*, p. 116; elles se font tout *naturellement*, dit Goguel, *op. cit.*, p. 288; et déjà Jülicher faisait appel aux tendances religieuses de l'âme humaine au Ier siècle, p. 245-246. Il y a là de véritables aveux d'ignorance. Ce besoin inconscient, imprécis, est un « grand inconnu » dont on ne peut mesurer la force ni saisir l'action. « L'historien n'aime pas que l'on fasse ainsi appel aux puissances occultes de l'histoire. » Batiffol, *op. cit.*, p. 68. Si ce procédé n'est pas illicite, lorsqu'en l'absence de documents on ne veut pas garder le silence, il l'est à coup sûr quand sur les faits à expliquer les témoignages certains et clairs ne font pas défaut : sacrifier les récits des témoins ou de leurs disciples à des intuitions suggérées par des préjugés d'école et par une théologie postérieure de vingt siècles, c'est vraiment lâcher la proie pour l'ombre.

b. L'eucharistie ne dérive pas d'antécédents juifs. — Il est certain que l'Ancien Testament annonce parfois les bienfaits de Dieu sous la forme d'un repas, Is., XXV, 6; LV, 1-2, LXV, 13; Ps. CXXXII, 15; Prov., IX, 5; Jahvé est aussi présenté comme un berger qui mènera ses brebis dans de gras pâturages. Ps. XXIII; Ezech., XXXIV, 13-19. D'autre part, Jésus a comparé le royaume à un festin nuptial. Matth., VIII, 11-12; XXII, 1 sq.; XXV, 1 sq.; Luc., XIV, 16 sq. Nous savons aussi que le Christ et ses disciples prirent leur nourriture en commun et nous sommes certains que ces repas devaient avoir un caractère religieux : les Juifs pieux ne mangeaient pas sans avoir prié : le Christ a dû les imiter. Dans les récits de la multiplication des pains, Marc., VI, 41, etc., et de la rencontre d'Emmaüs, figure la bénédiction. On peut admettre que l'eucharistie est un banquet messianique (elle n'est pourtant pas tout le royaume), mais il faut ajouter qu'il s'y trouve un élément dont les prophéties de l'Ancien Testament et dont les paraboles de l'Évangile ne permettent pas à elles seules de soupçonner l'existence, la réalité du corps et du sang de Jésus. Les rationalistes même, qui voient dans les faits de l'histoire évangélique des événements inventés ou modifiés pour que les prophéties soient réalisées, n'auraient pas le droit de dire que l'eucharisie a été imaginée pour ce motif : tant est grande, ici, la distance qui sépare les figures et les promesses de la réalité. Les repas du Seigneur étaient tous précédés de la prière, on ne saurait conclure avec Renan que Jésus fit à la cène ce qu'il avait toujours fait et pas davantage : il a pu accomplir un jour ce qu'il n'avait jamais accompli auparavant et des documents indéniables attestent qu'il l'a fait.

C'est encore la même observation qu'appelle l'examen des repas funéraires juifs : l'eucharistie peut être considérée comme un festin commémoratif de la mort du Seigneur, mais elle est autre chose. En payant sa dîme, l'Israélite devait déclarer qu'il n'en avait rien soustrait pour le manger pendant son deuil, rien donné à l'occasion d'un mort. Deut., XXVI, 14. La multitude qui entend l'élégie de David sur Abner est peut-être réunie pour le repas funèbre, II Reg., III, 32, 35; Jérémie, XVI, 7, décrit les rites de cet acte : il y a *fraction du pain* et *présentation d'une coupe*. Le prophète dit de ses compatriotes châtiés :

> On ne leur *rompra* point *le pain* du deuil
> Pour les consoler au sujet d'un mort;
> Et on ne leur *offrira* pas la *coupe* de consolation
> Pour un père et pour une mère.

Ézéchiel parle aussi de *pain* de consolation, XXIV, 17, 22, et Osée, IX, 4, du *pain* de deuil. Le vieux Tobie recommande à son fils de répandre ses *pains* sur la sépulture des justes. Tob., IV, 17, Le rite n'avait d'ailleurs aucun caractère sacrificiel. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1903, p. 287-289. Il est permis de penser que l'usage du banquet funéraire chez les Juifs facilita la réitération de la cène, d'admettre que Jésus, en instituant l'eucharistie, l'accréditait à l'aide d'une institution reçue, enfin que plusieurs chrétiens en la célébrant fêtaient le souvenir de la mort du Seigneur et se consolaient de son absence. Mais l'originalité du nouveau festin reste tout entière; le rite antique n'explique pas pourquoi Jésus prononça les mots : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. »

Il faut en dire autant des repas qui suivaient certains sacrifices et faisaient participer à la victime. Le témoignage de Paul oblige à les rapprocher de la cène chrétienne. Mais pour expliquer l'origine du rite qui met le fidèle en communion avec le corps de Jésus immolé sur la croix, deux hypothèses sont possibles. Ou bien des fidèles ont voulu christianiser l'usage juif et, pour cette raison, ils ont inventé l'eucharistie; ou bien, c'est le Christ lui-même qui, réalisant les figures, s'est présenté comme la victime et a offert aux hommes sa chair et son sang sacrifiés. La première supposition ne repose sur aucune preuve. La seconde s'appuie sur des documents irréfutables. Le choix ne saurait être douteux.

Il est un autre rite mosaïque qui est en relation plus étroite encore avec la cène, c'est la Pâque. La plupart des exégètes et des critiques de toute école croient que Jésus a institué la cène au cours d'un véritable repas pascal : il faut reconnaître pourtant que cette thèse est contestée par certains érudits. Cf. Berning, *op. cit.*, p. 207, 222. L'apôtre montre dans la victime de la croix l'agneau immolé pour nous. I Cor., V, 7. Cette analogie a pu aider les chrétiens d'origine juive à bien accueillir l'eucharistie, leur suggérer l'idée qu'elle instituait une Pâque nouvelle. Bickell, *Messe und Pascha*, Mayence, 1872, a essayé de démontrer que la plus ancienne liturgie est celle des *Constitutions apostoliques*, l. II, VIII, et que dans cet ouvrage l'*ordo missæ* est calqué sur celui du rituel de la Pâque.

Plusieurs savants ont adopté cette opinion. Dom Leclercq est disposé à croire que, si les actes de la cérémonie juive ont été délaissés, des formules ont été recueillies et ont formé la trame primitive du sacrifice eucharistique. *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, art. *Agapes*, t. I, col. 780. Cf. Cabrol, *Les origines liturgiques*, Paris, 1906, p. 328. Si on accepte ces conclusions, on fait la part aussi large que possible, plus large même que ne l'admettent beaucoup de critiques, à l'influence du rite juif sur la cène chrétienne. Aller plus loin est impossible. Si l'eucharistie n'était qu'une contrefaçon chrétienne de la Pâque, elle n'aurait été célébrée qu'une fois l'an. Dans les jours qui suivirent la Pentecôte, moins de deux mois après l'institution, la fraction du pain n'aurait pas été fréquemment accomplie. D'ailleurs, « en dehors du jour qui lui était attribué, le souper pascal perdait toute signification et la manducation de l'agneau, du charoseth et des herbes amères eût été quelque chose d'analogue tout au plus à une *messe blanche*; » un Juif ne se la fût pas permise et des milliers de convertis n'auraient pas eu assez de liberté d'esprit pour consentir à une cérémonie si étrangement contraire aux idées reçues. Leclercq, *loc. cit.* Les mets de la Pâque n'apparaissent plus sur la table chrétienne; et les fidèles de la religion nouvelle entendent des paroles ignorées des Juifs, paroles qui semblent essentielles puisque seules elles sont rapportées par les écrivains du Nouveau Testament. Enfin, si on a cru découvrir les premiers linéaments de la messe dans les formes rituelles juives, « il n'en est pas moins vrai, dit dom Cabrol, que ces éléments anciens sont revêtus d'un sens si nouveau, qu'on peut les considérer vraiment comme une création. » *Les origines liturgiques*, p. 139. De même, M. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 4e édit., Paris, 1908, p. 48, voit dans la *cène ou repas sacré* un des deux *éléments nouveaux dans lesquels réside l'originalité de la liturgie chrétienne*. Plusieurs érudits contestent même énergiquement la thèse de Bickell, par exemple, Drews, art. *Eucharistie*, dans *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. V, p. 563, et les liturgistes qui, comme dom Cabrol, *op. cit.*, p. 330, ne la rejettent pas complètement, adressent à ce système de nombreuses critiques et croient constater même dans les formules et les rites secondaires empruntés une telle différence avec les usages juifs qu'ils l'attribuent à une *réaction* contre la cérémonie mosaïque, à un désir de faire entendre aux fidèles que l'ancienne loi avait disparu et de les empêcher de prendre le change, de se tromper sur le sens véritable de la cène chrétienne.

Si la Pâque juive n'a qu'un rapport lointain avec l'eucharistie, ne doit-on pas attribuer une influence plus grande à un autre rite, le *kiddûš*? Avant de répondre à la question, il faut rappeler exactement ce qu'était cette cérémonie, beaucoup moins connue. Elle a lieu au commencement du sabbat ou des jours de fête, pour les sanctifier. Le soir, donc, après le coucher du soleil, soit à la synagogue, soit plus régulièrement à la maison, le père de famille prend en main une coupe remplie de vin. Après avoir récité d'ordinaire les versets 1-3 du ch. II de la Genèse, il la bénit, en disant : « Sois loué, Éternel, notre Dieu, roi de l'univers, qui as créé le fruit de la vigne. » Puis il bénit la fête : « Sois loué, Éternel, notre Dieu qui nous as sanctifiés par tes préceptes, qui nous as agréés pour ton peuple et qui, dans ton amour, nous as donné le saint jour du sabbat, en commémoraison de la création. Ce jour est la première des solennités; elle nous rappelle que tu nous as fait sortir de l'Égypte, que c'est nous que tu as choisis et sanctifiés au milieu de tous les peuples et dans ton amour tu nous as donné en héritage le saint jour du sabbat. Sois loué, Éternel, qui as sanctifié le sabbat. » Puis le maître de la maison boit à la coupe, la fait passer à sa femme et à ses enfants. Telle est la cérémonie, comme l'a bien montré M. Mangenot, *Les Évangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 435-441, d'après les témoignages talmudiques et les explications des rabbins; son opinion concorde avec celle de M. Moïse Schwab et du rédacteur de l'article *Kiddûsch*, dans *The Jevish encyclopedia*, t. VII, p. 482-484. Voir aussi Klein, dans la *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1908; Lagrange, *Évangile selon saint Marc*, p. 335-336.

Un certain nombre de critiques de diverses écoles, pensant qu'il est impossible de faire de la cène du Christ un festin pascal, ont conclu qu'elle avait été célébrée au cours d'un *kiddûš*, c'est encore une transposition chrétienne de ce repas qu'ils croient découvrir dans la *Didachê*, IX, X (Spitta, Drews, Foxley, Funk, Box, Batiffol, Rauschen, Sanday, Dr mmond, Loisy, Dufourcq, J. Weiss). Voir Mangenot, *op. cit.*, p. 442-461. Mais d'une part, il n'est pas démontré que le dernier repas de Jésus n'a pas été un festin pascal; d'autre part, les érudits qui reconnaissent dans la cène un simple *kiddûš*, supposent à tort qu'au cours de cette cérémonie juive, il y avait une bénédiction du pain et le lavement des mains. Comme le montre M. Mangenot, *op. cit.*, p. 464, on pourrait admettre que la première coupe du récit de Luc était celle de *kiddûš*, autrement dit la première du repas pascal qui aurait ensuite continué. Ce qui est incontestable, c'est que les paroles de Jésus sur le pain : « Ceci est mon corps, » sur le vin : « Ceci est mon sang » n'ont rien de commun avec les prières du *kiddûš*. La célébration hebdomadaire de cette cérémonie a-t-elle influé sur celle de l'eucharistie? C'est possible, il faut noter pourtant que le rite juif était accompli au début du sabbat, nous dirions le vendredi soir, et que la fête chrétienne se célébrait *le jour du Seigneur*, ou dans la nuit du samedi au dimanche. Les prières du *kiddûš* ressemblent-elles à celle de la *Didaché*? Qu'on l'admette si on le croit démontré. Mais cette action du rituel juif sur le formulaire chrétien serait postérieure à la formation des récits évangéliques et de la narration de saint Paul sur l'institution de l'eucharistie. L'originalité de l'acte de Jésus demeure entière.

Inutile d'insister sur les autres usages qui ont été rapprochés de la cène : banquets sacrés des esséniens, festins, d'ailleurs sans caractère religieux spécial, des pèlerins juifs pendant leur séjour à Jérusalem, réunions de lectures et de prières, avec banquets collectifs, des colonies juives de la Diaspora. Dans aucune de ces fêtes, on ne découvre ce qui caractérise le dernier repas de Jésus, les mots : « Ceci est mon corps; ceci est mon sang; » dans toutes, on aperçoit des éléments qui n'apparaissent pas à la dernière cène. Ce plus et ce moins inexpliqués constituent son caractère unique et sont précisément l'eucharistie.

Tout ce qu'on peut accorder, c'est que les institutions juives ont pu préparer ou faciliter l'acceptation en certains milieux de la cérémonie chrétienne, exercer quelque influence sur les rites et formules secondaires dans lesquelles on encadra avec le rite les formules caractéristiques et essentielles. Encore, cette action, qui paraît vraisemblable, ne peut-elle en fait qu'être soupçonnée : les preuves, les documents qui la démontreraient d'une manière péremptoire font défaut.

c. L'eucharistie n'est pas un emprunt fait au paganisme. — Pour le démontrer, il est nécessaire de bien déterminer la question. Nous ne nous demandons pas si certains convertis du paganisme étaient portés à voir dans la cène l'équivalent de *mystères* auxquels ils avaient déjà pris part, avant leur passage à la

vraie foi et si cette circonstance ne leur rendit pas plus aisée l'acceptation du banquet chrétien. Quelques communautés, plusieurs fidèles ne tentèrent-ils pas de surcharger de compléments profanes et empruntés à d'autres religions le rite eucharistique? Le vocabulaire religieux, le rituel des Grecs et des Orientaux ne déteignirent-ils pas sur le vocabulaire, le rituel des chrétiens sans modifier les doctrines? Autant de questions que nous n'avons pas le droit de poser ici. Nous cherchons si la cène chrétienne est une reproduction d'une cérémonie païenne, si les mots : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang » sont empruntés à une autre religion, si l'idée de la communion à la personne du Christ ne remonte pas à Jésus, mais à la fable.

Aussi le catholique ne doit-il pas s'inquiéter si on lui démontre que certains repas religieux antiques doivent être rapprochés des assemblées chrétiennes. Les sociétaires des confréries grecques se réunissaient et, à certains jours de fête, prenaient en commun un repas amical empreint d'une grande cordialité, l'égalité y régnait, les femmes étaient admises, chacun apportait sa quote-part. Leclercq, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, art. *Agapes*, t. I, col. 790. Bien que proscrits par Auguste, à moins qu'ils ne soient exclusivement funéraires, les *collegia* subsistaient dans les premiers siècles chrétiens, soit secrètement, soit en vertu de tolérances administratives, tacites ou expresses. On a le droit de penser que ces réunions favorisèrent l'institution des assemblées chrétiennes; mais ce qui leur fut redevable, sinon de son origine, du moins de son développement, ce fut surtout l'agape où les fidèles pouvaient converser, manger, prier ensemble; où ils trouvaient « un objet de tendresse et un sujet de consolation, des frères et des réunions, » l'élan, la vie commune et l'enthousiasme. Leclercq, *loc. cit.*, col. 791. La consécration du pain et du vin n'a aucun équivalent dans ces banquets des éranes et des thiases, dans lesquels le sentiment religieux n'apparaît guère ou du moins n'est pas profond.

Au contraire, l'eucharistie proprement dite peut être rapprochée du repas funéraire en usage chez la plupart des peuples anciens, dès la plus haute antiquité. Il était en vigueur au début de notre ère dans un grand nombre de pays méditerranéens où furent établies des colonies chrétiennes, en Italie, Grèce, Asie Mineure, Palestine, Afrique, Égypte. Les Juifs, nous l'avons vu, avaient une coutume semblable. Jésus prescrivit qu'on n'omît pas de lui accorder un souvenir posthume. Dans le dernier repas qu'il prit avec sa vraie famille, il dit : « Faites ceci, c'est-à-dire renouvelez ce repas en mémoire de moi. Toutes les fois que vous boirez cette coupe, faites-le en mon souvenir. » Dans saint Paul, le caractère funéraire de la cène est fortement accusé : « Toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez ce calice, vous annoncez (ou annoncez) *la mort du Seigneur*, jusqu'à ce qu'il vienne. » Le banquet funèbre, banquet non seulement pieux mais joyeux, car il rappelle la résurrection, est choisi pour grouper ceux qui sont fidèles au Christ. Là se borne l'analogie. Dans le monde païen, à l'origine les survivants offraient au défunt des vivres pour son usage personnel et exclusif; plus tard, ils prirent un copieux repas sur son tombeau; enfin, le rite se confondit parfois avec les banquets célébrés en l'honneur des dieux. Ici, rien de tel; pas plus que celui des Juifs, le festin funèbre des païens n'explique l'absorption du corps et du sang de Jésus. A la cène chrétienne « se passèrent des choses d'une nouveauté vraiment divine et qui ne ressemblent à aucun des rites de l'antique banquet funèbre. » Leclercq, *loc. cit.*, col. 775-781, 843-844.

Certains critiques n'ont pas reculé devant la tentation de découvrir l'origine de la communion chrétienne elle-même dans des cérémonies païennes. Ils ont observé que, toujours, partout l'homme éprouve le besoin d'entrer en relation avec les dieux. Ils rappellent que le repas est l'acte religieux par excellence, partagé entre l'homme et les êtres supérieurs, présidé par la divinité. Ils insistent en particulier sur certains banquets, ceux des mystères qui introduisent dans une sphère supraterrestre, ceux des sacrifices qui scellent une alliance avec la divinité. L'homme, dans beaucoup de religions, n'est pas seulement le convive des dieux, il reçoit d'eux les mets du repas. On constate l'existence d'aliments surnaturels capables d'opérer des effets merveilleux, de conférer l'immortalité. Enfin, le croyant consomme la divinité elle-même; il se nourrit de son totem; il mange un objet, parfois un être vivant, un homme consacré aux Immortels et qui est ainsi leur substitut, une offrande tout imprégnée de la substance même du dieu.

Ces constatations faites, certains critiques essaient d'expliquer l'origine de l'eucharistie par une loi générale du développement des religions. Il y a, disent-ils, quelque chose de semblable dans l'évolution de tous les cultes. Si, en dehors de tout contact, on peut constater entre deux usages religieux une véritable analogie, on doit conclure qu'il y a là deux applications d'une même loi, deux cas où elle se vérifie. Il en serait ainsi dans l'espèce. Tout culte suppose un besoin d'entrer en rapport avec la divinité. Dans toute religion, cette relation s'établit par le repas; dans toutes, à un moment déterminé, l'idée de la manducation du dieu apparaît. La communion chrétienne devait fatalement être imaginée, elle correspond aux communions païennes.

Comme l'observe un critique non catholique, « s'il est vrai qu'il y a quelque chose de commun dans le développement des diverses religions, il ne faut pas méconnaître ce qu'il y a d'original dans chacune d'elles, et, d'une manière plus particulière, dans la religion chrétienne. Le développement du christianisme a eu quelque chose de spontané et d'individuel, il a été spécifiquement différent du développement des autres religions et c'est se condamner à ne pas pouvoir saisir ce qu'il y a de plus caractéristique en lui que de vouloir l'expliquer par les lois générales du développement de la religion. » Goguel, *op. cit.*, p. 28. Le même auteur ajoute : « Le moment où l'on pourra » appliquer cette méthode « n'est pas encore arrivé, si tant est qu'il doit jamais venir. L'état actuel de la science des religions n'est pas tel qu'on puisse songer à établir une théorie de la communion par le repas. » *Op. cit.*, p. 294.

Tout culte met en contact avec la divinité : on ne peut en être surpris, tel est, en effet, le but de la religion. Est-ce un pur hasard qui fait apparaître dans divers pays, à des époques éloignées, le repas de communion plus ou moins lié au sacrifice, ou est-ce « une force interne qui pousse la religion à s'exprimer dans un repas? » On peut admettre cette dernière hypothèse. L'homme essaie de prendre contact avec la divinité comme il prend contact avec ses semblables, en lui parlant, en lui offrant des dons, en lui demandant des faveurs, en s'asseyant à la même table. Rien d'étonnant s'il a voulu faire plus, s'il a désiré s'élever au-dessus de lui-même, et si, pour atteindre ce but, il a cru devoir consommer quelque chose de divin. Que doit-on conclure? Qu'il y a une loi contraignant toute religion à posséder une communion, et que l'eucharistie est un phénomène naturel? C'est une hypothèse, celle de certaines critiques. Que Jésus-Christ, connaissant à merveille les besoins impérieux de l'âme humaine, a voulu, dans sa miséricordieuse tendresse, lui offrir la plus inconcevable et la plus précieuse satisfaction, que la communion au corps et au sang d'un Homme-

Dieu est en harmonie avec nos plus audacieuses aspirations et nos plus pressants besoins? C'est une autre hypothèse, celle des catholiques. Quelle est la bonne? Tout historien impartial répondra : celle qui est d'accord avec les documents. Or le Nouveau Testament fait instituer par Jésus l'eucharistie; et au contraire, aucun témoignage ne permet d'attribuer à ce rite une origine naturelle. Vouloir, malgré cette constatation, expliquer la cène par l'histoire des religions, ce serait étudier la législation d'Athènes d'après le code d'Hammourabi, les conquêtes de Rome d'après celles d'Alexandre, la civilisation égyptienne d'après celle des Aztèques ou des Incas. Il n'y a aucun motif de traiter les religions autrement que les diverses institutions sociales. L'historien se défie des lois générales, il n'en connaît guère, il ne leur sacrifie jamais les textes ou les faits.

Encore faut-il, s'il croit pouvoir ériger un principe universel et l'appliquer à divers cas, que ces cas soient vraiment semblables. Or, que peut-on comparer à la communion chrétienne? La consommation d'un mets ou d'un élixir qui rajeunit l'homme et lui confère la vie éternelle, l'absorption de lait d'une déesse, de l'esprit du blé ou du vin, la manducation d'un animal totem, ici kangourou, ailleurs poisson, ours, bélier, bœuf, bouc; un horrible festin de victimes humaines, la participation au nectar divin et déifiant, soma hindou, haoma mazdéen. Peut-on assimiler tous ces rites entre eux pour dégager de leur étude une loi générale? A-t-on surtout le droit de mettre en parallèle avec eux l'eucharistie, sacrement qui est présenté comme le corps et le sang d'un Homme-Dieu sous les apparences du pain et du vin, repas appelé à produire des effets spirituels en ceux qui dans de saintes dispositions le reçoivent, cérémonie destinée à rappeler et à réitérer le sacrifice offert au Dieu unique pour la salut du monde par son propre Fils? L'historien qui ne croit pas à la divinité du christianisme est obligé de reconnaître la singularité unique du rite chrétien, sa transcendance et sa puissante action. Pour lui, fût-il incroyant, il y a donc des différences capitales, essentielles, entre l'eucharistie et les communions païennes, différences qu'il n'a pas le droit de négliger. Pour déterminer la composition d'un remède proposé par un savant médecin qui en offre lui-même la formule, on ne sera pas tenté de rechercher quelles sont les drogues utilisées par les sorciers d'une vingtaine de pays sauvages et de déclarer, à cause d'une loi générale, qu'en dépit des apparences et malgré le témoignage de l'inventeur, malgré les faits, tous ces médicaments ont même origine, même vertu.

Une autre hypothèse doit être envisagée : le christianisme naissant n'a-t-il pas emprunté la communion à une des religions du monde antique? Comme l'observe Goguel, la ressemblance des rites ne suffit pas à prouver l'influence d'une religion sur une autre. On trouve des usages identiques dans des cultes qui n'ont pas été en contact. Des analogies internes ne suffisent pas à démontrer un emprunt. Cette règle de critique historique oblige déjà à repousser diverses hypothèses qui ont été proposées. Leur seul énoncé d'ailleurs met en lumière leur insuffisance.

Selon Percy Gardner, *op. cit.*, p. 18 sq. (voir aussi Pfleiderer, *Das Urchristentum, seine Schriften und Lehren*, Berlin, 1902, p. 259 sq.), pendant que Paul était à Corinthe, on dut célébrer non loin de là, à Éleusis, les mystères de Déméter. La partie principale était probablement un repas sacré qui mettait en communion avec les dieux. L'apôtre ne put entendre parler de ces fêtes sans être ému. Il se persuada à lui-même qu'il avait reçu du Seigneur, dans une vision, l'ordre d'introduire dans les communautés chrétiennes des mystères semblables à ceux d'Éleusis. Et c'est ainsi qu'il imagina son récit de la cène; la narration passa dans les trois Synoptiques, le rite dans toutes les églises. Il y a là un tissu serré d'hypothèses gratuites et invraisemblables. « Du repas sacré d'Éleusis, dans lequel les initiés participaient et au moyen duquel ils entraient en communion avec les dieux, nous ne savons rien. » Anrich, *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentun*, Gœttingue, 1894, p. 111. Voir, sur les mystères d'Éleusis, Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. franç., Paris, 1904, p. 558 sq.; Foucart, *Recherches sur l'origine et la nature des mystères d'Éleusis*, Paris, 1895. Et il a été démontré que la narration de saint Paul n'a rien d'une hallucination; il est certain que les témoignages des Synoptiques ne sont pas des décalques de l'Épître aux Corinthiens. Aussi Percy Gardner a-t-il dû abandonner sa propre théorie qu'il déclare intenable. Voir la réfutation dans Frankland, *The early eucharist*, Londres, 1902, p. 120-124.

L'aventure profita quelque peu. Dans la suite, des critiques osèrent encore parler d'une action de la pensée grecque, mais ils se gardèrent ou de préciser ou de présenter des affirmations absolues. Heitmüller, *op. cit.*, fit des rapprochements entre la communion chrétienne d'une part, et des traits de la religion des Aztèques, de celle des Bédouins qui vivaient au Sinaï vers l'an 400, du culte rendu en Thrace à Dionysios Sabazios, et du mithriacisme. Seule, cette dernière comparaison mérite quelque attention. Gunkel, *Zur religionsgeschichtlichen Verständniss des neuen Testaments*, Gœttingue, 1903, p. 83 sq., pense à une influence égyptienne. Loisy, *op. cit.*, t. II, p. 541, croit pouvoir dire que Paul avait ébauché sa synthèse sous l'influence des idées connexes de sacrifice et de communion qui régnaient dans le monde ancien. O. Holtzmann, *op. cit.*, p. 107, soutient que l'apôtre, par sa conception de l'eucharistie, avait introduit dans le christianisme « une tranche de paganisme. » Reitzenstein, *Die hellenistichen Mysterienreligionen*, Leipzig et Berlin, 1910, p. 50-51, qui pense que saint Paul a connu les religions hellénistiques et leur a emprunté différents points de sa doctrine, prétend bien que l'apôtre a transformé le récit primitif de l'institution eucharistique, transformant la cène en un mystère par l'ordre de réitérer le repas et indiquant que cette réitération doit se faire en souvenir du Seigneur. Toutefois, il n'admet pas que Paul ait donné à ce banquet la signification d'un simple festin commémoratif, pareil aux repas que les Grecs célébraient en souvenir de leurs morts. L'apôtre en fait un sacrement, une communion mystique avec le Seigneur. Reitzenstein compare cette pensée à celle que présente un texte magique à peu près contemporain de Paul : Osiris y donne son sang à boire dans une coupe à Isis et à Horus, pour qu'ils ne l'oublient pas après sa mort, mais qu'ils le cherchent en se lamentant et dans une grande impatience de le retrouver jusqu'à ce que, revenu à la vie, il se réunisse de nouveau à eux. Boire le sang, dans la magie amoureuse et dans les contrats d'alliance de beaucoup de peuples, crée un lien magique inviolable entre l'âme de ceux qui font cet acte. Les chrétiens, en buvant le sang du Seigneur, ne pouvaient oublier sa mort, devaient parler de lui, non pas sans doute pour le pleurer jusqu'à ce qu'il revienne et se réunisse à eux. Mais aux yeux de Reitzenstein, ce rapport est *accidentel* et ne peut fournir aucun renseignement sur le caractère mystérieux de l'eucharistie chrétienne. Il n'y a entre elle et les mystères païens qu'une simple allusion, qu'un rapprochement possible. Goguel, *op. cit.*, p. 188, admet, lui aussi, une influence païenne, mais reste dans le vague. « On vou-

drait, ajoute-t-il, préciser davantage, dire où et quand et dans quelles circonstances la conception religieuse grecque a agi sur Paul. Nous connaissons trop mal l'histoire des contacts de Paul avec l'hellénisme pour qu'il soit possible de le faire. Il n'est d'ailleurs pas certain que l'influence que nous soupçonnons ait agi à un moment bien défini et ait une origine précise. L'apôtre Paul est bien trop hostile au paganisme en général pour qu'on puisse admettre qu'il ait subi l'influence d'un culte païen particulier, tandis que rien n'empêche de penser qu'il se soit assimilé d'une manière toute spontanée l'idée de sacrement qui faisait partie de l'atmosphère intellectuelle de l'hellénisme. »

De telles affirmations portent en elles-mêmes les traces de leur faiblesse : l'influence s'exerce on ne sait quand, où, par qui, comment : aucune preuve positive n'est apportée. Il s'agit d'une action latente et inaperçue. Ce n'est pas une conception déterminée qui a agi, c'est une *atmosphère*; ce sont *les idées régnantes*; on peut essayer un *rapprochement*, on ne découvre pas une cause proprement dite. Il y a *tendance* du rite chrétien à *des assimilations païennes*. Des assertions aussi vagues ne peuvent être discutées : elles sont trop imprécises pour qu'on puisse les saisir. Mais elles ne reposent, par hypothèse, sur aucun argument positif, elles sont gratuites. Aussi les deux spécialistes peut-être les plus autorisés parmi les critiques indépendants, Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 185-207, et Anrich, *op. cit.*, p. 110 sq., se refusent à admettre cette prétendue influence de l'hellénisme. Le dernier écrit : « La conception de Paul et celle de Jean (à plus forte raison celle des Synoptiques; l'auteur ne juge pas même à propos de les défendre du soupçon) dans ce qu'elles ont d'essentiel ne peuvent être regardées que comme des créations originales du génie chrétien sur le fond du judaïsme authentique. » L'auteur accorde tout au plus que ces deux premières ont subi l'influence de la pensée grecque « d'une manière secondaire. » La théorie qui expliquerait par une action de ce genre leurs vues sur le baptême et l'eucharistie « manque de base. » L'idée de saint Paul s'harmonise avec sa synthèse religieuse.

Mais, objecte Goguel, *op. cit.*, p. 187-188, l'apôtre établit un parallèle entre la cène chrétienne et les sacrifices païens, il y a donc entre les deux rites « une affinité profonde. » S'il n'en était pas ainsi, l'argument que saint Paul tire de cette analogie « n'aurait pas de base. » Il est facile de répondre que l'Épître aux Corinthiens distingue avec soin les deux institutions. De même, elle compare la communion aux sacrifices juifs : est-ce à dire qu'ils sont identiques ou qu'ils aient même origine, d'après saint Paul? Pour lui, la table du Seigneur n'est pas la table des démons chargée d'un mets nouveau. Il a en abomination l'idolâtrie. Il s'élève avec la plus grande vigueur contre la tentation d'unir au repas du Christ des habitudes qui rappelaient trop bien les usages des banquets païens. Dans tout le développement, il n'instruit, ne proteste, ne blâme que pour mettre en garde contre les dangers que courait sur le sol grec le mystère chrétien. Il parle avec une extrême sévérité, il veut empêcher la profanation du rite et l'altération des souvenirs traditionnels. Pourtant, l'abus qu'il combat n'atteint pas l'eucharistie proprement dite, mais le repas qui l'accompagne; la cérémonie religieuse elle-même n'est pas en péril d'être complétée ou supplantée par une cérémonie païenne; mais les convenances, la modération sont violées. Si ces fautes indignent l'apôtre, est-il possible d'admettre qu'il ait emprunté à des mythes abhorrés ses théories du sacrement, de l'eucharistie, du sacrifice, de la rédemption, c'est-à-dire quelques-unes des conceptions fondamentales de sa doctrine?

C'était d'ailleurs inutile et impossible. Ce recours au paganisme était superflu. La notion de sacrifice est une idée juive. L'idée de l'expiation n'est pas ignorée d'Israël. La promesse d'un banquet messianique avait été faite et retenue. Le concept d'alliance entre les fidèles et Dieu était le fond même de l'antique religion de Paul. Le sacrifice, croyait-on, faisait participer à l'autel de Jahvé, permettait de manger et de boire avec joie devant lui, créait une union par le sang. Continuellement, dans tous ses écrits, l'apôtre fait allusion ou appel aux rites mosaïques, aux événements, aux personnes de l'histoire juive. Il met en rapport l'immolation de Jésus avec les sacrifices d'Israël, avec l'antique alliance, avec la manducation de l'agneau pascal. Mais, dit Goguel, *loc. cit.*, « si [dans l'Ancien Testament] les victimes sont des objets sacrés, elles ne sont pas comme le corps et le sang du Christ, des objets divins. » Peu importe. Si Paul admet que Jésus s'est immolé pour nous, ses conceptions juives l'autorisent à penser que nous participons à la chair du Christ comme à celle de notre victime expiatoire. Pourquoi veut-on d'ailleurs qu'il n'y ait rien de nouveau dans le christianisme? Tout ce qui s'y trouve doit-il être legs du judaïsme ou emprunt au paganisme? La religion de Paul serait-elle la seule qui ne pourrait être originale? Jésus, l'apôtre, n'ont-ils pas pu émettre quelque idée neuve; lorsqu'on croit en apercevoir une, doit-on récuser immédiatement les témoignages qui la leur attribuent expressément et conclure qu'elle dérive d'une autre religion? Les critiques qui raisonnent ainsi devraient démontrer qu'il était interdit au Christ et à ses disciples d'avoir des pensées personnelles.

Ils sont obligés d'indiquer aussi où fut prise la doctrine qu'ils se refusent à faire remonter aux chrétiens. La tâche est impossible. Les ressemblances que l'on constate n'affectent que l'extérieur des rites, elles sont superficielles. Nous sommes loin d'Osiris, d'Horus et d'Isis : personne ne le niera. Dans les Synoptiques et en saint Paul, la cène a pour cause l'amour de Jésus, pour effet la sainteté du fidèle : le rite n'a rien de magique. Pour y participer, il faut être pur, et si on s'en approche, on le devient davantage. La « catharique » grecque se proposait de délivrer le fidèle moins du mal moral que des puissances mauvaises dont il était entouré. L'orphisme veut purifier l'homme, mais en l'affranchissant du corps. Les initiations saintes et les prescriptions morales tendent à libérer l'âme des influences titaniques qu'elle subit en raison de son union au corps et à l'unir à Dionysos d'où elle vient et vers qui elle retourne; ces cérémonies d'une religion panthéiste et dualiste ressemblent aussi peu que possible aux sacrements chrétiens.

Un seul rapprochement peut attirer un instant l'attention. Il a déjà été fait par saint Justin et par Tertullien. « Dans l'office mazdéen, dit Franz Cumont, *Les mystères de Mithra*, Paris, 1902, p. 133, le célébrant consacrait des pains et de l'eau qu'il mêlait au jus capiteux du haoma préparé par lui et il consommait ces aliments au cours de son sacrifice. Ces antiques usages s'étaient conservés dans les initiations mithriaques; seulement au haoma, plante inconnue en Occident, on avait substitué le jus de la vigne. On plaçait devant le myste un pain et une coupe remplie d'eau sur laquelle le prêtre prononçait les formules sacrées. Cette oblation du pain et de l'eau à laquelle on mêlait sans doute ensuite du vin... n'était accordée qu'après un long noviciat. Il est probable que seuls les initiés qui avaient atteint le grade de « lions » y étaient admis... Ces agapes sont évidemment la commémoration rituelle du festin que

Mithra avait célébré avec Sol avant son ascension. On attendait de ce banquet mystique, surtout de l'absorption du vin consacré, des effets surnaturels : la liqueur enivrante ne donnait pas seulement la vigueur du corps et la prospérité matérielle, mais la sagesse de l'esprit; elle communiquait au néophyte la force de combattre les esprits malfaisants; bien plus, elle lui conférait, comme à son dieu, une immortalité glorieuse. »

Après avoir, sous une forme générale, posé la question : le christianisme a-t-il imité le mithriacisme ou *vice versa*? Franz Cumont répond, *op. cit.*, p. 163 : « Nous ne pouvons nous flatter de trancher une question qui divisait les contemporains et qui restera sans doute toujours insoluble. Des ressemblances ne supposent point nécessairement une imitation. » Et essayant d'établir une liste d'emprunts, il n'y porte pas l'eucharistie. Si d'ailleurs il y a quelques similitudes apparentes, il ne faut pas se faire illusion. Les deux traits essentiels de la doctrine eucharistique : présence réelle du corps et du sang du Christ, lien du repas à la passion et à la mort sur la croix n'ont aucun équivalent dans la conception mithriaque. Les rites ne sont pas identiques. Où est l'équivalent de ce que nous constatons, dans les plus anciennes liturgies, dans la *Didaché*, ou même dans la fraction des pains à Troas. Les ressemblances peuvent s'expliquer : dans les deux cas, il y a un de ces banquets funéraires en usage chez les anciens et où figuraient souvent du pain et du vin, ce sont d'ailleurs les éléments essentiels de tout repas. S'il y a quelque analogie entre les effets de la communion mithriaque et ceux de l'eucharistie, c'est que toutes les religions promettent des avantages pour le corps ou pour l'âme, sinon pour les deux. Mais le don du corps et du sang du Dieu n'est pas accordé par le rite païen. Au contraire, les premiers témoins de la cène ne disent pas qu'elle assure « la vigueur du corps, la prospérité matérielle; » ils ne parlent pas du don de sagesse intellectuelle, de la puissance contre les esprits malfaisants. Saint Jean enregistre la promesse de l'immortalité, mais sous une forme judéo-chrétienne : le communiant ressuscitera. Sur les dispositions morales du communiant, sur le mode d'efficacité du rite, sur la forme de la consécration, on relève la plus radicale opposition.

Ainsi s'évanouit le seul espoir que pouvait avoir l'historien de découvrir un prototype païen de l'eucharistie : ce prototype n'existe pas.

4° *Conclusion.* — Jésus a institué l'eucharistie. Il a prononcé les mots : « Ceci est mon corps » sur du pain. Il a dit sur du vin des paroles attestant que la coupe contenait son sang et que ce sang était celui de l'alliance. Il a ordonné de réitérer ce rite en mémoire de lui.

La cène chrétienne contient donc et confère sous les dehors du pain et du vin le corps et le sang du Christ. S'il est une vérité dûment établie par l'Écriture, c'est celle-là.

L'exactitude de cette interprétation est enseignée par le concile de Trente, sess. XIII, c. I, II, par le magistère ordinaire de l'Église et par le décret *Lamentabili*, dont la proposition 45e condamne l'erreur suivante : « Tout n'est pas à entendre historiquement dans le récit de l'institution de l'eucharistie de Paul. I Cor., XI, 23-25. »

Prises à la lettre, les paroles de Jésus fournissent la doctrine de la transsubstantiation : ce qu'il présente est son corps, son sang; ce n'est donc plus du pain, ni du vin. Si la formule produit la présence réelle, elle opère ce qu'elle signifie, et s'il en est ainsi, le pain est changé au corps du Christ. Le concept de transsubstantiation n'est que la transcription philosophique de la phrase du Christ : Ceci est mon corps ! Lebreton, *op. cit.*, col. 1563.

I. Ouvrages catholiques. — En dehors des commentaires de saint Paul ou des Évangiles, des manuels ou traités sur l'eucharistie, des monographies sur l'agape, l'épiclèse, la communion, la messe, des études de théologie historique (Simar, *Die Theologie des heiligen Paulus*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1883, p. 246-248; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, 1898, t. I, p. 162-172; 1912, t. II, p. 379-385; Rauschen, etc.), et de courts articles ou comptes rendus publiés dans des revues catholiques, on doit citer surtout : Wiseman, *La présence réelle du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la divine eucharistie, prouvée par l'Écriture*, trad. franç., dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1843, t. XV, col. 1159-1296; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum*, Gand, 1884, t. II, p. 336-397; J. Hehn, *Die Einsetzung des heiligen Abendmahls als Beweis für die Gottheit Christi*, Wurzbourg, 1900; W. Berning, *Die Einsetzung der heiligen Eucharistie in ihrer ursprünglichen Form nach den Berichten des Neuen Testamentes kritisch untersucht*, Munster, 1901; P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 2e édit., Paris, 1905; 3e édit., 1906; J. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, Paris, 1910, t. I, col. 1548-1567; Mangenot, *L'eucharistie dans saint Paul*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1911, t. XIII, p. 33-48, 203-216, 253-270; W. Koch, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Munter, 1912.

II. Ouvrages non catholiques. — Pour les renseignements bibliographiques, voir E. Grafe, *Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Fribourg-en-Brisgau et Leipzig, 1895, t. V, p. 101-138; P. W. Schmiedel, *Die neuesten Ansichten über den Ursprung des Abendmahls*, dans *Protestantische Monatshefte*, Berlin, 1899, t. III, 4, p. 125-153; A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums*. I. *Das Abendmahlsproblem auf Grund der wissenschaftlichen Forschung des XIX Jahrhunderts und der historischen Berichte*, Tubingue, Leipzig, 1901; Goetz, *Die heutige Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, Leipzig, 1904 ; 2e édit., 1907. On trouvera des résumés utiles dans Berning, *op. cit.*, p. 4-17; Goguel, *op. cit.*, p. 2-15.

En dehors des commentaires de la sainte Écriture, des manuels et traités de théologie dogmatique ou biblique, des études de liturgie ou d'histoire ecclésiastique, on compte un très grand nombre de monographies ; il est impossible de les nommer toutes, citons seulement les plus importantes parues depuis 1890 :

A. Harnack, *Brot und Wasser, die eucharistischen Elemente bei Justin*, dans *Texte und Untersuchungen*, 2e série, Leipzig, 1891, t. VII, 2, p. 115-144; Th. Zahn, *Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche*, Erlangen, Leipzig, 1892; A. Jülicher, *Zur Geschichte der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche*, dans *Theologische Studien C. von Weizsäcker zu seinem siebzigsten Geburstage 11 December 1892 gewidmet*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 215-250; P. Gardner, *The origin of the Lord's supper*, Londres, 1893; Spitta, *Die urchristlichen Traditionem über Ursprung und Sinn des Abendmahls. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums*. I. Gœttingue, 1893, p. 205-237; E. Haupt, *Ueber die ursprüngliche Form und Bedeutung der Abendmahlsworte*, Halle, 1894 (Universitätsprogramm); F. Schultzen *Das Abendmahl im neuen Testament*, Gœttingue, 1895; E. Grafe, *op. cit.*; F. Kattenbusch, *Das heilige Abendmahl*, dans *Christliche Welt*, Leipzig, 1895, t. IX, n. 13-15; R. A. Hoffmann, *Die Abendmahlsgedanken Jesu Christi*, Kœnigsberg, 1896; R. Schæfer, *Das Herrenmahl nach Ursprung und Bedeutung mit Rücksicht auf die neuesten Forschungen*, Gutersloh, 1897; A. Eichhorn, *Das Abendmahl im neuen Testament*, dans *Hefte zur christlichen Welt*, Leipzig, 1898, n. 30; C. Clemen, *Der Ursprung des heiligen Abendmahls*, dans *Hefte zur christlichen Welt*, Leipzig, 1898, n. 37; A. Lichtenstein, *Des Apostels Paulus Ueberlieferung von der Einsetzung des heiligen Abendmahls nach ihrem litterarischen und biblischen theologischen Verhältnis zur den synoptischen Berichten*, Berlin, 1899; Schmiedel, *op. cit.* (1899); J. Watterich (vieux-catholique), *Die Gegenwart des Herrn im heiligen Abendmah'*, Heidelberg, 1900; A. Schweitzer, *op. cit.* (1901); M. Gore, *The body of Christ*, Londres, 1902; W. B. Frankland, *The early eucharist*, Londres, 1902; J. Hoff

mann, *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903; W. Heitmüller, *Taufe und Abendmahl bei Paulus, Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung*, Gœttingue, 1903; art. *Abendmahl*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, de F. M. Schiele, Tubingue, 1908; O. Holtzmann, *Das Abendmahl im Urchristentum*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums*, Giessen, 1904; R. Seeberg, *Das Abendmahl im Neuen Testament*, Berlin, 1905; 2e édit., 1907; A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Chrisius*, 2e édit., Giessen, 1906; Goetz, *op. cit.*, 1907; J. Réville, *Les origines de l'eucharistie (messe, sainte cène)*, Paris, 1908; M. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910; F. Dibelius, *Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion*, Leipzig, 1911. Voir aussi Herzog-Hauck, *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1896 sq., les art. *Abendmahl*, de Cremer, t. I, p. 31 sq.; *Eucharistie*, de Drews, t. V, p. 560 sq.

C. Ruch.

II. EUCHARISTIE, D'APRÈS LES PÈRES. — I. Observations préliminaires. II. Témoignage des Pères pendant les trois premiers siècles. III. Pendant le IVe siècle, en Orient. IV. Pendant le IVe siècle, en Occident. V. A partir du Ve siècle, dans l'Église grecque. VI. A partir du Ve siècle, dans l'Église latine.

I. Observations préliminaires. — 1° *Objet précis de cet article.* — L'eucharistie est un sacrement et un sacrifice; il ne sera question ici que du sacrement. Mais le sacrement lui-même peut être envisagé à bien des points de vue : quel est son auteur? Quels sont ses éléments constitutifs, sa matière et sa forme? Quels sont ses effets? Contient-il réellement le corps et le sang de Jésus-Christ? Comment Jésus-Christ devient-il présent? Quel est son mode d'être dans l'eucharistie? Le pain et le vin subsistent-ils malgré la présence réelle de Jésus-Christ? Si leurs propriétés naturelles et toutes leurs apparences sensibles persistent, que devient leur substance? Subit-elle un changement, et quelle est la nature de ce changement? Autant de questions et de problèmes, dont l'énumération n'est pas close, qui ne se sont pas posés de prime abord, et dont on n'a pu chercher la solution qu'au fur et à mesure de leur apparition. Au temps des Pères, du moins, une affirmation capitale se produit et se répète incessamment, celle du dogme de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, ou du réalisme eucharistique, qui répond, dans la foi des fidèles, aux données de l'Écriture, de la tradition et de la liturgie. Ce dogme est le point central de l'enseignement eucharistique des Pères; c'est la donnée première et fondamentale, qui implique et engage toutes les questions, tous les problèmes subséquents; c'est de lui qu'il sera principalement question ici. Mais, comme, en en parlant, les Pères n'ont pas manqué, une fois ou l'autre, d'aborder, sans jamais la traiter à fond, la notion de la conversion; comme ils ont aussi indiqué parfois ce à quoi ils attribuent la présence du Christ dans l'eucharistie; et comme enfin ils ont signalé quelques effets de la communion qui requiert la présence réelle, leur témoignage sera recueilli tel quel, c'est-à-dire à l'état d'enseignement diffus. Car ce n'est que longtemps après eux, lorsque la période d'élaboration progressive et de polémique précise sera passée, que les scolastiques pourront organiser systématiquement la théologie didactique de l'eucharistie, où toutes les faces du dogme eucharistique seront examinées à fond. La pensée des Pères, quelque apparence fragmentaire qu'elle offre, n'en est pas moins précieuse à recueillir : à côté de quelques expressions, qui pourraient prêter à l'équivoque et dont le sens s'est éclairci et précisé peu à peu, elle contient des affirmations catégoriques qui sont à retenir, comme le témoignage de la croyance des premiers siècles au réalisme eucharistique, et des principes de solution dont la controverse et l'apologétique sauront faire leur profit. Mais avant d'aller plus loin, il convient d'expliquer le silence relatif des Pères relativement à l'eucharistie.

2° *Point de controverse sur l'eucharistie pendant la période patristique.* — C'est surtout en vue des nécessités du moment, pour résoudre les difficultés qui surgissaient ou pour combattre des erreurs qui menaçaient l'intégrité ou la pureté de la foi chrétienne, que les Pères ont employé leur activité intellectuelle : leur enseignement oral comme leur polémique écrite avait un caractère pratique, immédiat et urgent, commandé par des circonstances dont ils n'étaient pas les maîtres. Or, tandis que d'autres sujets sollicitaient leur attention et réclamaient leur intervention, le dogme eucharistique, à part l'erreur des aquariens relative à la matière du sacrifice, combattue notamment par Clément d'Alexandrie et saint Cyprien, ne fut l'objet d'aucune attaque spéciale pendant toute l'ère patristique. Il n'est donc pas étonnant dès lors qu'ils n'en aient pas fait un objet particulier de leurs travaux : l'absence de tout danger et de toute attaque explique pour une part leur silence. Mais ce silence n'est pas absolu. Car ils parlent de l'eucharistie, tantôt en passant ou par simple allusion, plutôt pour en instruire sommairement les nouveaux baptisés; et ils le font d'ordinaire en procédant plutôt par des affirmations que par une étude approfondie, qui chercherait à rendre compte de tout et à éclaircir autant que possible l'obscurité du mystère. Les questions et les problèmes, auxquels donne lieu le dogme eucharistique, ne s'étant point posés et n'étant nullement en discussion à leur époque, ils se sont contentés de proclamer ce qu'il faut croire, à savoir que le corps et le sang du Christ sont présents dans l'eucharistie, en dépit du témoignage des sens. A cette première raison s'en ajoute une autre, qui est que la doctrine christologique, dont dépend la doctrine eucharistique, ne fut élucidée, précisée et définie qu'après les longs débats du IVe et du Ve siècle. Il faut tenir compte enfin de cette discipline caractéristique, où l'on a voulu voir une loi du secret, grâce à laquelle, à partir du IIIe siècle, les Pères ont usé, quand ils parlent des mystères chrétiens et notamment de l'eucharistie, de tant de réserves, de réticences ou d'obscurités voulues que leur enseignement ressemble à de l'ésotérisme.

3° *Caractère de la doctrine eucharistique des Pères.* — On ne doit donc pas s'attendre à trouver chez les Pères un exposé complet de la doctrine eucharistique, et moins encore un traité didactique. Une terminologie appropriée au sujet leur fait même défaut; de là, l'emploi de termes mal définis, qui prêtent à la confusion, et d'expressions qui, prises dans le sens précis qu'on leur donne aujourd'hui, seraient fâcheuses. Ils parlent de nature, de substance, d'essence, là où il faudrait simplement parler de propriétés naturelles. Un rapprochement trop accentué entre le dogme eucharistique et celui de l'incarnation en amène quelques-uns, pendant le Ve siècle, à introduire, contrairement à toute la tradition, le dyophysisme dans l'eucharistie; mais leur conception erronée n'aura aucun effet sur l'enseignement traditionnel; elle retardera simplement le développement du dogme et sera éliminée. Plusieurs se servent des mots symbole, figure, image, type, et autres semblables. Mais, outre que de leur temps ces mots ne désignent pas des signes absolument vides de toute réalité, leur sens ne se précise et ne se justifie que peu à peu. Il est certain, en effet, qu'on peut dire des espèces eucharistiques, considérées en tant que signe, qu'elles sont le symbole du corps et du sang du Christ. Et si l'on compare l'eucharistie à ce qui aura lieu dans la vision béatifique, il

est clair qu'on peut dire d'elle qu'elle est le symbole de ce qui sera. Mais conclure de ce que certains Pères ont nommé l'eucharistie, sans autrement spécifier, le symbole ou l'image du corps et du sang du Sauveur, à une croyance et à une théorie symboliste contraire au réalisme, c'est, comme on le verra, ce qui ne peut se justifier. De même, l'allégorisme de quelques-uns, d'après lequel le corps du Christ est son corps mystique ou l'Église, ou bien encore sa doctrine, son enseignement, n'autorise pas à faire de ceux qui l'enseignent des partisans du symbolisme eucharistique; car c'est, chez eux, une doctrine qui ne nie point la présence réelle, mais la suppose et se surajoute à l'enseignement ordinaire. Ce qu'il importe d'observer, c'est que, malgré le défaut de clarté suffisante dans l'expression de quelques-unes de leurs pensées, ou de précision dans l'emploi de certains termes, les Pères permettent de retrouver dans ce qu'ils ont dit, à l'état plus ou moins explicite, les données fondamentales et les éléments essentiels de la doctrine catholique sur l'eucharistie. Et l'on est en droit de conclure qu'entre leur enseignement, quelque rudimentaire et imparfait qu'il paraisse, et l'enseignement actuel, s'il y a un progrès et un développement incontestable, ce progrès et ce développement sont la suite logique, cohérente et justifiée de leur propre doctrine.

4° *Doctrine des Pères sur la présence réelle.* — Le point central de la doctrine eucharistique des Pères est la présence réelle du corps et du sang du Christ, du Christ lui-même dans l'eucharistie. C'est, en effet, littéralement et non métaphoriquement qu'ils entendent soit les paroles de la promesse, soit celles de l'institution. Des paroles de la promesse ils écartent seulement l'idée d'une manducation charnelle au sens grossier des capharnaïtes, mais ils maintiennent le sens d'une vraie manducation par la bouche et non en esprit, et ils font remarquer comment Notre-Seigneur, par l'institution de l'eucharistie, avait admirablement réalisé son mystérieux dessein, en donnant vraiment sa chair à manger et son sang à boire sans exciter la moindre répugnance. Quant aux paroles de l'institution : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » ils ont estimé qu'elles s'entendent si bien par elles-mêmes qu'une explication était inutile. Loin donc de faire observer, comme pour tant d'autres passages de l'Écriture, qu'elles ne sont pas à prendre dans leur sens littéral, ils appuient au contraire sur ce sens littéral. Que si la chose signifiée, à savoir la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, paraît contraire au témoignage des sens et déconcertante pour la raison, ils en appellent simplement à la véracité, à l'autorité et à la toute-puissance de Dieu, et ils réclament un acte de foi; car c'est Dieu lui-même qui a dit : « Ceci est mon corps; » or, Dieu ne ment pas et il fait ce qu'il dit. Pour que le pain soit ou devienne le corps du Sauveur, il faut donc l'intervention divine; et celle-ci a lieu par la prière de l'action de grâces en général, ou par les paroles mêmes du Sauveur à la dernière cène que le prêtre répète, ou par un appel à Dieu pour qu'il envoie le Saint-Esprit sur le pain et le vin afin d'en faire le corps et le sang du Christ. Voir ÉPICLÈSE, t. v, col. 194. Une fois la bénédiction, sanctification ou consécration faite, car les Pères emploient indistinctement ces expressions, il ne faut plus s'arrêter au témoignage des sens ni aux difficultés soulevées par la raison, mais formuler un acte de foi sans aucune hésitation et sans le moindre doute. Et les Pères de répéter sous des formes variées que l'eucharistie est indubitablement, certainement, véritablement, réellement, proprement le corps même du Christ; et quelques-uns de spécifier que c'est le corps même dans lequel il s'est incarné et qu'il a pris de la Vierge Marie.

C'est ce corps ainsi rendu présent que le communiant doit recevoir et manger pour en recueillir les plus admirables fruits tant pour son âme que pour son corps. Car l'âme n'est pas seule à tirer profit de la communion, le corps en profite aussi, l'âme spirituellement, le corps corporellement. Et c'est pourquoi, parmi les effets attribués à l'eucharistie, les Pères insistent sur ceux qui sont propres au corps, entre autres, l'incorruptibilité ou l'immortalité. Ils appellent la communion un antidote de la mort, un remède d'immortalité, un principe de la vie éternelle, une source vivifiante, précisément parce qu'elle donne la chair du Christ. Tous ces effets de la communion, signalés par les Pères, impliquent nécessairement la présence réelle du Christ dans sa double nature d'homme et de Dieu. Et « quand nous n'aurions, dit Arnauld, *Perpétuité de la foi*, Paris, 1669-1674, t. II, l. V, c. II, p. 498, que les seules expressions par lesquelles les Pères marquent cette union de Jésus-Christ, comme *d'entrer dans nos corps, de s'introduire dans nos corps, d'être reçu dans nos entrailles, d'être en nous, d'être dans nos corps, d'être mêlé à nous, d'être joint à nous corporellement, d'être en nous comme un médicament avalé, comme un plomb qui purifie un métal avec lequel on le fond, comme un feu qui agit sur de l'eau, comme un morceau de cire mêlé avec un autre, comme une étincelle qui se conserve dans de la paille, comme un levain mêlé dans de la pâte*, toutes ces expressions, dis-je, qui n'ont jamais été employées pour marquer une union de signe et de figure, ou une participation de vertu, seraient encore plus que suffisantes pour prouver cette présence. Mais l'union de ces deux preuves ensemble, l'une que les Pères ont regardé la chair de Jésus-Christ comme une cause opérante qui demande d'elle-même une présence réelle, l'autre cet amas d'expressions qui la signifient, prouve d'une manière si convaincante que les Pères ont cru une présence réelle, qu'il n'y a que des esprits extraordinairement préoccupés et que la passion a rendus incapables de se rendre à la raison qui y puissent résister. »

Mais pour que la chair du Christ opère ces effets, pour qu'elle vivifie immédiatement par elle-même et sans autre intermédiaire, elle doit être mangée, non en signe mais en réalité, non pas seulement par la foi mais encore de bouche. Par là s'opère une union corporelle du communiant avec le Christ; de telle sorte qu'il y a une double union avec le Christ, l'une spirituelle avec son esprit par la grâce, et l'autre corporelle avec son corps par la communion; la première pouvant s'obtenir par bien des moyens différents de la communion, tandis que la seconde ne se réalise que par la seule réception de la communion. Or, cette dernière suppose nécessairement la présence réelle.

5° *Doctrine des Pères sur la transsubstantiation.* — Ainsi donc le dogme de la présence réelle a d'indéniables témoins dans les Pères des cinq premiers siècles; il est formellement attesté, et aucun témoignage, absolument, ne favorise la présence en figure ou, comme disait Arnauld, l'absence réelle. En est-il de même du dogme de la transsubstantiation? Celui-ci est sans doute intimement lié au premier, mais il n'a pas toujours été l'objet d'un examen spécial. Ce n'est point qu'il ait passé complètement inaperçu, mais il s'est explicité peu à peu; et sans que les Pères aient songé, pour la plupart, à pousser à fond la théorie du changement qui s'opère dans l'eucharistie, ils n'ont pas laissé de signaler l'existence d'un tel changement et même de le qualifier. Pour que le pain soit ou devienne le corps du Sauveur, il faut, affirment-ils, qu'il se produise quelque chose de nouveau qui n'était pas auparavant; car le pain par lui-même n'est pas le corps du Christ. Si donc le Christ a dit en prenant du pain :

« Ceci est mon corps, » le pain doit être devenu le corps du Christ. Il y a là, comme disent certains Pères latins, une *mutatio*, une *transfiguratio*, ou, comme disent certains Pères grecs, une μεταβολή, une μεταποίησις, une μετασκευή, une μετάρρύθμισις, une conversion; autant de mots qui signifient d'ordinaire un changement quelconque, mais qui, appliqués à ce qui se passe dans l'eucharistie, loin de signifier un changement de figure, de signe ou de signification, comme le prétendent les calvinistes, évoquent plutôt un vrai changement de substance, réel et positif. Les Pères qui en parlent le regardent comme la conséquence naturelle et nécessaire de ces paroles : « Ceci est mon corps; » conséquence si claire et si obvie qu'ils n'ont pas senti le besoin d'expliquer ou de prouver la liaison qui la rattache à son principe et de dire : C'est le corps de Jésus-Christ, donc le pain est changé au corps de Jésus-Christ. Toutefois, sans instituer une analyse approfondie de la nature de ce changement ou de cette conversion, et sans rechercher comment le pain n'est plus pain, en dépit du témoignage des sens, comment le corps du Christ est présent bien qu'il ne tombe sous aucun de nos sens, et comment ce corps invisible se trouve présent sous ce qui n'a plus que les apparences du pain, ils n'ont pas laissé d'affirmer et de répéter, au nom de la foi, que le pain n'est plus du pain, quoiqu'il paraisse être encore du pain, que c'est le corps réel du Christ qu'il faut croire réellement présent, réellement donné par le prêtre et réellement reçu par le communiant. Bien plus, quelques-uns ont eu soin de faire remarquer qu'il ne faut pas s'en tenir à ce qui paraît mais à ce qui est, ce qui paraît pouvant donner le change et suggérer autre chose que ce qui est, ce qui est n'étant en toute vérité que le corps invisible du Christ. Ce n'est assurément pas là le dogme de la transsubstantiation, tel qu'il s'est peu à peu explicité et tel que l'Église a fini par le définir; mais qui pourrait nier que ce n'en soit pas une expression implicite et suffisante pour justifier le développement subséquent? La conversion dont parlent saint Ambroise et l'auteur du *De sacramentis* parmi les latins, saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome et saint Cyrille d'Alexandrie parmi les grecs, c'est déjà, de leur temps et dans le langage de leur époque, ce que l'on appellera plus tard, d'un terme mieux approprié, la transsubstantiation. Si Théodoret, au v^e^ siècle, et quelques autres écrivains ecclésiastiques à sa suite ou comme lui, qui ne sont que l'écho d'une école et d'une époque, à savoir de l'école antiochienne du v^e^ siècle, préoccupés de combattre l'erreur du monophysisme, en sont venus à imaginer ou à supposer une sorte de dyophysisme eucharistique, qui serait la négation de la conversion substantielle, il est à remarquer que leur tentative isolée n'a pu nullement interrompre le courant traditionnel et que, loin de faire échec à l'enseignement de l'Église, elle a complètement échoué et a été éliminée de la pensée grecque, ainsi qu'en témoigne saint Jean Damascène, en qui l'on entend toute la tradition orthodoxe des Pères grecs.

Cette question de la transsubstantiation ne sera traitée ici qu'incidemment, car l'objet du présent article est surtout le dogme de la présence réelle d'après les Pères. Il faut en dire autant de l'épiclèse. Quant aux usages de certains hérétiques, tels que le valentinien Marc, dont parle saint Irénée, et aux rites gnostiques décrits dans les *Acta Thomæ*, qui confirment à leur manière la foi de l'Église et la présence réelle, nous les passerons sous silence. D'autre part, les inscriptions chrétiennes, comme celle d'Abercius à Hieropolis, voir t. I, col. 63-64, 65, de Pectorius à Autun, ou comme celle que fit graver le pape saint Damase en l'honneur de Tarsicius, martyr de l'eucharistie, quelque contribution qu'elles apportent aux témoignages patristiques, réunies aux autres monuments chrétiens relatifs à l'eucharistie, auront leur article spécial.

Les témoignages empruntés aux diverses liturgies, depuis l'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis et le *Testamentum Domini nostri Jesu Christi*, édit. Rahmani, Mayence, 1899, jusqu'aux textes réunis par Brigthman, *Liturgies eastern and western*, Oxford, 1896, trouveront mieux leur place dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, de dom Cabrol.

II. Pendant les trois premiers siècles. — 1° *La Didaché*. — Le premier document qui s'offre à nous, c'est la *Didaché* ou Doctrine des douze apôtres : il est intéressant à consulter, malgré la pénurie des renseignements, mais ce sont des renseignements précieux. On y trouve, en effet, deux formules d'action de grâces à prononcer, soit sur le calice, soit sur le pain rompu, περὶ τοῦ ποτηρίου, περὶ τοῦ κλάσματος, Funk, *Doctrina duodecim apostolorum*, IX, 2, 3, Tubingue, 1887, p. 26; puis ce précepte, dûment appuyé sur une parole du Sauveur : « Que personne ne mange ni ne boive de votre eucharistie, à l'exception de ceux qui ont été baptisés au nom du Seigneur; car c'est de cela que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce « qui est saint aux chiens. » *Ibid.*, IX, 5, p. 28. Manifestement, il s'agit ici d'un repas; est-ce d'un repas ordinaire, comme le prétend Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904? Nous ne le pensons pas. Est-ce à la fois de l'agape et de l'eucharistie, d'après Zahn, *Forschungen*, t. III, p. 293-298; Mgr Duchesne, *Bulletin critique*, 1884, t. V, p. 385-386; Funk, *op. cit.*, note, p. 28; Ladeuze, *L'eucharistie et les repas communs des fidèles dans la Didaché*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, Paris, 1902, p. 339-399? La question importe peu, s'il est vrai qu'il s'agisse ici tout au moins de l'eucharistie. Or, sans aller jusqu'à affirmer avec Hehn, *Die Einsetzung des heiligen Abendmahls*, 1900, p. 172, que la *Didaché* nous offre d'une façon incontestable la foi en la présence réelle, nous ne dirons pas avec Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence*, trad. Decker, Paris, 1910, p. 2, que c'est à peine si on peut faire appel à la *Didaché* en faveur de la présence réelle. Car le ποτήριον et le κλάσμα, sur lesquels on rend grâces, sont désignés par le mot εὐχαριστία, qui a déjà un sens liturgique caractérisé. Sans doute, les paroles de l'institution et les formules consécratoires sont passées sous silence; et il n'est pas dit formellement que le pain et le vin soient le corps et le sang du Christ, comme cela sera spécifié dans la paraphrase de ce passage par l'auteur des *Constitutions apostoliques*, VII, XXV, *P. G.*, t. I, col. 1017; mais il est question de tout autre chose que du pain et du vin ordinaires, à savoir d'un pain et d'un vin *eucharistiés* et devenus eucharistie. Or, cette eucharistie est chose sainte : elle requiert, de la part de ceux qui veulent la recevoir, la réception préalable du baptême et une préparation morale, car on rappelle qu'il ne faut pas donner ce qui est saint aux chiens; d'autre part, comparée à la nourriture et à la boisson ordinaires, pour lesquelles on doit assurément rendre grâces à Dieu, mais qui ne requièrent pas les conditions précitées, elle est qualifiée de nourriture spirituelle, et d'admirables effets lui sont attribués, notamment la vie éternelle. « Seigneur tout-puissant, tu as donné aux hommes l'aliment et le breuvage pour qu'ils te rendent grâces; quant à nous, tu nous as procuré une nourriture spirituelle, et une boisson, et la vie éternelle, » *ibid.*, X, 3, p. 28, c'est-à-dire un aliment spirituel qui nous assure la vie éternelle. Saint Ignace l'appellera un remède d'immortalité.

2° *Saint Ignace*. — Le célèbre évêque d'Antioche

(† 107) est un témoin certain du dogme de la présence réelle. Son langage est assurément très symbolique et mêle beaucoup d'images à l'idée de l'eucharistie; mais il ne parle pas qu'en métaphores, sa pensée s'exprime parfois en des termes qui échappent à toute interprétation symbolique et doivent s'entendre au sens littéral et obvie, quoi qu'en aient pensé von der Goltz, *Ignatius von Antiochien*, 1894, p. 71-74, et Stahl, *Patristische Untersuchungen*, 1901, p. 121 sq. Malgré quelques restrictions, Loofs avoue que « la conception de l'eucharistie, chez Ignace, n'est pas purement symbolique. » Art. *Abendmahl*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie*, t. I, p. 40. Saint Ignace parle, en effet, du pain de Dieu, et il veut le pain de Dieu, mais c'est celui qui est la chair de Jésus-Christ, né de la semence de David, et, pour breuvage, il veut son sang. *Ad Rom.*, VII, 3, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, Tubingue, 1881, t. I, p. 200. C'est là, dit-on, la désignation de l'union avec le Christ et de la possession de Dieu dans le ciel; soit. Ailleurs, *Ad Eph.*, IV, *ibid.*, p. 176, ce pain désignerait l'union du fidèle avec le Christ, non pas dans le ciel, mais dans l'Église; soit encore. Mais lorsque, parlant des docètes qui s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière commune, il dit qu'ils « ne reconnaissent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, celle qui a souffert pour nos péchés, celle que le Père a ressuscitée, » *Ad Smyrn.*, VII, 1, *ibid.*, p. 240, il semble bien difficile de ne pas voir là une affirmation nette de la présence réelle du corps du Christ dans l'eucharistie. Mgr Batiffol, il est vrai, a des scrupules sur ce texte et des difficultés sur son sens obvie. *Études de théologie positive*, 2e série, *L'eucharistie*, 3e édit., Paris, 1906, p. 124-125. Rauschen s'en étonne, *op. cit.*, p. 5, car, dit-il, « si Ignace avait voulu dire que l'assemblée des fidèles était le corps du Christ, il aurait sans doute pu employer l'expression de chair du Christ aussi bien que celle de corps du Christ, mais il n'aurait pu ajouter : « qui a « souffert pour nos péchés et que le Père dans sa bonté « a daigné ressusciter. » Dira-t-on que saint Ignace a donné aussi le nom de corps et de sang à la foi et à la charité? *Ad Trall.*, VIII, 1, *op. cit.*, p. 208. Il n'y a point parité. Ici le langage est manifestement symbolique; car on ne peut dire ni de la foi, ni de la charité, ni de l'Évangile, ni de l'Église, qu'ils soient, comme il le disait tout à l'heure de l'eucharistie, la chair du Christ qui a souffert et qui est ressuscitée. Après avoir affirmé, *L'eucharistie*, p. 188, que « saint Ignace n'a jamais parlé directement de l'eucharistie, mais seulement par allusion, par métaphore, » Mgr Batiffol est obligé de reconnaître que, « dans ce qui nous reste de saint Ignace, il y a un texte dont on peut dire que l'eucharistie y est affirmée directement, » *ibid.*, p. 123; c'est le texte de l'épître aux Éphésiens, où il est question de l'union dans « l'obéissance à l'évêque et au presbyterium par une pensée indivise, rompant un pain unique, qui est le remède de l'immortalité, l'antidote pour ne pas mourir, mais pour vivre en Jésus-Christ toujours. » *Ad Eph.*, XX, 2, *op. cit.*, p. 190. Voir encore dans la *Revue du clergé français*, du 1er septembre 1908, p. 519-520. De son côté, Harnack reconnaît aussi, *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. I, p. 202, que saint Ignace s'est exprimé d'une manière strictement réaliste. C'est, du reste, l'impression produite sur tout lecteur non prévenu, comme le note Hoffmann, *Das Abendmahl in Urchristentum*, Berlin, 1903, p. 164; et Rauschen a raison, *op. cit.*, p. 4, de qualifier saint Ignace d'excellent témoin de la présence réelle. Ajoutons seulement qu'en parlant de l'eucharistie comme d'un remède d'immortalité, saint Ignace se fait l'écho de l'Évangile de saint Jean et annonce la doctrine de saint Irénée.

3° *Saint Justin.* — L'apologiste martyr du IIe siècle est un témoin des usages liturgiques et de la foi de l'Église romaine. Dans sa Ire Apologie, il décrit deux fois la liturgie eucharistique, celle de la messe baptismale et celle de la messe dominicale, et il affirme formellement le dogme de la présence réelle. « Ceux que nous appelons diacres, dit-il, distribuent aux assistants et vont porter aux absents le pain et le vin mêlé d'eau qui ont été eucharistiés. » *Apol.*, I, 65, *P. G.*, t. VI, col. 428. « Nous appelons cet aliment eucharistie. Nul ne peut y participer s'il ne croit à la vérité de nos doctrines, s'il n'a été auparavant purifié et régénéré par l'eau du baptême, s'il ne vit selon les préceptes de Jésus-Christ. Car nous ne regardons pas cette nourriture comme un pain et un breuvage ordinaires. Mais de même que, par la parole de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur s'est fait chair, a véritablement pris chair et sang pour notre salut, de même, d'après l'enseignement que nous avons reçu, cet aliment eucharistié par la parole du Christ est sa chair et son sang, qui nourrit notre chair et notre sang; » *Apol.*, I, 66, col. 429 : οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν... ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Saint Justin, on le voit, rapproche l'eucharistie de l'incarnation : l'incarnation a pour objet réel la chair et le sang du Christ, pour cause efficiente la parole de Dieu, pour cause finale le salut de l'homme; l'eucharistie contient la même réalité de la chair et du sang, elle a pour cause efficiente la parole de Jésus, et pour cause finale l'alimentation du chrétien. Impossible d'affirmer plus catégoriquement le réalisme eucharistique. Pour saint Justin, le pain et le vin sur lesquels est prononcée l'action de grâces, ou plus spécialement la prière de la parole de Jésus, deviennent ce qu'ils n'étaient pas; il n'est pas dit que le Verbe soit uni au pain et au vin, mais il est dit que cette nourriture eucharistiée est la chair et le sang de Jésus incarné, et qu'elle sert à nourrir notre chair et notre sang. Or c'est là, note-t-il, un enseignement de tradition. Point de théorie, mais des affirmations : affirmations de réalités incompréhensibles pour la raison et inaccessibles aux sens, très acceptables pour la foi, puisque, dans l'eucharistie comme dans l'incarnation, le prodige opéré est dû à l'intervention toute-puissante de Dieu. Cf. *Revue du clergé français*, du 1er septembre 1908, p. 520-521. Semisch avait déjà remarqué, *Justin der Martyrer*, Breslau, 1840, t. II, p. 438, que « l'Église réformée n'est nullement autorisée à faire appel au témoignage de Justin pour soutenir son interprétation de la cène. » « On ne peut nier, dit Harnack, *Dogmengeschichte*, *loc. cit.*, que Justin proclame la merveilleuse identité, réalisée par le Logos, du pain consacré et du corps que le Logos avait pris. » « On voit clairement ici, avoue à son tour Loofs, *Abendmahl*, *loc. cit.*, p. 41, que Justin regarde comme une doctrine commune à tous les chrétiens de tenir l'εὐχαριστηθεῖσα τροφή pour le corps et le sang du Christ. » Rien donc de plus opposé à la thèse du symbolisme des calvinistes que le réalisme absolument certain de saint Justin. Sur la matière de l'eucharistie d'après Justin, voir A. Harnack, *Brot und Wasser, die eucharistiche Elemente bei Justin*, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1891, t. VII, fasc. 2; M. Goguel, *L'eucharistie des origines à Justin martyr*, Paris, 1910, p. 275-277.

4° *A Lyon.* — Saint Irénée n'est ni moins formel ni moins catégorique que saint Justin. Sans chercher à faire de la spéculation, et à s'en tenir rigoureusement à la doctrine des Églises apostoliques, l'évêque de Lyon est un témoin qui, par saint Polycarpe, son maître, se rattache à saint Jean, et connaît tout ce qui se passe dans l'Église; il fait appel, lui aussi, à la liturgie, et il

affirme le même réalisme, la même cause efficiente, la même cause finale, sauf à insister énergiquement sur l'immortalité du corps humain due à la réception du corps du Christ. Les gnostiques docètes, quoique niant que le Christ eût pris une chair véritable, célébraient la liturgie eucharistique tout comme les catholiques; c'était une inconséquence, dont saint Irénée se fait un argument *ad hominem*. «Comment peuvent-ils prétendre, demande-t-il, *Cont. hær.*, IV, 18, *P. G.*, t. VII, col. 1027, que le pain sur lequel on a rendu grâces est le corps de leur Sauveur, et que le calice est le calice de son sang, s'ils ne le reconnaissent pas comme le Fils du créateur du monde? » « Si le Seigneur ne nous a pas rachetés par son sang, il n'est pas vrai de dire que le calice de l'eucharistie est la communion de son sang et que le pain que nous rompons est la communion de son corps. Car le sang suppose des veines, des chairs et tout ce qui fait partie de la substance humaine, par laquelle le Verbe de Dieu est véritablement devenu homme. Comment peuvent-ils soutenir que le pain sur lequel on a rendu grâces est le corps de leur Sauveur et que le calice contient son sang s'ils ne voient pas en lui le Fils de celui qui a créé le monde? » *Cont. hær.*, V, 2, col. 1124-1125. Un tel argument suppose la foi en la présence réelle, sans quoi la réplique était facile : « De même que pour vous, catholiques, l'eucharistie n'a que la valeur d'un symbole, de même, pour nous, l'incarnation se réduit à une apparence : il n'y a pas plus de chair véritable d'un côté que de l'autre. L'incarnation, telle que nous l'entendons, ne diffère pas de l'eucharistie, telle que vous l'entendez. » D'autre part, saint Irénée se sert encore du dogme de la présence réelle pour prouver la résurrection de la chair, que niaient les adversaires qu'il combat. « Le Verbe de Dieu, dit-il, a déclaré que le calice contient son propre sang, αἷμα ἴδιον, par lequel il pénètre le nôtre, et il nous a garantis que le pain est son propre corps, ἴδιον σῶμα, par lequel il fortifie le nôtre. Lors donc que la parole de Dieu est descendue sur le calice renfermant du vin mêlé d'eau et sur le pain, quand ces deux éléments sont devenus l'eucharistie, corps du Christ, la substance de notre chair est raffermie et fortifiée par là. Comment donc peuvent-ils nier que la chair soit susceptible de prendre part au don de Dieu, qui est la vie de l'éternité, elle qui se nourrit du corps et du sang du Seigneur, et qui forme un de ses membres, τὴν σάρκα... ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν? *Cont. hær.*, V, 2, 3, col. 1126. « Quand saint Paul dit que nous sommes les membres du corps du Christ, formés de sa chair et de ses os, il ne veut point parler d'un homme purement spirituel et invisible, car l'esprit n'a ni os ni chair. Il désigne par ces mots la véritable substance de l'homme, faite de chair, de nerfs et d'os, pour laquelle *le calice, qui est le sang du Christ, et le pain, qui est son corps, deviennent une nourriture.* Et de même que le cep de vigne caché en terre fructifie en son temps, que le grain de blé confié au sol se dissout pour reparaître et se multiplie par l'esprit de Dieu qui contient toutes choses, et qu'enfin ces éléments, destinés à l'usage des hommes dans les desseins de la sagesse divine, *deviennent, par la vertu de la parole de Dieu, l'eucharistie, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ, ainsi nos corps, nourris par l'eucharistie*, sont placés dans le sein de la terre, où ils se décomposent, pour ressusciter dans le temps. » *Cont. hær.*, V, 2, 3, col. 1126. « Nous offrons à Dieu ses propres dons, en affirmant d'un côté l'union intime du Verbe avec la nature humaine, et, de l'autre, la résurrection de la chair qui sera réunie à l'âme. Car de même que le pain, qui vient de la terre, recevant l'invocation divine, cesse d'être un pain ordinaire pour devenir l'eucharistie composée de deux éléments, l'un céleste, l'autre terrestre, ainsi nos corps, en recevant l'eucharistie, ne sont plus corruptibles sans retour, mais ils ont l'espoir de ressusciter pour l'éternité. » *Cont. hær.*, IV, 18, 5, col. 1028-1029. Luther, Kahnis, Fusey et Gore reconnaissent ici deux éléments de nature distincte : l'un terrestre, le pain, l'autre céleste, le corps du Christ. Bellarmin, Schwane et Struckmann veulent voir dans le premier l'espèce ou l'apparence du pain. Massuet, Dœllinger, Mœhler et Mgr Batiffol reconnaissent dans ce que saint Irénée nomme « eucharistie » le corps du Christ, et les deux éléments qui le composent sont le terrestre, la chair, et le céleste, le Verbe.

Ces affirmations de saint Irénée ressemblent à celles de saint Justin : même réalisme d'abord : c'est la présence réelle du corps et du sang du Christ; mais saint Irénée note la présence d'un double élément, l'un matériel et terrestre, la chair, l'autre spirituel et céleste, l'esprit; même intervention divine : saint Justin parlait d'un εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ, c'est-à-dire d'une prière venant de Jésus, saint Irénée parle d'un λόγος τοῦ Θεοῦ, qui n'est pas le Logos de Dieu, mais une parole de Dieu, sans spécifier laquelle; même effet : l'alimentation du fidèle. En termes d'un réalisme singulièrement expressif, saint Irénée parle de notre chair nourrie du corps et du sang du Seigneur, ἐκ τοῦ ποτηρίου ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ τρέφεται, καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ αὔξεται, — ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην. Et c'est là qu'il voit un argument en faveur de la résurrection, argument qui sera repris par Tertullien, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille d'Alexandrie. Mais pas plus que saint Justin, saint Irénée n'aborde ni ne traite les problèmes que soulève le dogme de la présence réelle : celui-ci est mis hors de doute sans contestation possible, et l'on se demande comment Steitz, encore au dernier siècle, *Die Abendmahlslehre der grieschichen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1864, t. IX, p. 465 sq., a pu en appeler à saint Irénée en faveur de la théorie symboliste. Loofs, du moins, *Abendmahl, loc. cit.*, p. 48, reconnaît que l'évêque de Lyon a pensé et parlé comme saint Justin.

5° *A Carthage.* — Ici, deux témoins s'offrent à nous à quelques années d'intervalle, Tertullien et saint Cyprien, attestant l'un et l'autre la présence réelle du Christ dans l'eucharistie, mais employant l'un et l'autre des expressions ou des formules qui évoquent l'idée d'un certain symbolisme, et qu'on n'a pas manqué d'exploiter pour infirmer bien à tort la valeur de leur témoignage positif en faveur du dogme de la présence réelle.

1. *Tertullien*, tout d'abord, traite l'eucharistie de chose sacrée, de *sacramentum*, comme le baptême, *Adv. Marcion.*, IV, 34, *P. L.*, t. II, col. 442; on a soin, dit-il, de n'en rien laisser tomber à terre. *De corona*, 3, *ibid.*, col. 80. Or, l'eucharistie c'est le corps du Christ, *De oratione*, 19; *De idololatria*, 7, *P. L.*, t. I, col. 1183, 669, auquel l'homme prend part, dès qu'il est baptisé, pour s'en nourrir : *opimate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. De pudicitia*, 9, *P. L.*, t. II, col. 998. L'homme étant un composé d'âme et de corps, c'est par le corps que les sacrements atteignent l'âme, et c'est pourquoi *caro corpore et sanguine Christi vescitur ut anima Deo saginetur. De resur. carnis*, 8, *P. L.*, t. II, col. 806. L'usage voulait alors que le fidèle ne communiât pas seulement à la réunion liturgique, mais encore qu'il emportât chez lui des espèces consacrées pour se communier lui-même, *accepto corpore Domini et reservato, De oratione*, 19, *P. L.*, t. I, col. 1183; mais cela pouvait offrir des inconvénients, surtout dans les familles dont tous les membres ne

partageaient pas la même foi chrétienne; et c'est pourquoi Tertullien signale ce danger pour s'opposer aux mariages mixtes. « Déroberez-vous, dit-il, aux regards de votre mari ce que vous prenez en secret avant toute nourriture? S'il vient à découvrir que c'est du pain, ne supposera-t-il pas que c'est ce pain dont on fait tant de bruit? Et comme il ne peut pénétrer un mystère qu'il ignore, que d'alarmes, que de soupçons! » *Ad uxorem*, II, 5, *P. L.*, t. I, col. 1296. Ces divers textes sont significatifs : ils prouvent, à n'en pas douter, la foi en la présence réelle.

Mais d'autres prêteraient facilement à l'équivoque. En voici un qui paraît assez singulier à première vue : *Acceptum panem et distributum discipulis, corpus suum illum fecit*, Hoc ut corpus meum *dicendo, id est, figura corporis mei. Adv. Marcion.*, IV, 40, *P. L.*, t. II, col. 460. Tertullien use souvent de l'hyperbate; quand il écrit : *Christus mortuus est, id est unctus, Adv. Praxeam*, 19, on voit qu'il veut dire : *Christus, id est, unctus, mortuus est.* Dans cette phrase : *Aperiam in parabolam aurem meam, id est, similitudinem, Adv. Marcion.*, IV, 11, on voit que *similitudinem* est l'explication de *parabolam* et non de *aurem*. En est-il de même dans le texte cité? Si oui, l'incidente explicative, *id est, figura corporis mei*, ne s'appliquerait pas à *hoc*, mais à *acceptum panem*; il y aurait une hyperbate, et le sens serait à l'abri de tout reproche. Telle est l'explication qu'en ont donnée Bellarmin et Duperron. Cf. Arnauld, *Perpétuité de la foi*, Paris, 1669-1674, t. III, l. II, c. II-V, p. 62-91. Mais il ne faut pas oublier que Tertullien argumente contre un docète qui niait la réalité de l'incarnation. Il a donc soin de lui rappeler, d'après l'Évangile selon saint Luc, tel qu'il l'admettait, que le pain et le vin avaient été, dans l'Ancien Testament, des figures du corps et du sang du Christ, et que c'est en se servant du pain et du vin, qu'il appelle ou qu'il fait son corps et son sang, que le Christ a réalisé les anciennes figures : *Deus in Evangelio quoque vestro revelavit panem corpus suum appellans, ut et hinc jam intelligas corporis sui figuram pani dedisse, cujus retro corpus in panem prophetes figuravit, ipso Domino hoc sacramentum postea interpretaturo. Adv. Marcion.*, III, 19, *P. L.*, t. II, col. 348. Marcion n'a pas compris que le pain était anciennement la figure du corps du Christ : *Itaque illuminator antiquitatum quid tunc voluerit significasse panem, satis declaravit corpus suum vocans panem. Adv. Marc.*, IV, 40, col. 461. De même pour le vin : *Ita et nunc sanguinem suum in vino consecravit, qui tunc vinum in sanguine (uvæ) figuravit. Ibid.*, col. 462. En disant donc : *acceptum panem... corpus suum illum fecit*, Hoc est corpus meum *dicendo, id est, figura corporis mei*, Tertullien entend prouver que le pain était bien jadis la figure de son corps, puisqu'il en fait son corps, et c'est pourquoi il ajoute : *Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus.* Mais il n'entend pas pour autant nier la réalité de la présence du Christ dans l'eucharistie, puisqu'il l'affirme d'ailleurs, *corpus suum illum fecit*, et qu'il la suppose nécessairement pour pouvoir en conclure la réalité de l'incarnation : *Panis et calicis sacramento jam in Evangelio probavimus corporis et sanguinis dominici veritatem adversus phantasma Marcionis. Adv. Marcion.*, V, 8, *ibid.*, col. 489. En se servant donc du mot figure, ce n'est pas du symbole d'une chose absente qu'il a parlé, mais d'un symbole couvrant et contenant cette mystérieuse réalité qu'est la chair et le sang, dont se nourrissent, nous a-t-il dit ailleurs, les fidèles.

Un autre terme, dont on a fait état pour essayer de prouver que Tertullien était partisan du symbolisme eucharistique, est celui de *repræsentare*. Pour montrer, en effet, que le Sauveur ne réprouve pas les éléments dont Marcion attribuait la création à un démiurge différent du vrai Dieu, Tertullien cite l'eau du baptême, l'huile de la confirmation, le miel et le lait des initiés, puis *panem quo ipsum corpus suum repræsentat. Adv. Marcion.*, I, 14, col. 262. Or *repræsentare* a deux significations, celle du verbe français « représenter », et celle du sens étymologique latin « rendre présent, présenter ». Nul doute que, s'il avait eu affaire à des symbolistes tels que les calvinistes, Tertullien n'eût surveillé de plus près ses expressions et qu'il n'eût employé un autre terme que *repræsentare*. Mais du seul fait qu'il s'en est servi, on ne peut pas logiquement conclure que, par une contradiction trop grossière avec lui-même, il ait changé d'avis après avoir tenu ailleurs un langage si nettement réaliste : ce qu'il faut dire, c'est qu'il a employé *repræsentare* dans son sens étymologique latin, comme il l'a fait quand il appelle le second avènement du Christ une seconde *repræsentatio*, ou quand il dit qu'au Thabor Dieu a présenté son Fils, celui qu'il avait promis : *Itaque jam repræsentans eum : Hic est filius meus, utique subauditur quem repromisi. Adv. Marcion.*, IV, 22, col. 414. Ainsi, conclut Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 215, à la cène le Sauveur présente son corps, et de même dans l'eucharistie; *repræsentare* n'a rien de symbolique. Cf. Duperron, *L'eucharistie*, Paris, 1622, p. 211-213; Arnauld, *Perpétuité de la foi*, t. II, l. III, c. V, p. 270-278; Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, Londres, 1895, p. 310; d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 356-359.

Un troisième reproche qu'on fait à Tertullien est l'emploi du verbe *censetur* dans son explication de l'oraison dominicale. Il entend spirituellement le pain quotidien; il l'interprète du Christ et ajoute : *corpus ejus in pane censetur. De oratione*, 6, *P. L.*, t. I, col. 1160. Bonne preuve, prétendent les calvinistes, que Tertullien ne croit pas à la présence réelle, mais à une présence symbolique. Mais c'est là prêter à Tertullien une pensée qui n'est pas, qui ne peut pas être la sienne. Le Christ, dit-il, est notre pain, parce qu'il est la vie et le pain de vie; et comme son corps *censetur in pane*, en demandant le pain quotidien nous demandons à rester toujours dans le Christ, à ne jamais nous séparer de son corps, *perpetuitatem in Christo, et individuitatem a corpore ejus.* Et ceci pourrait bien s'entendre, non du corps eucharistique, mais du corps mystique du Christ, c'est-à-dire de l'Église. Quant au verbe *censetur*, Tertullien l'emploie parfois dans le sens de *est*. C'est ainsi qu'il écrit : *Tu Deo, cujus tu quoque imago et similitudo censeris, Adv. Praxeam*, 5; *cum duæ substantiæ censeantur in Christo, divina et humana, ibid.*, 29; *imago in effigie, similitudo in æternitate censetur, De baptismo*, 5; *atque adulter censetur qui dimissam a viro duxerit. Adv. Marcion.*, IV, 34. Aussi de bons critiques ont-ils voulu y voir un terme emprunté au langage juridique, avec la signification précise de *est* ou *se trouve*; et dans ce cas le terme est suffisant pour exprimer le dogme de la présence réelle, mais non pour signifier celui de la conversion. Quoi qu'il en soit, il ne faut pas oublier que Tertullien a un style très singulier, peu correct, et qu'il parle à une époque où le langage théologique n'est point fixé; il ne faut pas oublier surtout qu'en bonne critique les passages obscurs ou équivoques d'un auteur doivent s'interpréter à la lumière de ceux qui ne laissent pas le moindre doute sur sa pensée; or, ces derniers abondent dans Tertullien, comme on a pu le voir plus haut, et ils n'autorisent pas les critiques protestants à ne faire état que des premiers pour revendiquer le prêtre de Carthage comme l'un des témoins de la théorie symbolique de l'eucharistie. Malgré tout, Tertullien reste un témoin du réalisme eucharistique.

2. *Saint Cyprien.* — Le grand évêque de Carthage au III^e^ siècle pensera et parlera, on peut en être assuré

d'avance, comme celui qu'il appelait son maître, Tertullien, sauf à user d'un style moins obscur et plus correct, sauf aussi à proposer en quelques lignes, dans un raccourci substantiel dont la théologie fera son profit, les idées maîtresses de la doctrine eucharistique en tant que sacrifice. Relativement au dogme de la présence réelle, son langage est celui de la tradition liturgique : le réalisme eucharistique en forme le fond; mais il est aussi symbolique sans qu'il y ait la moindre contradiction, et l'on voit se dessiner la distinction capitale entre le symbolisme, qui doit être limité au signe et ne doit s'entendre que du signe, et le réalisme qui s'applique à ce que le signe signifie, contient et donne.

Qu'est donc, aux yeux de saint Cyprien, ce que le signe signifie, contient et donne? L'eucharistie, dit-il, est une chose sainte et sanctifiante tout à la fois; il compare les éléments eucharistiques à l'eau du baptême, à l'huile de la confirmation. Mais là se borne la comparaison, car l'eucharistie est quelque chose de plus que l'eau ou l'huile, à savoir le corps et le sang du Christ ou le *sanctum Domini*, selon l'une de ses expressions. Cela résulte indiscutablement de son langage et de sa conduite vis-à-vis des chrétiens, des hérétiques et des *lapsi*. Se souvenant, en effet, du texte de saint Paul, que « celui qui mange le pain ou boit le calice du Seigneur indignement est coupable envers le corps et le sang du Seigneur, » il requiert de la part de ceux qui veulent communier qu'ils aient reçu le baptême catholique; car ce serait une faute, comme lui écrivait Firmilien de Césarée, de permettre à ceux qui n'ont été baptisés que par les hérétiques de « recevoir par une communion témérairement usurpée le corps et le sang du Seigneur. » *Epist.*, LXXV, 21, Hartel, *S. Cypriani opera*, Vienne, 1868-1871, t. II, p. 823. Quant aux *lapsi*, devenus impudents après avoir été lâches, ils réclamaient leur admission immédiate à la communion, sans aucune pénitence préalable, et par là, dit saint Cyprien, *vis infertur corpori ejus et sanguini, et plus modo in Dominum manibus atque ore delinquunt, quam quum Dominum negaverunt. De lapsis*, 16, Hartel, t. I, p. 248. Tel, dit-il, s'irrite *quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat, aut ore polluto Domini sanguinem bibat. De lapsis*, 22, Hartel, t. I, p. 253. Quant à lui, il s'indigne qu'on ose profaner l'eucharistie, c'est-à-dire le corps sacré du Seigneur, *eucharistiam, id est, sanctum Domini corpus, profanare audeant. Epist.*, XV, 1, Hartel, t. II, p. 514. Toutefois, devant les menaces d'une persécution nouvelle, il consent à admettre les *lapsi* à la communion pour leur donner la force de confesser la foi et de verser leur sang, car il les veut « munis de la protection du sang et du corps du Christ; » *et cum ad hoc fiat eucharistia ut possit accipientibus esse tutela, quos tutos esse contra adversarium voluimus, nutrimento dominicæ saturitatis armemus. Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus?... Aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ab bibendum in ecclesia poculum Domini jure communicationis admittimus? Epist.*, LVII, 2, Hartel, t. II, p. 652. A la veille du combat suprême, les soldats du Christ doivent être prêts, *considerantes idcirco se quotidie calicem sanguinis Christi bibere ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere. Epist.*, LVIII, 1, Hartel, t. II, p. 657. Ailleurs, *De lapsis*, 25, saint Cyprien rapporte le fait d'une enfant que sa nourrice avait fait participer à un sacrifice idolâtrique et que sa mère, ignorant ce qui venait de se passer, porta à l'église où il célébrait les saints mystères. Quand le diacre, portant le calice, voulut y faire goûter l'enfant, celle-ci se détourna; le diacre insistant lui versa quand même sur les lèvres quelques gouttes *de sacramento calicis*. Mais aussitôt l'enfant d'éclater en sanglots et de vomir. *In corpore atque ore violato*, note saint Cyprien, *eucharistia permanere non potuit, sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit.* Ces allusions et ces expressions sont trop nombreuses, trop fortes et trop précises en faveur du dogme de la présence réelle pour qu'on puisse faire de leur auteur un tenant du symbolisme.

On a essayé pourtant, car on a cru découvrir le symbolisme au sens des calvinistes dans deux passages de la lettre à Cécilien, qui est un petit traité de l'eucharistie-sacrifice. Voici le premier : *Nam cum dicat Christus : « Ego sum vitis vera, » sanguis Christi non aqua est utique, sed vinum. Nec potest videri sanguis ejus, quo redempti et vivificati sumus, esse in calice, quando vinum desit calici, quod Christi sanguis ostenditur. Epist.*, LXIII, 2, Hartel, t. II, p. 702. Voici le second : *Videmus in aqua populum inteligi, in vino vero ostendi sanguinem Christi... Si vinum tanium quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine Christo. Ibid.*, 13. Dans ces passages, assure-t-on, le pain et le vin ne sont dits corps et sang du Christ qu'en tant qu'ils seraient un mémorial de la passion du Christ, c'est-à-dire du corps et du sang en état de sacrifice. Telle est, d'après Loofs, *Abendmahl*, p. 58, l'interprétation de tous les critiques protestants : ils sont unanimes à y reconnaître une conception symbolique et sacrificielle de la cène. Cf. Goetz, *Das Christentum Cyprians*, 1896, p. 23; Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2e édit., Erlangen, 1908, t. I, p. 548, D'une part, ces expressions : *videri sanguis ejus Christi sanguis ostenditur*, montrent que le sang n'est pas présent, mais seulement en apparence. D'autre part, en comparant l'eau au peuple et le vin au sang du Christ, saint Cyprien autoriserait à conclure que, de même que l'eau est le pur symbole du peuple, de même le vin est le pur symbole du sang. Dans ce cas, ferons-nous remarquer, il faut admettre que saint Cyprien s'est grossièrement contredit. Or, il n'en est rien : saint Cyprien est pleinement d'accord avec lui-même, tout le contexte le prouve. L'évêque de Carthage vise, en effet, dans cette lettre, ceux qui, *ignoranter vel simpliciter*, n'employaient que de l'eau pour le sacrifice et s'écartaient ainsi de l'usage liturgique traditionnel. Il condamne leur erreur pour ce motif, entre autres, que l'eau n'a pas de rapport avec le sang, tandis que le sang a toujours été figuré dans l'Écriture par le vin. Si donc, dit-il, on n'offre le sacrifice qu'avec de l'eau, où sera la relation indispensable avec le sang, puisque le vin, figure du sang, *quod Christi sanguis ostenditur*, fait défaut? Il n'y a plus rien dès lors qui indique qu'au sacrifice il s'agit du sang du Christ, *non potest videri sanguis ejus*. Et ainsi se justifie cette double expression, qui n'affirme pas le moins du monde qu'il n'y ait dans le sacrifice eucharistique qu'un pur symbole. La suite du texte montre même le contraire : *Quis magis sacerdos Dei summi quam Dominus noster Jesus Christus, qui sacrificium Deo Patri obtulit, et obtulit hoc idem quod Melchisedech obtulerat, id est, panem et vinum, suum scilicet corpus et sanguinem. Epist.*, LXIII, 4, Hartel, t. II, p. 703. Le sacrifice de Melchisédech n'était qu'une figure; or Jésus-Christ, qui est la plénitude, *veritatem præfiguratæ imaginis adimplevit.* Quand donc? Lorsqu'il a offert le pain et le vin mêlé d'eau, *ibid.*, p. 704; mais ce pain et ce calice, Cyprien vient de nous le dire, c'est son corps et son sang, *suum scilicet corpus et sanguinem.* Peut-on conclure du second passage que le vin n'est pas plus réellement le sang de Jésus-Christ que l'eau n'est la communauté des fidèles? Nullement, car ce que saint Cyprien vient de dire, au sujet de ce que Jésus a offert en offrant le pain et le vin, s'y

oppose. En outre, ce qu'il veut noter ici, et cela suffit pour traiter l'objet et atteindre le but de sa lettre, à savoir, la nécessité de se servir de vin et de mêler de l'eau au vin, c'est que, de même que le vin est employé parce qu'il a toujours été le symbole du sang d'après l'Écriture, de même l'eau doit être mêlée au vin parce qu'elle est le symbole du peuple chrétien; un tel rapprochement est très légitime; mais, d'une ressemblance purement accidentelle entre l'eau et le vin en tant que symboles, on ne peut pas conclure à leur ressemblance complète de fonctions et dire que le vin ne joue d'autre rôle que celui de l'eau.

Au demeurant, comme nous l'avons déjà indiqué et comme les scolastiques le mettront en lumière, le mot symbole peut parfaitement être attribué au signe sacramentel, à ce que nous appelons les espèces du pain et du vin; mais ce symbolisme du signe n'est nullement la négation de la réalité contenue sous le signe, ni dans saint Cyprien, ni dans aucun des Pères qui ont le plus parlé de symbole. Dans l'Église latine, on retrouvera, sous la plume de saint Augustin, ce double courant de réalisme et de symbolisme, plus ample encore et plus réfléchi, mais non moins justifié. Dans l'Église grecque, Clément et Origène, deux allégoristes, parlent pareillement de symbole et ne sont pas moins réalistes que leurs contemporains ou leurs devanciers.

6° *A Alexandrie.* — 1. *Clément d'Alexandrie.* — Ce disciple de Pantène parle peu de l'eucharistie et, quand il en parle, ce n'est pas toujours d'une façon claire et littérale à la manière d'un catéchiste qui voudrait expliquer le mystère eucharistique. Il est retenu par les usages du temps qui veulent qu'on soit discret sur ce point; mais il suppose le mystère connu des initiés, et il s'en sert comme d'un point de départ ou comme d'une base pour se livrer à des spéculations, en exégète qui allégorise et en philosophe qui entend opposer une gnose chrétienne et orthodoxe à la gnose intempérante et hérétique des valentiniens. Ceux-ci, en effet, prétendaient qu'il y a deux christianismes, l'un tout à fait élémentaire pour les simples, les enfants ou la masse, l'autre supérieur pour ceux qui savent, les sages et les gnostiques; l'un qui n'offre que le lait des commençants, celui que saint Paul avait donné aux Corinthiens, τὸ γάλα, c'est-à-dire les πρῶτα μαθήματα, πρώτας τροφάς, l'autre qui donne la vraie nourriture, l'aliment substantiel, le βρῶμα, c'est-à-dire les πνευματικαὶ ἐπιγνώσεις; et cette dernière nourriture, ils la qualifiaient de chair et de sang de Jésus, σάρκα καὶ αἷμα τοῦ Ἰησοῦ. *Pæd.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 296. Certes, Clément d'Alexandrie n'était pas homme à reculer devant de telles distinctions et qualifications, sauf à les justifier dans le sens de l'orthodoxie chrétienne. Il distinguait, lui aussi, deux degrés dans la connaissance religieuse, l'un proprement élémentaire, celui de la catéchèse, premier aliment de l'âme comparable au lait des tout petits enfants, et l'autre supérieur, celui de la contemplation, nourriture solide et gnose des initiés; et il n'hésitait pas à dire que la chair et le sang du Logos constituent l'intelligence de la puissance et de l'essence divine, et que se nourrir du Logos divin, c'est connaître la divine essence. *Strom.*, V, 10, *P. G.*, t. IX, col. 101. Mais il prétendait que le lait donné par saint Paul aux Corinthiens est un aliment parfait, le lait du Christ, le Verbe allégoriquement compris, le Verbe incarné devenu une τροφὴ πνευματικὴ pour les sages comme pour les enfants. Car le Verbe est tout pour l'enfant : père, mère, pédagogue, nourricier. « Mangez ma chair, a-t-il dit lui-même, buvez mon sang. » Voilà les aliments qu'offre le Seigneur, la chair qu'il présente, le sang qu'il verse; et rien ne manque alors pour la croissance de l'enfant. *Pæd.*, I, 6, *P. G.*, t. VIII, col. 301. Mais tout cela n'est qu'allégorie : le sang lui-même et le lait du Seigneur ne sont que le symbole de sa passion et de son enseignement : τὸ αὐτὸ καὶ αἷμα καὶ γάλα τοῦ Κυρίου πάθους καὶ διδασκαλίας σύμβολον. *Ibid.*, col. 309. Mais si cette double nourriture, le lait et la gnose, est traitée par Clément de chair et de sang du Christ par manière d'allégorie, en est-il de même de cet autre aliment qu'est l'eucharistie?

Clément sait très bien que la liturgie eucharistique comporte l'oblation du pain et du vin, puisqu'il accuse ceux qui ne se servent que d'eau, à l'exclusion du vin, d'être en opposition savec la règle ecclésiastique, μὴ κατὰ τὸν κανόνα τῆς ἐκκλησίας. *Strom.*, I, 19, *P. G.*, t. VIII, col. 813. Il sait très bien que Melchisédech était la figure du Christ, que le pain et le vin qu'il offrit étaient le type de l'eucharistie, ὁ τὸν οἶνον καὶ τὸν ἄρτον τὴν ἡγιασμένην διδοὺς τροφὴν εἰς τύπον εὐχαριστίας. *Strom.*, IV, 25, col. 1369. En qualifiant ainsi la figure de nourriture sanctifiée, Clément laisse entrevoir ce qu'il pense de la réalité bien plus sanctifiée et sanctifiante qui l'a remplacée, c'est-à-dire de l'eucharistie. Il sait également que le Sauveur, après avoir rendu grâce sur le pain, le distribua pour qu'on le mange λογικῶς, c'est-à-dire en connaissance de cause. *Strom.*, I, 10, col. 744. Il sait qu'à la synaxe, quand l'eucharistie est divisée, chacun des fidèles en prend sa part. *Strom.*, I, 1, col. 692. Qu'est donc à ses yeux cette eucharistie figurée par le pain et le vin, faite avec du pain et du vin et reçue par les fidèles? Sans le dire d'une façon positive et nette, il le laisse suffisamment entendre dans sa réfutation des encratites. Ceux-ci prohibaient l'usage du vin pour des motifs d'un ascétisme mal compris. Et Clément de leur faire observer que Jésus a bu du vin, qu'il a béni du vin, quand il a dit : « Prenez, buvez, ceci est mon sang. » Mais, dit-il, Jésus allégorise en désignant par la figure du vin le Verbe qui doit être répandu pour la rémission des péchés. L'allégorie porte sur le vin et sur la vigne, car Jésus n'est ni le vin ni la vigne au sens propre. Porte-t-elle également sur l'eucharistie? Car Clément voit dans l'eucharistie le Verbe mêlé au breuvage. « Double, dit-il, est le sang du Seigneur : il est charnel, et c'est celui par lequel nous avons été rachetés; il est spirituel, et c'est celui par lequel nous avons été oints. Et boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur. L'esprit est la force du Verbe, comme le sang l'est de la chair. Analogiquement donc se mêlent le vin à l'eau, et à l'homme l'esprit; l'un, le mélange (d'eau et de vin), rassasie pour la foi; l'autre (l'esprit) mène à l'incorruptibilité. Et le mélange des deux, à savoir du breuvage et du Verbe, est appelé eucharistie; ἡ δὲ ἀμφοῖν αὖθις ποτοῦ τε καὶ Λόγου εὐχαριστία κέκληται. » *Pæd.*, II, 2, *P. G.*, t. VIII, col. 409-412. Cette manière d'entendre l'eucharistie comme une κρᾶσις ou un mélange du vin et du Verbe peut prêter à la critique au point de vue de la justesse; elle écarte du moins toute idée de symbole et exprime une réalité présente, et une réalité sanctifiante, car ceux qui y prennent part sont sanctifiés quant au corps et quant à l'âme : ἧς οἱ κατὰ πίστιν μεταλαμβάνοντες ἁγιάζονται καὶ σῶμα καὶ ψυχήν, car c'est la volonté du Père qui ajoute mystiquement l'Esprit et le Verbe à ce composé divin qu'est l'homme; et de même que l'esprit est vraiment uni à l'âme portée par lui, de même la chair est unie au Logos qui, pour elle, s'est fait chair : καὶ γὰρ ὡς ἀληθῶς μὲν τὸ πνεῦμα ὠκείωται τῇ ἀπ' αὐτοῦ φερομένῃ ψυχῇ ἡ δὲ σὰρξ τῷ Λόγῳ, δι' ἣν ὁ Λόγος γέγονε σάρξ. *Ibid.*, col. 412. L'un des effets de la communion, c'est d'assurer l'immortalité; voici, en effet, les paroles que Clément prête au Sauveur : ἐγώ σου τροφεύς, ἄρτον ἑμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας. *Quis dives*, 23, *P. G.*, t. IX, col. 628.

Ainsi donc Clément distingue l'eucharistie de la gnose, malgré la ressemblance des descriptions qu'il leur consacre ; et « cette distinction, qui est fondamentale, dit Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 185, autorise à dire que les critiques se sont trompés qui ont, comme Steitz, cru voir se former à l'issue du IIe siècle, si profondément réaliste, une conception radicalement contraire qui serait un pur symbolisme, conception d'origine alexandrine et dont Clément serait le premier représentant. Ce symbolisme se serait résolu, au IVe siècle, en un dynamisme, qui lui-même aurait abouti, sur la fin du IVe siècle, à une théorie de la conversion. Mais, en fait, le premier point de cette courbe n'existe pas : Clément n'est pas un symboliste professant la présence en figure; il est aussi réaliste de langage que la liturgie de son temps, et il parle de ce réalisme comme d'un mélange du Verbe et des espèces consacrées, mélange aussi réel que l'incarnation. Nous sommes assurément encore loin d'une théorie de ce *complexus* qu'est le réalisme ! Mais loin aussi du pur symbolisme imaginé par Steitz. » Voir t. III, col. 195-198.

2. *Origène.* — A la différence de son prédécesseur, Origène ne conçoit pas l'eucharistie comme un mélange du Verbe et des espèces consacrées et il n'en fait pas un gage d'immortalité; mais, comme Clément, il est retenu dans l'expression de sa pensée par l'usage de discrétion qui veut qu'on ne parle des mystères chrétiens, et notamment de l'eucharistie, qu'en termes voilés, par allusions, que saisissaient bien les fidèles, mais que ne pouvaient pleinement saisir les catéchumènes et les non-chrétiens. C'est ainsi qu'après avoir cité ces paroles du Sauveur : « Ceci est mon corps, » et le reste, il ajoute : « Celui-là connaît la chair et le sang du Verbe de Dieu, qui est initié aux mystères. Ne nous arrêtons pas plus longtemps à ces choses connues de ceux qui savent et restées lettre close pour ceux qui ignorent. » *In Lev.*, homil. IX, 10, *P. G.*, t. XII, col. 523. Comme Clément encore, Origène emploie des termes et des tournures de phrase qui rappellent le langage liturgique et qui sont le témoignage irrécusable de la foi traditionnelle au dogme de la présence réelle. Ce que le Seigneur donne, c'est son corps et c'est son sang : δίδωσί σοι καὶ τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας, τὸ σῶμα ἑαυτοῦ καὶ τὸ αἷμα ἑαυτοῦ χαρίζεται. *In Jer.*, homil. XVIII, 13, *P. G.*, t. XIII, col. 489. Ce que le fidèle reçoit par la communion, c'est le pain devenu corps saint et sanctifiant par la prière de ceux qui s'en nourrissent avec une intention pure. Pour nous, qui rendons grâce au créateur de l'univers, nous mangeons avec action de grâce et prière les pains que nous offrons, σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους. *Cont. Cels.*, VIII, 33, *P. G.*, t. XI, col. 1565. Mais cette communion au corps du Christ par la participation à l'eucharistie requiert une conscience pure; d'où ce reproche au pécheur : *Communicare non times corpus Christi, accedens ad eucharistiam? In ps. XXXVII*, homil. II, 6, *P. G.*, t. XII, col. 1386. Elle requiert aussi de grandes précautions et un profond respect pour que rien n'en tombe à terre. *Nostris qui divinis mysteriis interesse consuestis, cum suscipitis corpus Christi, cum omni cautela et veneratione servatis ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat. In Exod.*, homil. XIII, 3, *P. G.*, t. XII, col. 391. Comme Clément enfin, Origène connaît la relation qui existe entre l'Ancien et le Nouveau Testament; il voit que ce qui était une énigme dans le passé est devenu une réalité. « Alors, dit-il, la manne était une nourriture *in ænigmate*, aujourd'hui la chair du Verbe de Dieu est une nourriture véritable, ainsi qu'il l'a dit lui-même : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment un breuvage. » *In Num.*, homil. VII, 2, *P. G.*, t. XII, col. 613. Comparant la pâque chrétienne avec la pâque juive, il en note les différences caractéristiques. Les Juifs, dit-il, mangent un agneau ordinaire, mais notre pâque est le Christ immolé pour nous. C'est la différence entre l'ombre et la lumière, entre la figure et la réalité. Voilà ce que comprend celui qui a été instruit secrètement des mystères de la pâque : il sait que la chair du Verbe est vraiment une nourriture, εἰδὼς ὅτι ἀληθής ἐστι βρῶσις. *In Jer.*, homil. XII, 13, *P. G.*, t. XIII, col. 395. Même rapprochement significatif et même distinction réelle au sujet du sang de l'agneau pascal, dont les Juifs avaient jadis marqué les portes de leurs demeures. Les chrétiens font quelque chose de semblable, mais bien plus relevé : « Ils mangent comme leur pâque le Christ immolé pour nous, qui a dit : « Si vous ne « mangez ma chair, vous n'aurez pas la vie en vous. » Et par cela même qu'ils boivent son sang, véritable breuvage, ils arrosent les portes de leur maison, qui est leur âme. » *In Matth. comment. series*, 10, *P. G.*, t. XIII, col. 1615. Tout naturellement il écarte le sens grossier d'une manducation telle que l'avaient comprise les capharnaïtes. S'adressant donc aux hommes charnels qui l'entendraient de même, il leur dit : « Si vous suivez à la lettre ce qui est dit : « Mangez « ma chair et buvez mon sang, » cette lettre tue. » Il veut, en effet, qu'on entende le mystère de la communion dans le sens où l'enseigne l'Église, *secundum hanc intelligentiam quam docet Ecclesia. In Lev.*, homil. VII, 5, *P. G.*, t. XII, col. 487.

Ces textes suffisent pour montrer la valeur du témoignage d'Origène en faveur de la présence réelle; mais il en est d'autres où il tient un langage allégorique. En effet, en dehors et au-dessus de cette manière d'entendre les choses d'une communion réelle, quoique spirituelle, au corps et au sang divin, qu'il qualifie de plus commune et à l'usage des simples, ἁπλουστέροις κατὰ τὴν κοινοτέραν περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχήν, il en conçoit une autre plus profonde et plus divine, τοῖς δὲ βαθύτερον ἀκούειν μεμαθηκόσιν κατὰ τὴν θειοτέραν καὶ περὶ τοῦ τροφίμου τῆς ἀληθείας λόγου ἐπαγγελίαν. *In Joa. comment.*, XXXII, 24, *P. G.*, t. XIV, col. 809. Il est vrai que, dans ce cas, ce n'est pas la communion au corps et au sang du Verbe incarné qu'il a en vue, mais bien, par l'allégorie, l'adhésion de l'esprit à l'enseignement du Verbe. Voici, en effet, un passage significatif : « Ce pain que le Dieu-Verbe dit être son corps, c'est le Verbe-nourricier des âmes, le Verbe procédant du Dieu-Verbe. Le pain qui sort du pain céleste et qui est passé sur la table, c'est celui dont il est écrit : « Tu as dressé pour moi une « table en face de ceux qui me persécutent. » Et ce breuvage que le Dieu-Verbe appelle son sang, c'est le Verbe qui abreuve et enivre magnifiquement les cœurs... Car ce que le Dieu-Verbe nommait son corps, ce n'était point le pain visible qu'il tenait entre ses mains, mais le Verbe dans le mystère duquel ce pain devait être rompu; de même ce qu'il nommait son sang, ce n'était pas ce breuvage visible, mais le Verbe, dans le mystère duquel ce breuvage devait être répandu. Le corps et le sang du Dieu-Verbe peuvent-ils être, en effet, autre chose que le Verbe qui nourrit et le Verbe qui réjouit le cœur? » *In Matth. comment. series*, 85, *P. G.*, t. XIII, col. 1735. Ce passage et d'autres encore, *In Num.*, homil. XVI, 9; XXIII, 6; *In Lev.*, homil. VII, 5; *De orat.*, 27; cf. Duperron, *L'eucharistie*, p. 223-226; A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie*, Vienne, 1905, p. 158-194, sont assurément déconcertants pour celui qui les lit aujourd'hui; l'étaient-ils aussi pour les auditeurs habituels d'Origène, même pour les fidèles? Nous ne

le pensons pas; car les fidèles, étant initiés au mystère eucharistique, savaient à quoi s'en tenir sur la doctrine traditionnelle et sur la foi en la présence réelle, toujours sous-entendue par le célèbre catéchiste alexandrin, et très souvent objet de sa part d'un rappel ou d'une allusion directe; ils savaient aussi avec quelle facilité leur maître se plaisait à allégoriser. Or, dans ces passages, Origène allégorise et parle de tout autre chose que de l'eucharistie. « Le pain et le vin de la cène, observe Mgr Batiffol, d'accord sur ce point avec M. Struckmann, *L'eucharistie*, p. 189, sont pris par lui pour une figure, mais la figure de tout autre chose que le corps et le sang du Christ, la figure de sa doctrine. Il ne faut donc pas chercher ici une théorie de la présence réelle, pas plus que nous n'en avons cherché dans les développements allégoriques analogues de Clément. » Il convient de se rappeler aussi qu'en allégorisant de la sorte, Origène, comme il en a fait l'aveu, esquissait une théorie essentiellement différente de l'enseignement traditionnel et ordinaire sur l'eucharistie, enseignement qu'il connaissait et qu'il approuvait. Et tout ce qu'il a dit sur l'eucharistie est le langage d'un réaliste, et nullement celui d'un symboliste. Harnack le reconnaît et ajoute qu'au sujet de l'eucharistie, il n'y a jamais eu de purs symbolistes. *Dogmengeschichte*, t. I, p. 436-437.

3. *Saint Denys d'Alexandrie.* — Après Origène, deux maîtres se succédèrent au Didascalée avant de monter l'un après l'autre sur le siège d'Alexandrie. Du premier, Héracléas, nous ne savons rien, rien de lui ne nous étant parvenu. Du second, saint Denys, Eusèbe nous a conservé quelques fragments de lettres au pape Xyste, parmi lesquels celui-ci relatif à la communion. Il s'agit d'un Alexandrin qui, s'étant aperçu que le baptême qu'il avait reçu n'était point le baptême catholique, demandait à être baptisé, ce à quoi saint Denys se refusa de donner suite, vu la longue participation de cet homme aux sacrements et notamment à la communion, décrite ainsi : εὐχαριστίας γὰρ ἐπακούσαντα, καὶ συνεπιφθέγξαμενον τὸ Ἀμήν, καὶ τραπέζῃ παραστάντα, καὶ χεῖρας εἰς ὑποδοχὴν τῆς ἁγίας τροφῆς προτείναντα, καὶ ταύτην καταδεξάμενον, καὶ τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ Κυρίου ἡμων Ἰησοῦ Χριστοῦ μετασχόντα ἱκανῷ χρόνῳ. Eusèbe, *H. E.*, VII, 9, *P. G.*, t. XX, col. 656. Denys est aussi un témoin de la conservation de l'eucharistie pour les malades. Voir t. IV, col. 427.

7° *A Rome.* — Saint Hippolyte, voir A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 147-150.

III. Au IVe siècle, en Orient. — Les usages liturgiques concernant la communion, auxquels saint Denys fait une allusion si claire, dans le texte que nous venons de rapporter, sont bien connus : le fidèle s'avance, tend la main droite pour y recevoir le pain consacré et lorsque l'évêque le lui présente, en disant : *Corps du Christ*, il répond : *Amen*; lorsque le diacre lui présente le calice en disant : *Sang du Christ*, il répond également : *Amen*, et boit à la coupe. Le langage des auteurs ecclésiastiques continue, lui aussi, à être conforme aux usages de la liturgie. Mais, sous l'influence plus ou moins accentuée des Alexandrins, les termes de symbole, de figure, de type, se retrouvent; d'autres mêmes paraissent, tels que ἀντίτυπον et ὡμοίωμα, et ils désignent, selon l'usage d'alors, un signe auquel est jointe la réalité qu'il signifie, et non un signe vide de toute réalité. De tels termes pouvant prêter à l'équivoque ou donner lieu à des malentendus, ils seront ou expliqués ou même écartés. Mais en attendant que leur sens se précise ou que leur emploi cesse, un grand progrès se manifeste dans l'exposition du dogme eucharistique; la présence réelle est toujours au premier plan dans un relief incontestable; le problème même de la convertion est abordé; la conversion est affirmée en des termes variés, ce qui prouve que la langue théologique n'a pas encore choisi et fixé un mot spécial pour l'exprimer; mais ces termes eux-mêmes signifient d'une façon au moins équivalente ou implicite l'idée de conversion substantielle ou de transsubstantiation.

1° *En Égypte.* — 1. *Didyme l'Aveugle* († 395), qui occupa pendant un demi-siècle l'école catéchétique d'Alexandrie et qui compta parmi ses élèves Rufin et Jérôme, ne semble pas s'être servi comme ses prédécesseurs des mots de symbole et de figure, ou du moins, ce qui nous reste de ses œuvres n'en porte pas trace. Parlant de la pâque, il dit à un endroit : « Nous la célébrons chaque année, chaque jour ou plutôt à chaque heure, participant au corps et au sang du Christ, μετέχοντες τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος αὐτοῦ. Ils savent ce que je veux dire, ceux qui ont été jugés dignes du suprême et éternel mystère. » *De Spiritu Sancto*, III, 21, *P. G.*, t. XXXIX, col. 905. Didyme dit encore que le Seigneur est le pain de vie et que les fidèles se nourrissent de ses chairs et de son sang, qui sont un aliment et une boisson véritables. *In psalmos*, col. 1336. Cf. G. Bardy, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910, p. 151-154.

2. *Sérapion de Thmuis.* — L'eucologe de Sérapion de Thmuis († 358), découvert en 1894, est le texte liturgique le plus ancien que nous possédions; il renferme le canon de la messe où se trouve le mot ὡμοίωμα. « A toi (Seigneur), est-il dit dans l'anamnèse, nous offrons ce pain, figure du corps du Monogène. Ce pain est la figure du saint corps... Et nous offrons ce calice, figure du sang. » Le pain est ὡμοίωμα τοῦ σώματος, le vin ὡμοίωμα τοῦ αἵματος, et le sacrifice ὡμοίωμα τοῦ θανάτου; c'est l'équivalent de σύμβολον ou εἰκών qui se trouve dans Eusèbe de Césarée, et de ἀντίτυπον, dont parle Eustathe d'Antioche. Il est à remarquer que le pain et le vin sont qualifiés de symboles du corps et du sang avant la consécration; et cela n'exclut pas le réalisme; car, à l'épiclèse qui suit le récit de l'institution, on lit : « O Dieu de vérité, que ton saint Verbe vienne sur ce pain, pour que le pain devienne le corps du Verbe, ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ Λόγου, et sur ce calice, pour que le vin devienne le sang de la vérité. » De plus, il est spécifié, dans la prière qui suit la communion, que ce pain et ce vin, devenus corps et sang du Christ, sont une κοινωνία du corps et du sang, et un remède de vie, φάρμακον ζωῆς. Cf. Funk, *Didascalia et constit. apostolorum*, Paderborn, 1906, t. II, p. 173-179; *Revue du clergé français*, du 1er décembre 1909, p. 522-525.

3. *Macaire l'Égyptien* († vers 395), contemporain et compatriote de Sérapion, nous apprend, dans une seule phrase de l'une de ses homélies, que le mot antitype doit s'entendre d'un symbole plein de réalité, que l'on participe à cette réalité cachée qui paraît être du pain et que l'on mange spirituellement la chair du Seigneur. Parmi les choses, dit-il, que les rois et les prophètes de l'Ancien Testament n'ont pas sues, il y a celle-ci, c'est que ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσφέρεται ἄρτος καὶ οἶνος, ἀντίτυπον τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ οἱ μεταλαμβάνοντες ἐκ τοῦ φαινομένου ἄρτου πνευματικῶς τὴν σάρκα τοῦ Κυρίου ἐσθίουσι. *Homil.*, XXVII, 17, *P. G.*, t. XXXIV, col. 705.

4. *Saint Athanase* († 373) ne parle pas plus de symbole ou de figure que Didyme. Plusieurs fois, dans ses Lettres festales, ayant à traiter du devoir pascal que les fidèles ont à remplir, il fait allusion au réalisme de l'eucharistie sans insister sur un dogme qu'il suppose connu. En voici quelques passages, celui-ci tout d'abord où il oppose l'usage chrétien à la coutume juive : Les Juifs, dit-il, célèbrent leur pâque en mangeant de la chair d'un agneau sans raison, nous aujourd'hui, *cum Patris Verbum comedimus. cordium nostrorum*

labia novi sanguine testamenti signamus. Epist. heort., II, 3, *P. G.*, t. XXVI, col. 1368. Et cet autre : *Nos utique vescimur, tanquam vitæ cibo, animamque nostram pretioso illius sanguine oblectamus. Epist. heort.*, V, 1, col. 1379. Mais voici un texte parfaitement clair, cité par Eutychius († 582), patriarche de Constantinople, dans un sermon *De paschate et de sacrosancta eucharistia*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2401, et tiré d'une homélie de saint Athanase *Ad nuper baptizatos* : « Tu verras les lévites apporter des pains et un calice de vin. Tant que les invocations et les prières ne sont pas commencées, il n'y a que du pain et du vin, ψιλὸς ἐστιν ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον. Mais dès qu'ont été prononcées les grandes et admirables prières, le pain devient le corps et le vin le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, τότε γίνεται ὁ ἄρτος σῶμα καὶ τὸ ποτήριον αἷμα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Venons à la célébration des mystères. Ce pain et ce vin, tant que les prières et les invocations n'ont pas eu lieu, sont simplement (du pain et du vin); mais, lorsque les grandes prières et les saintes invocations ont été faites, le Verbe descend dans le pain et le vin, et le corps du Verbe est, καταβαίνει ὁ Λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καὶ γίνεται αὐτοῦ σῶμα. » *Frag.*, VII, *P. G.*, t. XXVI, col. 1325. Précisant la pensée de Macaire sur la manducation spirituelle de la chair du Seigneur, saint Athanase, dans une de ses lettres à Sérapion, *Ad Serap. epist.*, IV, 19, *P. G.*, t. XXVI, col. 665, dit que la chair du Christ dans l'eucharistie est un aliment donné spirituellement, qui devient pour tous un gage pour la résurrection de la vie éternelle. Ce que je donne pour le salut du monde, fait-il dire au Christ, est la chair que je porte; ἀλλ' αὕτη ὑμιν καὶ τὸ ταύτης αἷμα παρ' ἐμοῦ πνευματικῶς δοθήσεται τροφή, ὥστε πνευματικῶς ἐν ἑκάστῳ ταυτὴν ἀναδίδοσθαι καὶ γίνεσθαι πᾶσι φυλακτήριον εἰς ἀνάστασιν ζωῆς αἰωνίου. Ce dernier texte, qui complète la pensée de saint Athanase, est précisément l'un de ceux qu'on invoque en faveur du symbolisme; mais bien à tort, car il est facile, fait observer M. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 2e édit., Paris, 1909, t. II, p. 174, sinon d'en expliquer sûrement chaque terme, du moins d'en justifier la tendance et la signification générale. Saint Athanase veut prouver, dans tout ce passage, qu'il y a en Jésus-Christ deux éléments, l'un humain qui est le fils de l'homme en la chair, l'autre divin, à qui convient le nom d'Esprit. Pour ce faire, il montre Jésus-Christ promettant sans doute aux apôtres de leur donner son corps et son sang, le corps qu'il portait et qui était son humanité, mais de le leur donner en Dieu, en Esprit, comme un corps de Dieu, un corps céleste, une nourriture spirituelle, capable d'être pour chacun une protection et un gage de résurrection pour la vie éternelle. Voir t. I, col. 2175.

2° *En Palestine.* — 1. *Eusèbe de Césarée* († vers 341) est assurément un témoin du réalisme eucharistique. Dans un fragment de son *De solemnitate paschali*, 7, *P. G.*, t. XXIV, col. 701, conservé par Nicétas, il remarque que, tandis que les Juifs ne célèbrent la pâque qu'une fois l'an, les chrétiens la célèbrent chaque dimanche : « Nous sommes toujours repus du corps du Sauveur, nous participons toujours au sang de l'agneau. » Il dit ailleurs : « Chaque dimanche nous pouvons voir ceux qui reçoivent l'aliment sacré et le corps salutaire, adorer avec respect l'auteur d'un si grand bienfait. » *In ps. XXI*, 30, *P. G.*, t. XXIII, col. 213. Mais il n'allégorise pas moins sur la chair et le sang, tout comme Origène. De ces mots adressés par Jésus à ses apôtres, quelque peu scandalisés de son discours sur la promesse de l'eucharistie : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie, » Eusèbe conclut qu'il faut entendre spirituellement ce que le Sauveur avait dit de sa chair à manger et de son sang à boire, et il lui prête ces paroles : « La chair, dont je suis revêtu, ce n'est pas de cette chair que vous devez croire que je vous parle comme si vous aviez à la manger, ni non plus de ce sang sensible et corporel que je vous ordonne de boire, car vous savez bien que mes paroles sont esprit et vie. » Eusèbe poursuit et montre ensuite que, par chair et sang mystiques, il entend l'enseignement du Christ. *Ecclesiastica theologia*, III, 12, *P. G.*, t. XXIV, col. 1021, 1024. Il emploie aussi le mot de symbole : les chrétiens, dit-il, font chaque jour mémoire du corps et du sang du Christ; nous faisons mémoire du sacrifice avec les symboles du corps et du sang du Sauveur, selon les prescriptions du Nouveau Testament, διὰ συμβόλων τοῦ τε σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ σωτηρίου αἵματος. *Demonst. evang.*, I, 20, *P. G.*, t. XXII, col. 88-89. Il dit ailleurs que le Christ a donné à ses disciples les symboles de l'économie divine, en prescrivant de faire l'image de son propre corps, τὴν εἰκόνα τοῦ ἰδίου σώματος, et de se servir du pain comme du symbole de son corps, ἄρτῳ δὲ χρῆσθαι συμβόλῳ τοῦ ἰδίου σώματος. *Ibid.*, VIII, col. 596. Au lieu de parler comme Origène du corps typique et symbolique, il dit, en précisant, que le pain est le symbole ou l'image du corps véritable du Christ; mais, ce disant, il n'est pas plus symboliste qu'Origène au sens où l'entendent les calvinistes.

2. *Les Constitutions apostoliques.* — Cet ouvrage composite est, dans sa forme actuelle, de la fin du IVe siècle ou du commencement du Ve, sans qu'on puisse en connaître le compilateur. Les six premiers livres ne sont qu'un remaniement de la *Didascalie*; le VIIe, dans ses trente-deux premiers chapitres, n'est qu'une adaptation fort délayée de la *Didaché*; le VIIIe renferme une liturgie complète de la messe et est lui-même une adaptation du *Règlement ecclésiastique égyptien.* Or, dans ces morceaux de source différente et remaniés par le même auteur, les expressions symboliques sont parfois complètement laissées de côté. D'une part, en effet, il est question des « antitypes » du corps et du sang que Jésus-Christ donna à ses apôtres à la cène, *Const. apost.*, V, XIV, *P. G.*, t. I, col. 873; du sacrifice non sanglant offert à Dieu et célébré en mémoire de la mort du Seigneur, « grâce aux symboles du corps et du sang, » *ibid.*, VI, XXIII, col. 973; de l'eucharistie, « antitype du corps royal du Christ, » *ibid.*, VI, XXX, col. 988; et de cette prière de l'anaphore où le célébrant s'exprime en ces termes : « Nous te rendons grâces pour le précieux sang de Jésus-Christ et pour son précieux corps, dont nous célébrons ces antitypes. » *Ibid.*, VII, XXV, col. 1017. Ces expressions, soit que l'auteur les ait trouvées dans la *Didascalie*, soit qu'il les ait ajoutées à la *Didaché*, sont conformes à l'usage du temps. Mais, d'autre part, il s'en dégage parfois et, par exemple, au sujet de la liturgie dominicale, il ne mentionne pas le moindre symbole dans la réception du corps du Seigneur et de son précieux sang, *ibid.*, II, LVII, col. 737; et s'il réclame un honneur et un respect particuliers pour les prêtres, c'est en disant qu'ils donnent le corps du Sauveur et son sang précieux, *ibid.*, II, XXXIII, col. 681, et non pas le symbole ou l'antitype de ce corps et de ce sang. Dans l'anaphore du dernier livre, on ne retrouve pas comme dans celle de Sérapion le mot ὡμοίωμα ni un terme semblable, même avant la consécration. L'épiclèse porte : « A vous, Roi et Dieu, nous offrons ce pain et ce calice, selon l'ordre du Christ, et nous vous supplions... d'envoyer sur ce sacrifice votre Esprit-Saint, ὅπως ἀποφάνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου. *Ibid.*, VIII, XII, col. 1104. L'ordre indiqué pour la communion est connu : quand l'évêque présente le pain consacré, il dit : *Corps du Christ*, et celui que le reçoit répond : *Amen*; quand le diacre

présente le calice, il dit : *Sang du Christ, calice de vie,* et celui qui y boit répond : *Amen. Ibid.*, VIII, XIII, col. 1109. Suit une action de grâces au sujet du précieux corps et du précieux sang de Christ qu'on vient de recevoir : μεταλάβοντες τοῦ τιμίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ Χριστοῦ εὐχαριστήσωμεν. *Ibid.*, VIII, XIV, col. 1109. Malgré donc les expressions symboliques qu'elles contiennent, les *Constitutions apostoliques* sont un témoin de la foi en la présence réelle du Christ dans l'eucharistie.

3. *Saint Cyrille de Jérusalem* († 386). — Voici l'un des témoins les plus formels et les plus explicites sur le dogme eucharistique. Dans des catéchèses appropriées, il expliquait aux néophytes, en 348, les mystères auxquels ils avaient pris part lors de leur récente initiation. Son enseignement, tout élémentaire qu'il est, est des plus précieux, et si des expressions symboliques s'y trouvent, il n'y a pas l'ombre d'un doute sur la manière dont il faut les entendre. La lecture d'un passage de saint Paul, I Cor., XI, 23 sq., étant faite, le célèbre catéchiste observe d'abord que la doctrine qui y est exprimée suffit pour certifier aux néophytes la vérité des mystères divins, dont la participation les a rendus « concorporels et consanguins du Christ; » car, du moment que c'est le Christ lui-même qui a dit du pain : « Ceci est mon corps, » et du vin : « Ceci est mon sang, » qui oserait douter et dire que ce n'est pas son corps, que ce n'est pas son sang? *Cat.*, XXII, 1, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1097. Il a bien changé l'eau en vin aux noces de Cana, il peut donc changer le vin en sang. Donc, avec une conviction entière, recevons-les comme le corps et le sang du Christ. Car dans la figure du pain t'est donné le corps, et dans la figure du vin t'est donné le sang pour que tu deviennes, en participant au corps et au sang du Christ, concorporel et consanguin du Christ. Ainsi nous devenons Christophores, le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres. Ainsi, selon le bienheureux Pierre, nous devenons participants de la nature divine : ἵνα γένῃ, μεταλαβὼν σώματος καὶ αἵματος Χριστοῦ, σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ. Οὕτω γὰρ καὶ χριστοφόροι γινόμεθα, τοῦ σώματος αὐτοῦ καὶ τοῦ αἵματος εἰς τὰ ἡμέτερα ἀναδιδομένου. *Ibid.*, 3.

Saint Cyrille a soin d'écarter le sens grossier d'une manducation charnelle ordinaire telle que l'avaient entendue les capharnaïtes. Il rappelle les pains de proposition qui ont cédé la place au pain céleste et au vin salutaire du Nouveau Testament. *Ibid.*, 5. Mais, observe-t-il, ne vous arrêtez pas au pain et au vin comme à des éléments nus, car ils sont le corps et le sang du Christ, selon l'affirmation du Seigneur. Quel que soit donc le témoignage des sens, la foi doit nous en assurer pleinement, et la foi certifie sans le moindre doute que c'est le don du corps et du sang du Christ. *Ibid.*, 6. Ainsi instruit et convaincu d'une foi certaine que le pain qui paraît n'est pas pain, bien qu'il paraisse tel au goût, mais corps du Christ, et que le vin qui paraît n'est pas vin, bien que le goût le veuille, mais sang du Christ, participe à ce pain comme à un pain spirituel : ὁ φαινόμενος ἄρτος οὐκ ἄρτός ἐστίν, εἰ καὶ τῇ γεῦσει αἰσθητός, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ καὶ ὁ φαινόμενος οἶνος οὐκ οἶνός ἐστιν, εἰ καὶ ἡ γεύσις τοῦτο βούλευται, ἀλλὰ αἷμα Χριστοῦ. *Ibid.*, 9, col. 1104.

Dans la catéchèse suivante sur les diverses cérémonies de la liturgie eucharistique, saint Cyrille signale la prière adressée à Dieu pour qu'il envoie le Saint-Esprit sur l'oblation et que le Saint-Esprit fasse le pain corps du Christ et le vin sang du Christ. *Cat.*, XXIII, 7, col. 1116. Il signale enfin l'invitation adressée aux fidèles pour la communion au moyen de ce verset du psalmiste : « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon. » Ps. XXXIII, 9. Et ceux qui goûtent ne reçoivent pas l'ordre de goûter le pain et le vin, mais l'antitype du corps et du sang du Christ. *Ibid.*, 20, col. 1124. Et l'on s'avance alors, la main gauche soutenant la main droite, dans laquelle on reçoit le corps du Christ en répondant : *Amen.* Et l'on prend garde d'en rien laisser tomber à terre avec plus de précaution et de vigilance que si c'était de l'or. Puis l'on s'incline en signe de respect et d'adoration, on dit *Amen* et l'on boit au calice. On porte la main à ses lèvres pour sanctifier ses yeux, son front et ses sens et on rend grâce à Dieu d'avoir daigné nous faire participer à de si augustes mystères. *Ibid.*, 22, col. 1125.

Les expressions ἐν τύπῳ et ἀντίτυπος n'ont rien du symbolisme calviniste; le corps n'est nullement figuratif, il est réel, d'une réalité, il est vrai, inaccessible aux sens et uniquement accessible à la foi, mais indubitable. C'est le pain qui est dit figure du corps, et c'est dans le signe du pain qu'est donné le corps. Et comment y est-il? Par l'invocation de l'adorable Trinité, avait déjà fait observer saint Cyrille : ἐπικλήσεως δὲ γενομένης, ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος αἷμα Χριστοῦ, *Cat.*, XIX, 7, col. 1072, ou comme il vient de le dire, par l'invocation du Saint-Esprit. Il n'est pas question ici de l'intervention du Verbe descendant sur le pain, selon saint Athanase, ou venant sur le pain comme dans l'eucologe de Sérapion, mais de celle du Saint-Esprit, qui est déclaré l'auteur de la sanctification et du changement qui s'opère, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται. *Cat.*, XXIII, 7, col. 1116.

Saint Cyrille n'affirme pas seulement la présence réelle, il enseigne encore la conversion substantielle. Plitt, théologien luthérien, l'avait reconnu : *Si ego,* dit-il, *De Cyrilli Hier. orationibus quæ exstant catecheticis,* Heidelberg, 1855, p. 150, *discipulis meis in catechesi dicerem : ut Christus in nuptiis Canæ celebratis aquam in vinum transmutavit, ita eucharistia vinum in sanguinem transmutat; quod vos in eucharistia editis et bibitis, gustum quidem panis et vini habet, nihilominus autem neque panis est neque vinum, sed corpus et sanguis Domini, quis, quæso, dubitaret quin transsubstantiationem ego docerem?* Rien de plus juste; et Loofs avoue, *Abendmahl,* p. 53, que, pris au pied de la lettre, le langage de saint Cyrille implique la transsubstantiation. Assurément; car, à défaut du mot lui-même, choisi plus tard et officiellement adopté par le concile de Trente, saint Cyrille parle d'un réel changement qui s'opère dans la substance du pain et du vin, bien qu'il ne cherche pas à en déterminer la nature. Cf. Touttée, *Dissertationes Cyrillianæ,* diss. III, c. IX-XI, n. 69-71, *P. G.*, t. XXXIII, col. 243-276; Grabe, *S. Irenæi opera,* l. V, c. II, note, p. 399. Voir t. III, col. 2569-2574.

3° *A Antioche.* — 1. *Saint Eustathe* († 360). — Mentionnons simplement, pour la première moitié du IVe siècle, cet évêque d'Antioche, contemporain d'Eusèbe de Césarée, qui usa du mot antitype, sans favoriser pour cela le symbolisme. Commentant ces paroles : « Mangez de mon pain et buvez du vin que j'ai mêlé, » Prov., IX, 5, Eustathe avait dit : « Par pain et par vin, l'écrivain sacré entend les antitypes des membres corporels du Christ. » *P. G.*, t. XVIII, col. 685. Cf. F. Cavallera, *S. Eustathii homiliæ,* Paris, 1905, p. 80. Or, c'est précisément ce passage que citent les Pères du VIIe concile œcuménique, tenu à Nicée en 787, comme preuve que le sacrifice de l'autel n'avait pas été appelé image ou symbole. Mais, à défaut de témoignages plus nombreux ou plus explicites, l'Église d'Antioche nous offre ceux de saint Jean Chrysostome, qui sont d'une importance et d'une valeur remarquables.

2. *Saint Jean Chrysostome* († 407). — Le grand orateur d'Antioche écarte toute formule équivoque;

il interprète dans un sens littéral le passage de saint Jean sur la promesse de l'eucharistie, Joa., VI, 51-56, et celui de saint Paul sur son institution, I Cor., XI, 23-27; il identifie le corps eucharistique du Christ et son corps naturel et tient un langage tellement réaliste que Loofs l'a qualifié de « grossièrement charnel et de dénué de tact, » *Abendmahl*, p. 55, ce qui est quelque peu exagéré.

« Qui nous donnera de nous rassasier de sa chair? » Job, XXXI, 31, disaient les serviteurs de Job dans leur amour pour leur maître. Ce qui n'était chez eux qu'un désir impuissant, remarque saint Jean Chrysostome, le Christ en a fait une réalité. Il ne s'est pas contenté de s'offrir à la vue de ceux qui l'aiment, il s'est mis entre leurs mains, dans leur bouche, sous leurs dents, mêlant sa substance à la leur : καὶ ἅψασθαι, καὶ φαγεῖν, καὶ ἐμπῆξαι τοὺς ὀδόντας τῇ σαρκὶ καὶ συμπλακῆναι. *In Joa.*, homil. XLVI, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 260. « Les parents font nourrir souvent leurs enfants par des étrangers; quant à moi, ce n'est pas ainsi : je nourris les miens de ma propre chair, je me donne moi-même à vous en nourriture, ταῖς σαρξὶ τρέφω ταῖς ἐμαῖς, ἐμαυτὸν ὑμῖν παρατίθημι. J'ai voulu devenir votre frère, avoir à cause de vous la même chair et le même sang que vous, eh bien! je vous donne cette chair et ce sang, par lesquels je suis devenu de votre race, πάλιν αὐτὴν ὑμῖν τὴν σάρκα καὶ τὸ αἷμα, δι' ὧν συγγενὴς ἐγενόμην ἐκδίδωμι. » *Ibid.*, col. 261. Sur ces paroles : « Le calice de bénédiction, que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ? » I Cor., X, 16 : « Voilà, dit saint Chrysostome, des paroles pleines de foi et bien redoutables. Ce que l'apôtre dit, c'est ceci : ce qui est dans le calice est la même chose qui a coulé du côté du Christ, et nous y participons : τοῦτο τὸ ἐν ποτηρίῳ ὄν, ἐκεῖνό ἐστι τὸ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς ῥεῦσαν, καὶ ἐκείνου μετέχομεν. » *In I Cor.*, homil. XXIV, 1, *P. G.*, t. XLI, col. 199. « Ce n'est plus dans la crèche que le corps du Christ vous apparaît, mais sur l'autel; il n'est plus entre les mains d'une pauvre femme, voyez, le prêtre le tient, » et ce corps, « non seulement vous le voyez, mais vous le touchez, non seulement vous le touchez, mais vous le mangez et le portez dans vos demeures. » *Ibid.*, 5.

C'est là un mystère qui paraît à peine croyable; mais « le Christ a dit : « Ma chair est vraiment une « nourriture et mon sang est vraiment un breuvage. » Qu'est-ce à dire? Ou bien que c'est ici une vraie nourriture, la seule qui puisse sauver l'âme, ou bien que la parole de Dieu est digne de toute foi, qu'elle ne renferme ni énigme, ni parabole, qu'il faut réellement manger son corps : μὴ νομίζειν αἴνιγμα εἶναι τὸ εἰρημένον καὶ παραβολήν, ἀλλ' εἰδέναι ὅτι πάντως δεῖ φαγεῖν τὸ σῶμα. » *In Joa.*, homil. XLVII, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 263. Sans pénétrer ce mystère pour l'expliquer, saint Chrysostome l'affirme fortement; il veut qu'on s'en tienne à la parole du Sauveur et que le témoignage des sens n'infirme pas la foi. « Puisqu'il a dit : « Ceci est mon « corps, » soumettons-nous, croyons, contemplons-le des yeux de l'intelligence. Il ne nous a donné rien de sensible; dans les choses sensibles elles-mêmes, tout est spirituel. Dans le baptême, par exemple, c'est un élément matériel, l'eau, qui nous est administré, mais c'est une transformation spirituelle qui s'accomplit, la régénération ou la rénovation. Si vous étiez un être incorporel, ces dons incorporels vous seraient donnés sans intermédiaire. Mais comme l'âme est unie au corps, les dons spirituels vous sont communiqués par le moyen des choses sensibles. Que de personnes, aujourd'hui, qui disent : « Je voudrais le voir lui-« même, son visage, ses traits, ses vêtements, ses « chaussures! » Eh! bien, vous le voyez, vous le touchez, vous le mangez... Il se donne lui-même à vous, αὐτὸς δὲ ἑαυτόν σοι δίδωσιν, οὐκ ἰδεῖν μόνον, ἀλλα καὶ ἅψασθαι, καὶ φαγεῖν, καὶ λαβεῖν ἔνδον. » *In Matth.*, homil. LXXXII, 4, *P. G.*, t. LVIII, col. 743.

Présence réelle, mais non sensible; présence uniquement accessible à la foi : Dieu donne l'intelligible dans le sensible, et le Christ se donne invisiblement sous des signes sensibles. « Ce sang ravive en nous la fleur de l'image royale, entretient sa noblesse et sa vigueur..., ce sang reçu dans un cœur bien disposé chasse les démons..., ce sang est le salut de nos âmes. » *In Joa.*, homil. XLVI, 3, *P. G.*, t. LIX, col. 261. Mais manger le corps et boire le sang du Christ, c'est être uni au Christ. Pourquoi parler de κοινωνία? Nous sommes ce corps lui-même. Car qu'est-ce que ce pain? Le corps du Christ. Que reçoivent ceux qui le reçoivent? Le corps du Christ; ils ne sont pas plusieurs, mais un seul, οὐχὶ σώματα πολλά, ἀλλὰ σῶμα ἕν. *In I Cor.*, homil. XXIV, 2, *P. G.*, t. LXI, col. 200. Combien de grains de froment entrent dans la composition du pain! Mais ces grains, qui les voit? Ils sont bien dans le pain qu'ils ont formé, mais rien ne les distingue les uns des autres, tant ils sont unis : ainsi sommes-nous unis les uns avec les autres et avec le Christ. *Ibid.* Cette union n'est pas le seul fruit de la communion, il en est un autre, dont Chrysostome parle avec plus de précision que ses prédécesseurs, c'est la résurrection. « Le Seigneur semble parler ainsi : Celui qui mange ma chair ne succombe pas entièrement à la mort et n'y trouvera pas même un supplice. Il parle également, non de la résurrection de tous, mais de celle des justes en particulier. Tous ressusciteront, en effet, mais il est une résurrection spéciale et glorieuse que suivra l'éternelle récompense. » *In Joa.*, homil. XLVII, 1, *P. G.*, t. LIX, col. 265.

Qui donc opère la merveille eucharistique? Est-ce le prêtre qui célèbre les saints mystères? Non, et, d'un mot, saint Chrysostome indique la cause et l'effet. « Ce que nous avons sous les yeux (à l'autel) n'est pas l'œuvre de la puissance humaine. Celui dont vous avez vu l'action à la dernière cène agit encore sur nos autels; nous ne sommes que ses ministres; c'est lui qui sanctifie, c'est lui qui transforme, ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός. » *In Matth.*, homil. LXXXII, 5, *P. G.*, t. LVIII, col. 744. « Ce n'est pas un homme qui fait que les *oblata* deviennent corps et sang du Christ, mais bien le Christ lui-même crucifié pour nous. Le prêtre est là, qui le représente et prononce les solennelles paroles, mais c'est la grâce et la puissance de Dieu : « Ceci est mon corps, » dit-il. Cette parole transforme les *oblata*, τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυμίζει τὰ προκείμενα. » *In prodit. Judæ*, homil. I, 6, *P. G.*, t. XLIX, col. 380. Dans l'eucharistie, il y a donc un changement qui s'opère : Cyrille de Jérusalem l'appelle une μεταβολή; Grégoire de Nysse, une μεταποίησις; pour Chrysostome, en tenant compte des verbes dont il se sert pour l'exprimer, c'est une μετασκευή, un μεταῤῥύθμισις. Si les termes diffèrent, le sens est le même, c'est celui d'une conversion. La différence des termes prouve seulement que la langue théologique n'a pas encore fait choix d'un mot approprié pour exprimer la chose dont on parle; mais l'identité du sens de ces termes prouve aussi que les Pères avaient l'idée d'une conversion substantielle. Et saint Jean Chrysostome affirme positivement le fait de cette conversion et, sans nous dire comment il l'entend, il affirme que la conversion s'opère par la parole du Christ : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang, » et au moment même où cette parole est prononcée.

Devant de tels témoignages en faveur de la présence réelle et de la conversion substantielle, on s'étonne que E. Michaud se soit attardé à soutenir que saint Jean Chrysostome ne connaît qu'une présence pneumatique. *S. Jean Chrysostome et l'eucharistie*, dans la *Revue internationale de théologie*, 1903,

t. XI, p. 93-111. Steitz, du moins, n'avait pas hésité à reconnaître que Chrysostome enseigne clairement la présence réelle du Christ sous les apparences du pain et du vin, par suite d'un changement réel; il est allé même jusqu'à lui attribuer le rôle le plus important dans le développement de la doctrine eucharistique. *Die Abendmahlslehre*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1865, t. x, p. 446-462. Cf. Fr. Lauchert, *Die Lehre her heiligen Väter Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nyssa, Johannes Chrysostomus und Johannes von Damaskus von der Eucharistie*, dans la *Revue internationale de théologie*, 1894, t. II, p. 427-430. Pour J. Sorg, *Die Lehre des hl. Chrysostomus über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie und die Transsubstantiation*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1897, t. LXXIX, p. 259-298, et A. Naegle, *Die Eucharistielehre de hl. Chrysostomus, des Doctor-Eucharistiæ*, Fribourg-en-Brisgau, 1900, p. 78 sq., le dogme de la transsubstantiation se trouve implicitement contenu ou même formulé en termes équivalents dans la doctrine de saint Jean Chrysostome; et c'est bien, semble-t-il, ce qu'il est difficile de contester.

4° *En Cappadoce.* — Nous venons de voir la contribution importante qu'ont apportée à la doctrine eucharistique saint Cyrille de Jérusalem et saint Jean Chrysostome. Une contribution non moins importante est due aux Pères cappadociens, notamment à saint Grégoire de Nysse.

1. *Saint Basile* († 379). — L'évêque de Césarée est particulièrement retenu dans l'expression de sa pensée par la discipline du secret. Il fait allusion à la tradition non écrite, d'origine apostolique et de valeur égale à la tradition écrite, et lui attribue l'invocation ou épiclèse qui sert ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας et qui est une prière précédée et suivie d'autres paroles de très grande importance pour le mystère, *De Spiritu Sancto*, XXVII, 66, *P. G.*, t. XXXII, col. 188, mais il ne nous en fait pas connaître les termes. La liturgie qui porte son nom permet de suppléer à son silence. A l'épiclèse, le célébrant demande à Dieu que sur les antitypes du corps et du sang du Christ, à savoir, sur les *oblata*, descende le Saint-Esprit, εὐλογῆσαι, ἁγιάσαι, ἀναδεῖξαι τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ Κυρίου... τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο αὐτὸ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ Κυρίου... Et, à la postcommunion, il remercie Dieu de nous avoir donné la κοινωνία τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου. Brigthmann, *Eastern liturgies*, Oxford, 1896, p. 328, 342. Il est question d'antitypes, mais à propos du pain et du vin et avant leur consécration, car après il n'est plus question que du corps et du sang du Christ. Saint Basile, auteur ou non de cette liturgie, ne pensait pas autrement; et, malgré toute la réserve et la prudence qu'il met dans son langage, il fait connaître suffisamment sa foi en la présence réelle. Il est convaincu, par exemple, qu'on reçoit le Christ lui-même dans la communion. « Ignorez-vous, demande-t-il, quel est celui que vous devez recevoir? C'est celui qui a dit : « Moi et mon « Père, nous viendrons et nous ferons notre demeure « en lui. » *De jejunio*, homil. I, 11, *P. G.*, t. XXXI, col. 184. « Il est bon et utile de communier chaque jour (on communie quatre fois par semaine à Césarée) et de prendre sa part du saint corps et du sang du Christ. » *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 484. Celui qui communie sans considérer qu'il participe au corps et au sang du Christ ne retire aucun profit. *Mor.*, reg. XXI, c. 1, *P. G.*, t. XXXI, col. 740. Pour manger le corps et boire le sang du Christ, il faut être pur. *Mor.*, reg. LXXX, c. 22, col. 869. Dans ses *Regulæ brevius tractatæ*, inter. CLXXII, col. 1196, il règle qu'il faut participer au corps et au sang du Christ, d'abord avec crainte, parce que l'apôtre a dit : « Quiconque mange et boit indignement, sans discerner le corps du Seigneur, mange et boit son propre jugement; » ensuite avec une conviction intime, c'est-à-dire avec foi, puisque le Seigneur a dit : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » Son principe est qu'il ne faut point douter de la parole du Seigneur, mais être persuadé qu'il n'a rien dit qui ne soit vrai et possible, quand même la nature y trouverait de la répugnance. Or, parmi les paroles du sens desquelles il convient d'admettre la vérité et la possibilité, il cite précisément la réponse du Sauveur aux capharnaïtes : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous. » *Mor.*, VIII, reg. I, *P. G.*, t. XXXI, col. 713.

Ce langage réaliste et conforme à la liturgie ne l'empêche pas d'allégoriser à la manière d'Eusèbe de Césarée ou d'Origène, et de dire qu'on mange la chair du Christ et qu'on boit son sang, quand on participe au Verbe et à sa sagesse, à sa venue mystique et à sa doctrine, *Epist.*, VIII, 4, *P. G.*, t. XXXII, col. 253; mais pas plus qu'Origène ou qu'Eusèbe, il n'entend prétendre que cette interprétation allégorique détruise ou remplace l'interprétation littérale des passages eucharistiques.

2. *Saint Grégoire de Nazianze* († 390). — L'ami de Basile emploie les mots de type et d'antitype. C'est ainsi que, racontant la guérison miraculeuse de sa sœur Gorgonie, il dit qu'elle mêla ses larmes aux antitypes du corps et du sang de Jésus-Christ. *Orat.*, VIII, 18, *P. G.*, t. XXXV, col. 809. Dans un autre discours, il s'adresse ainsi au préfet : « Je mets devant vos yeux cette table où nous communions ensemble, et les images de mon salut, τύπους τῆς ἐμῆς σωτηρίας, que je consacre de cette même bouche avec laquelle je vous présente une requête, ce sacrement qui nous élève au ciel. » *Orat.*, XVII, 12, col. 980. Grégoire de Nazianze n'est pourtant pas un symboliste, car il recommande aux fidèles de participer sans honte et sans hésitation au corps et au sang de Jésus-Christ : φάγε τὸ σῶμα, dit-il dans un langage réaliste, πίε τὸ αἷμα. *Orat.*, XLV, 19, *P. G.*, t. XXXVI, col. 649. Dans une de ses lettres à Amphilochius, il écrit : « Ne négligez point, très saint homme de Dieu, de prier et d'intercéder pour moi, lorsque, par votre parole, vous ferez descendre le Verbe divin, et que, par une incision non sanglante, vous diviserez le corps et le sang du Seigneur, votre parole vous servant de couteau, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος. » *Epist.*, CLXXI, *P. G.*, t. XXXVII, col. 281. Mais ni lui ni son ami Basile n'ont laissé trace dans leurs ouvrages d'un essai quelconque d'examen pour s'expliquer le mystère eucharistique et le mode de la présence réelle : ils croient à cette présence réelle sur l'autorité de Dieu, ils l'affirment, ils ne font pas d'analyse. Saint Grégoire de Nysse est beaucoup plus explicite.

3. *Saint Grégoire de Nysse* († après 394). — La manière dont saint Grégoire de Nysse entend l'excellence que la bénédiction donne aux objets matériels tels que l'eau, l'huile, le pain, le vin, et la différence qu'il fait entre la bénédiction des objets ordinaires et celle du pain et du vin, montrent qu'il croit à la présence du Christ dans l'eucharistie. Le pain, en effet, qui « au commencement était du pain ordinaire, devient et est appelé le corps du Christ, dès qu'il a été consacré par la parole mystique. » *Orat. de baptismo Christi*, *P. G.*, t. XLVI, col. 581. Mais c'est surtout l'effet spécial qu'il attribue à l'eucharistie, celui de procurer à notre corps le privilège de l'incorruptibilité, qui implique la présence du corps immortel et incorruptible du Christ dans ce sacrement. Là, en effet, est, pour le corps humain, le remède salutaire, le contrepoison ou l'antidote qui lui assure l'immortalité et l'incorruptibilité. C'est par son union physique avec le corps

même du Christ que le corps humain est assuré d'un tel privilège, car, dit-il, « il n'est pas possible que notre corps devienne immortel s'il n'a pas acquis l'incorruptibilité par son union avec l'immortel. » *Orat. catech.*, 37, *P. G.*, t. XLV, col. 96. Or, il l'acquiert par la communion; c'est donc que l'eucharistie contient et donne le corps du Christ. Mais alors saint Grégoire se demande comment il se peut que ce corps unique qui, chaque jour, sur toute l'étendue de la terre, est distribué à tant de milliers de fidèles, reste entier en lui-même et soit reçu en entier par chaque communiant. Ce problème, qu'il pose le premier, et qui devait nécessairement se poser tôt ou tard à l'avide et respectueuse curiosité de ceux qui veulent se rendre compte dans la mesure du possible de l'objet de leur foi, saint Grégoire essaie de le résoudre. Il note d'abord le phénomène physiologique qui s'opérait dans le Verbe incarné. Quand le Christ mangeait du pain et buvait du vin, il les assimilait à sa chair et à son sang. L'aliment passait en la nature de son corps, πρὸς τοῦ σώματος φύσιν. Quelque chose de semblable se passe dans l'eucharistie, mais avec une différence caractéristique. « Aujourd'hui le pain est sanctifié par la parole de Dieu et par la prière; il n'est plus assimilé au corps du Verbe par le travail de la nutrition, διὰ βρώσεως καὶ πόσεως, mais il est converti instantanément au corps du Verbe, εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου μεταποιούμενος. Même changement pour le vin. Ainsi, par la vertu de l'eulogie, le Verbe transélémente en son corps la nature des choses qui paraissent aux yeux, τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο σῶμα μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν. *Ibid.*, col. 96-97.

Si quelque chose est fortement affirmé par saint Grégoire de Nysse, c'est assurément le dogme de la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, ainsi que la participation réelle du communiant à ce corps et à ce sang. Quant à la conséquence qu'il tire de la communion, à savoir que par l'union physique de notre corps avec le corps du Christ notre chair devient incorruptible et participera à la résurrection, elle laisserait croire, ce qui est faux, que les communiants seraient seuls à ressusciter un jour. Beaucoup plus précis, saint Jean Chrysostome, nous l'avons vu, constate que tous les hommes doivent ressusciter indistinctement, mais en remarquant que la communion sera, pour ceux qui y ont pris part, un gage de résurrection glorieuse. Nous verrons plus loin les précisions de saint Cyrille d'Alexandrie.

Ce qu'affirme encore saint Grégoire de Nysse avec une netteté remarquable, c'est qu'il se fait dans le mystère eucharistique un changement ou une conversion : le pain devient par la consécration le corps du Christ. C'est une μεταποίησις, et cette μεταποίησις est réelle. Sans doute, il emploie quelquefois les mots de μεταποίησις, μετάστασις, μεταστοιχείωσις, dans le sens d'un changement moral; mais tel n'est pas le cas ici, comme le prouve la comparaison qu'il fait de cette conversion eucharistique avec celle que subit l'aliment assimilé par la nutrition; il s'agit bien d'une conversion réelle. Laquelle? C'est sur ce point précis que sa pensée reste vague et indécise. Il dit que, dans l'alimentation ordinaire, l'aliment change en la forme, εἶδος, et en la nature, φύσις, du corps; il dit que, dans l'eucharistie, la φύσις et les στοιχεῖα du pain et du vin sont convertis, mais il ne parle pas de l'οὐσία, de la substance. Si, dans l'eucharistie, le Verbe prend simplement possession du pain comme il a pris possession d'un corps humain dans l'incarnation, ce ne serait qu'une simple impanation, pensée qui n'est nullement celle de saint Grégoire de Nysse, puisqu'il affirme que par la communion ce n'est pas seulement le Verbe que l'on reçoit, mais sa chair et son sang, comme le gage de l'incorruptibilité de notre chair. Il faut donc que le pain soit converti en cette chair divine. La confusion vient du rapprochement fait entre l'assimilation physiologique et la conversion eucharistique : les deux cas ne sont pas semblables. Dans la nutrition, le pain s'assimile au corps, mais en cessant d'être pour se transformer en un corps qui existait déjà. Cesse-t-il d'être également dans l'eucharistie? C'est ce que saint Grégoire de Nysse ne dit pas. Enfin « il n'a pas soupçonné, dit Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 256, que le corps eucharistique qu'il donnait au Verbe était un corps nouveau, un corps autre que le corps historique. Le Verbe se donne un corps, en vue de l'eucharistie, comme il s'en est donné un en vue de l'incarnation. Et il peut dire du corps eucharistique : « Ceci est mon corps, » puisque ce corps est sien. Mais ce corps n'est pas celui qui est né et qui a souffert. » Bref, si les distinctions et les précisions indispensables font défaut, le témoignage de saint Grégoire de Nysse sur l'existence d'une conversion réelle est à retenir. Et « s'il ne s'est pas expliqué aussi complètement qu'on le fera plus tard, il n'en reste pas moins, remarque M. Tixeront, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 183, qu'il a nettement orienté la pensée chrétienne vers l'idée de transsubstantiation. »

5° *Dans l'Église syriaque.* — Dans les communautés chrétiennes de langue syriaque, tout le long du Tigre et de l'Euphrate, notamment à Nisibe et à Édesse, on professait la même foi eucharistique. Voir APHRAATE, t. I, col. 1462. Nous n'en citerons qu'un seul témoignage, qui, pour être d'un poète plus que d'un théologien, n'en atteste pas moins le dogme de la présence réelle. Il est de saint Éphrem († 373); Th. Lamy, *S. Ephræm Syri hymni et sermones*, Malines, 1882-1889, t. I, p. 413 : « Jésus, Notre-Seigneur, prit dans ses mains du pain — au commencement ce n'était que du pain — le bénit..., le consacra... Dans sa miséricordieuse bonté, il appela le pain son corps vivant et le remplit de lui-même et de l'Esprit-Saint... Prenez, dit-il, mangez tous de ce que ma parole a consacré. Ce que je vous ai maintenant donné, ne croyez pas que c'est du pain... Ce que j'ai appelé mon corps l'est en réalité... Prenez, mangez avec foi, sans hésiter, car c'est mon corps, et celui qui le mange avec foi mange en lui le feu de l'Esprit divin. Pour celui qui mange sans foi, ce n'est que du pain ordinaire, mais celui qui mange avec foi le pain consacré en mon nom, s'il est pur, il conserve sa pureté, s'il est pécheur, il obtient son pardon. Celui qui le repousse, le méprise et l'outrage, celui-là qu'il tienne pour certain qu'il outrage le Fils qui a appelé et fait réellement du pain son corps... En leur donnant le calice à boire, le Christ leur explique que le calice qu'ils buvaient était son sang : Ceci est mon vrai sang qui est versé pour vous tous, prenez, buvez-en tous, c'est le nouveau testament et mon sang. Vous ferez comme vous m'avez vu faire en souvenir de moi. Lorsque vous vous réunirez dans l'Église en toutes contrées, en mon nom, faites ce que j'ai fait en souvenir de moi, mangez mon corps et buvez mon sang, testament nouveau et ancien. » Traduction de M. J. Lamy, dans *L'Université catholique*, t. IV, p. 173 sq. Arnauld, *Perpétuité de la foi*, t. III, l. VI, c. III, p. 364-365, cite cet autre passage tiré d'un traité dont l'objet est de montrer qu'il ne faut point sonder curieusement la nature de Dieu : « L'agneau de Dieu nous a donné son très saint et très pur corps, afin que nous le mangions continuellement et que nous obtenions en y participant la rémission de nos péchés. Celui qui possède cet œil de la foi voit clairement le Seigneur et avec une foi très ferme et très pleine, il mange le corps et il boit le sang de l'agneau innocent, Fils unique du Père

céleste, sans sonder avec curiosité la doctrine toute divine et toute sainte que cette foi nous enseigne... Participez au corps sans tache et au sang du Seigneur Jésus-Christ avec une foi très pleine, assurés que vous mangez l'agneau tout entier. » Un tel langage est celui d'un croyant qui s'en tient fermement aux affirmations de la foi et ne cherche pas à scruter les mystères de Dieu. De parti pris, tout ce qui est examen curieux ou analyse philosophique est écarté. Cette réserve voulue, saint Éphrem n'a pas été le seul Père à la pratiquer. Voir col. 192. Cf. Th. Lamy, *De Syrorum fide et disciplina in re eucharistica*, Louvain, 1859.

IV. Au IVe siècle, en Occident. — Dans l'Église latine comme dans l'Église grecque, c'est la même doctrine du réalisme, le même langage conforme à la liturgie eucharistique, la même croyance à la présence réelle, la même affirmation d'un changement qui s'opère dans le pain et le vin. Les Pères latins du IVe siècle ne parlent, il est vrai, pour la plupart, de l'eucharistie qu'en passant, par simple allusion, ou à titre d'argument en vue d'autres vérités à défendre. Toutefois saint Ambroise nous donne, dans son *De mysteriis*, un résumé des plus précieux, comparable aux catéchèses mystagogiques de saint Cyrille de Jérusalem; et l'auteur anonyme du *De sacramentis* reproduit assez fidèlement sa doctrine. Le fait de la conversion est affirmé, mais la conversion elle-même n'est pas l'objet d'une analyse spéciale; sa nature intime est laissée dans une ombre discrète; toutefois ce qu'en dit saint Ambroise met sur la voie de la théorie de la transsubstantiation.

1° *En Gaule.* — Saint Hilaire de Poitiers († 366) connaît deux sortes d'aliments, celui de l'eucharistie et celui de la vérité; on reconnaît là la doctrine des Alexandrins, dont Eusèbe et saint Basile se sont faits l'écho. Il distingue en conséquence deux sortes de tables dans l'église : l'une, qui s'appelle la table du Seigneur, où les fidèles reçoivent le pain de vie; l'autre, la table des divines leçons, où ils se nourrissent de la doctrine céleste. *In ps. CXXVII*, 10, *P. L.*, t. IX, col. 709. Sans s'expliquer davantage sur ce pain de vie dont il ne parle là qu'en passant, il affirme ailleurs de la façon la plus catégorique que c'est la chair et le sang du Sauveur que nous recevons dans la communion et qu'ainsi nous sommes dans le Christ et le Christ est en nous; c'est dans un passage de son traité de la Trinité contre les ariens. Laissant de côté le but spécial de son argumentation, qui est de prouver qu'entre le Père et le Fils il n'y a pas uniquement, comme le prétendent ces hérétiques, une union morale ou de volonté, mais bien une union de substance, il convient de souligner et de retenir comment il se sert du dogme eucharistique. C'est là que se trouvent de fortes et nettes affirmations sur la présence réelle du Christ dans l'eucharistie et sur la manducation réelle de son corps et de son sang par la communion. « Je demande, dit-il, à ceux qui introduisent une unité de volonté entre le Père et le Fils, si le Christ est aujourd'hui en nous par la vérité de sa nature ou par la concorde de sa volonté. Car si le Verbe a vraiment été fait chair, *et vere nos Verbum carnem cibo dominico sumimus*, comment ne doit-il pas être estimé demeurer en nous naturellement, lui qui, se faisant homme, s'est uni inséparablement la nature de notre chair et a uni la nature de sa chair à la nature de l'éternité dans le sacrement de la chair qui devait nous être communiqué... Si donc il a pris vraiment la chair de notre corps, si l'homme né de Marie est vraiment le Christ, *nosque vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus*, etc. » *De Trinitate*, VIII, 13, *P. L.*, t. X, col. 246. « Lisons ce qui est écrit, et entendons ce que nous lisons, et nous nous acquitterons du devoir d'une foi parfaite. Car ce que nous disons de la vérité naturelle du Christ en nous (de sa réelle présence en nous), si nous ne l'apprenons de lui, c'est folie et impiété que nous disons. Or, il a dit : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang « est vraiment un breuvage; qui mange ma chair et boit « mon sang demeure en moi, et moi en lui. » *De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim, et ipsius Domini professione, et fide nostra, vere caro est, et vere sanguis est; et hæc accepta atque hausta id efficiunt ut nos in Christo et Christus in nobis sit. Ibid.*, VIII, 14, col. 247. Saint Hilaire ne parle ici ni du mode d'être du Christ dans l'eucharistie, ni des effets de la communion; s'en tenant uniquement à ce qui va à son but, il n'envisage que la réalité de la présence du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie, et l'union qui en résulte pour le communiant, qui est réelle et nullement morale.

2° *En Afrique.* — Saint Optat de Milève, dans son ouvrage contre les donatistes (370-385), ne fait que de simples allusions au mystère eucharistique, mais elles sont assez transparentes pour laisser voir que la foi de l'Église d'Afrique, au IVe siècle, sur la présence réelle est la même qu'au IIIe. C'est ainsi qu'il reproche à ces sectaires turbulents comme un grand sacrilège d'avoir jeté l'eucharistie aux chiens; mais ce n'a pas été sans une juste punition du ciel, car les évêques coupables ont été châtiés : *Nam iidem canes accensi rabie, ipsos dominos suos quasi latrones, sancti corporis reos, dente vindice, tanquam ignotos et inimicos laniaverunt. Cont. donat.*, II, 19, *P. L.*, t. XI, col. 972. Il appelle l'autel le siège du corps et du sang du Christ; et il demande : *Quid vobis offenderat Christus, cujus illic per certa momenta corpus et sanguis habitabat?* Mais, en haine des catholiques, les donatistes ont raclé, brisé, enlevé les autels; les Juifs, dit-il, *injecerunt manus Christo in cruce, a vobis perseculus est in altari. Ibid.*, VI, 1, col. 1066. Et parlant des calices, il ajoute : *Fregistis etiam calices Christi sanguinis portatores.* Les évêques sacrilèges sont qualifiés de coupables *sancti corporis*, les autels de siège du corps et du sang du Christ, et les calices de *portatores sanguinis Christi* : les allusions à la présence réelle ne sauraient être plus claires.

3° *A Rome.* — 1. *L'Ambrosiaster.* — Rappelons que l'inscription du pape saint Damase († 384) en l'honneur de Tarsicius, martyr de l'eucharistie, parle des *Christi sacramenta* et des *cælestia membra*, ce qui est une allusion bien discrète. Le contemporain de saint Damase, auteur anonyme d'un commentaire sur les Épîtres de saint Paul, est un peu plus explicite : il voit dans l'eucharistie une mémoire de notre rédemption, à célébrer comme l'a indiqué le Seigneur, mémoire où l'on mange la chair, où l'on boit le sang qui ont été offerts pour nous, où l'on participe au calice mystique du sang pour la protection du corps et de l'âme, en image, *in typum*, du sang versé sur la croix. *In I Cor.*, X, 23, 26, *P. L.*, t. XVII, col. 43.

2. *Saint Jérôme* († 420). — Le solitaire de Béthléhem peut être considéré comme un témoin de l'Église de Rome. Il parle en réaliste convaincu et justifie la présence réelle par la parole du Christ à la dernière cène. « Reconnaissons que le pain que le Seigneur rompit et donna à ses disciples est le corps même du Sauveur, lui-même leur ayant dit : « Prenez et « mangez, ceci est mon corps, » et que le calice est celui dont il a dit : « Buvez-en tous, car ceci est mon sang « du nouveau testament, qui sera répandu pour plu« sieurs. » Si donc le pain qui est descendu du ciel est le corps du Seigneur, et si ce vin qu'il donna à ses disciples est son sang..., rejetons les fables judaïques... Ce n'est pas Moïse qui nous a donné le vrai pain,

mais c'est le Seigneur Jésus, *ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur.* » *Epist.*, CXX, c. II, q. II, *ad Hedibiam*, *P. L.*, t. XXII. col. 986. Saint Jérôme nous répète que le pontife ou l'évêque consacre par sa bouche la chair de l'agneau, *carnes agni sacro ore conficiens*, *Epist.*, LXIV, 5, *ad Fabiolam*, col. 611; le corps du Christ, *Christi corpus sacro ore conficiunt*, *Epist.*, XIV, 8, *ad Heliodorum*, col. 352; le corps et le sang du Christ, *ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur. Epist.*, CXLVI, 1, *ad Evangelum*, col. 1193. Vantant la charité de saint Exupère, évêque de Toulouse, qui avait tout donné, même les vases sacrés, il écrit: *Corpus Domini canistro vimineo et sanguinem portat in vitro. Epist.*, CXXV, 20, col. 1085.

D'autre part, les relations qui existent entre l'Ancien et le Nouveau Testament, le premier étant l'ombre ou la figure du second, suggèrent à saint Jérôme une comparaison entre le pain et le vin, figures de l'eucharistie, et la réalité actuelle; mais quelle différence! *Tantum interest inter propositionis panes et corpus Christi quantum inter umbram et corpus, inter imaginem et veritatem, inter exemplaria futurorum et ea quæ per ipsa exemplaria præfigurabantur. In Epist. ad Tit.*, I, 8, 9, *P. L.*, t. XXVI, col. 569. Le froment et le vin sont le type, *de quo conficitur pani Domini, et sanguinis ejus impletur typus. In Jer.*, l. VI, c. XXXI, v. 10, *P. L.*, t. XXIV, col. 875. *Melchisedech qui jam tunc in typo Christi panem et vinum obtulit, et mysterium christianum in Salvatoris sanguine et corpore dedicavit. Epist.*, XLVI, 2, *P. L.*, t. XXII col. 484. Dans un passage il oppose l'eucharistie à deux anciennes figures, celle de l'agneau pascal et celle du sacrifice de Melchisédech, non comme un symbole à d'autres symboles, mais comme la vérité ou la réalité à ce qui n'en était que la figure : de là, sous sa plume, le vieux terme de Tertullien, *repræsentare*, avec son sens étymologique de rendre présent, comme le prouve celui de *præfiguratio* auquel il l'oppose. Après avoir accompli la pâque figurative et mangé la chair de l'agneau avec ses apôtres, Jésus prend le pain qui fortifie le cœur de l'homme, et passe au vrai sacrement de la pâque, *ut quomodo in præfiguratione ejus Melchisedech, summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque in veritate* (ou *veritatem*) *sui corporis et sanguinis repræsentaret. In Matth.*, l. IV, 26, *P. L.*, t. XXVI, col. 195.

Le Sauveur, à la dernière cène, a donné comme une image de sa passion, *quod in typum suæ passionis expressit*, *Adv. Jovin.*, II, 17, *P. L.*, t. XXIII, col. 311, mais il a donné aussi réellement, quoique spirituellement, son corps et son sang en nourriture. C'est, en effet, de deux manières qu'on peut entendre la chair et le sang du Christ, dit saint Jérôme : *Vel spiritualis illa atque divina, de qua ipse dixit : Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus; nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis; vel caro et sanguis, quæ crucifixa est, et qui militis effusus est lancea. In Epist. ad Eph.*, l. I, c. I, 7, *P. L.*, t. XXVI, col. 451. Serait-ce là une différence essentielle qu'établit saint Jérôme entre le corps du Sauveur dans l'eucharistie et son corps sur la croix, ainsi que l'a prétendu jadis du Plessis? Nullement, mais une simple différence de mode ou de manière d'être, qui n'empêche point l'identité substantielle. Saint Jérôme, en effet, s'en explique : *Juxta hanc divisionem, et in sanctis ejus diversitas sanguinis et carnis accipitur, ut alia sit caro quæ visura est salutare Dei, alia caro et sanguis quæ regnum Dei nequeant possidere.* La chair et le sang des saints, tels qu'ils sont ici-bas, c'est-à-dire à l'état passible et corruptible, ne peuvent point posséder le royaume de Dieu, mais n'en verront pas moins le salut de Dieu dès que, par la résurrection, ils posséderont les qualités des corps glorieux; ils sont *alia*, mais la différence de leur mode d'être n'empêche nullement l'identité substantielle des corps des saints auxquels cette chair et ce sang appartiennent. Et pareillement du corps du Christ dans l'eucharistie et sur la croix : c'est identiquement le même, mais dans un état différent : sur la croix, à l'état passible, mortel et corruptible; dans l'eucharistie, à l'état glorieux, impassible et incorruptible. Cf. Duperron, *L'eucharistie*, p. 413-416.

Comme tant d'autres Pères, saint Jérôme ne s'est pas livré à l'examen et à l'explication des mystères eucharistiques; il s'est contenté, le cas échéant, d'affirmer l'essentiel, estimant peut-être qu'une analyse approfondie ne convenait point ou était superflue, le croyant ne devant pas, selon la pensée de saint Éphrem, scruter les mystères de Dieu.

3. *Saint Gaudentius de Brescia.* — Avec le successeur de saint Philastrius sur le siège de Brescia, nous retrouvons des explications et des affirmations déjà connues. Saint Gaudentius n'innove pas : il s'en tient à une tradition ferme et suffisante pour l'enseignement des néophytes. Il rappelle à ceux-ci l'usage des Juifs qui, pour célébrer la pâque, immolaient un agneau; la réalité ayant remplacé la figure, un seul agneau est maintenant mort pour tous, *et idem per singulas ecclesiarum domos, in mysterio panis ac vini, reficit immolatus, vivificat creditus, consecrantes sanctificat consecratus. Hæc agni caro, hic sanguis est;* car le pain, c'est la chair, et le vin, c'est le sang. *Ipse igitur naturarum creator et Dominus, qui producit de terra panem, de pane rursus, quia et potest et promisit, efficit proprium corpus; et qui de aqua vinum fecit, facit et de vino sanguinem suum. Serm.*, II, *P. L.*, t. XX, col. 855. Voilà bien l'enseignement d'un catéchiste : l'autorité et la puissance de Dieu suffisent pour faire admettre la vérité du mystère. Gaudentius a soin d'écarter toute idée de manducation grossière : *neque crudam carnem crudumque sanguinem, sicut Judæus, putes.* Il n'y a qu'à faire un acte de foi; car lorsqu'il a présenté à ses disciples le pain et le vin consacrés, Jésus a dit : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. » *Credamus, quæso, cui credidimus. Nescit mendacium veritas. Ibid.*, col. 858-859. Notons, en passant, la double raison qu'il donne pour expliquer pourquoi le Seigneur a voulu que les *sacramenta corporis sui et sanguinis* fussent célébrés *in specie panis et vini* : c'est d'abord pour mettre à la portée de tous cette offrande *sine ustione, sine sanguine, sine brodio, id est, jure carnium, ibid.*, col. 860; c'est ensuite pour représenter l'unité du corps mystique du Christ. Cette dernière raison était d'enseignement courant.

4. *Saint Ambroise* († 397). — La doctrine de l'évêque de Milan est claire et nette. Faisant allusion aux usages liturgiques, saint Ambroise avait dit à Théodose, après le massacre de Thessalonique : « Comment recevrez-vous le saint corps du Christ dans des mains toutes souillées (de sang)? Comment porterez-vous son sang précieux à votre bouche, vous qui, poussé par la fureur, avez répandu tant de sang injustement? » Théodoret, *H. E.*, V, 17, *P. G.*, t. LXXXII, col. 1232. Il écrivait dans son commentaire du psaume CXVIII : *Christus mihi cibus, Christus mihi potus; caro Dei cibus mihi, et Dei sanguis potus est mihi... Christus mihi quodidie ministratur. In ps. CXVIII*, serm. XVIII, 26, *P. L.*, t. XV, col. 1461. Mais c'est surtout dans son *De mysteriis*, véritable catéchèse mystagogique adressée aux nouveaux baptisés, qu'il donne son enseignement eucharistique : présence réelle, quoique invisible, du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie, du corps et du sang que le Christ a reçus de la

Vierge, de la chair qui a été crucifiée; présence dont la certitude est fondée sur la parole même du Christ; présence assurée par les paroles mêmes de la consécration, dont l'efficacité est toute divine et miraculeuse; présence enfin qui s'opère par un vrai changement, par une conversion réelle, telle est la somme de son enseignement.

« Vous direz peut-être : Je vois autre chose, comment donc m'assurez-vous que je reçois le corps de Jésus-Christ? » Et Ambroise de répondre : « Prouvons que ce n'est pas ce que la nature a formé, mais ce que la bénédiction a consacré. Prouvons que la bénédiction a plus de force que la nature... Que si une bénédiction humaine (allusion à des exemples qu'il vient de rappeler) est capable de changer la nature, *naturam converteret*, que dire de la consécration divine où opèrent les paroles mêmes du Sauveur? Ce sacrement que vous recevez est accompli par la parole du Christ. Si la parole d'Élie a pu faire descendre le feu du ciel, la parole du Christ ne pourra-t-elle changer la nature des éléments, *species mutet elementorum?* Vous avez lu, au sujet de la création : « Il dit, et tout se fit; il « commanda et tout fut créé. » La parole du Christ, qui a pu du néant faire ce qui n'était pas, ne peut-elle donc pas changer ce qui est en ce qui n'était pas, *ea quæ sunt in id mutare quæ non erant?* » *De myst.*, IX, 52, *P. L.*, t. XVI, col. 406. Saint Ambroise en appelle au mystère de l'incarnation, et il ajoute : « Ce corps que nous produisons par la parole est le même qui est né d'une Vierge. Pourquoi chercher l'ordre de la nature dans la production du corps de Jésus-Christ (dans l'eucharistie), puisque le Seigneur Jésus est né d'une Vierge en dehors de l'ordre de la nature? C'est la véritable chair du Christ qui a été crucifiée et ensevelie; c'est donc vraiment le sacrement de sa chair. Jésus le déclare lui-même, en disant : « Ceci « est mon corps. » Avant la bénédiction des paroles célestes, on donne à cela un autre nom; mais, après la consécration, on l'appelle corps, *corpus significatur*. Il dit lui-même que c'est son sang. Avant la consécration, cela s'appelle d'un autre nom; mais, après la consécration, on l'appelle sang et vous répondez : *Amen*, c'est-à-dire c'est vrai. Croyez donc de cœur ce que vous avouez de bouche, et que vos sentiments soient conformes à vos paroles. » *Ibid.*, 53, 54, col. 407.

Présence réelle du corps historique du Christ, par un changement qui convertit la nature de ce qui est, qui transforme les *species elementorum*, sous l'action merveilleusement efficace de la parole consécratrice; mais aussi communion réelle, participation réelle à ce corps et à ce sang, car l'eucharistie est un aliment spirituel : *In illo sacramento Christus est, quia corpus est Christi; non ergo corporalis esca, sed spiritalis est. Ibid.*, 58. Quant à pénétrer plus avant dans l'analyse des mystères eucharistiques; quant à expliquer ce que devient la substance du pain, comment elle est convertie au corps spirituel du Christ, ou quel est le mode d'être de ce corps dans l'eucharistie, saint Ambroise ne l'a pas fait, mais il met bien sur la voie de la transsubstantiation.

Loofs reconnaît dans les passages précités la conception du réalisme et même du dynamisme de la transsubstantiation; mais il prétend que ce n'est point là la doctrine de saint Ambroise, attendu que le *De mysteriis* n'est pas de lui. Nous n'avons pas à prouver l'authenticité du *De mysteriis*, qui ne saurait guère être contestée, voir t. I, col. 946, mais à examiner si la doctrine du *De mysteriis* est vraiment en contradiction avec celle du *De fide*, où l'on veut que se trouve la pensée authentique de saint Ambroise : *Caro mea vere est esca et sanguis meus est potus. Carnem audis, sanguinem audis, mortis dominicæ sacramenta cognoscis et divinitati calumniaris? Audi dicentem ipsum : Quia spiritus carnem et ossa non habet. Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quæ per sacræ orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus. De fide*, IV, 10, 124, *P. L.*, t. XVI, col. 141. « Dans ce texte, dit Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 290-291, saint Ambroise répond à une difficulté présentée au nom du subordinatianisme. Si le Christ a dit : *Ego vivo propter Patrem*, le Christ dépend du Père, concluent les ariens. Ambroise répond que le Christ vit pour le Père en tant que le Christ est homme. Peut-on, en effet, rapporter à la divinité ce qui est dit par le Christ de sa chair et de son sang? Dieu, qui est esprit, n'a ni chair, ni os. Donc, conclut Ambroise, quand il est question de vie ou quand il est question de mort, il ne peut être question que de l'humanité du Sauveur. Ambroise incidemment touche un mot des *mortis dominicæ sacramenta*, désignant sous cette expression l'eucharistie. Ambroise écrit : *Sacramenta sumimus*, comme plus haut il écrivait : *Sacramentum accipis*. Il marque, ce qu'il ne fait pas dans le *De mysteriis*, le caractère de mémoire, tandis que dans le *De mysteriis* il insiste de préférence sur le caractère de don de vie : mais ces deux aspects ne s'excluent pas. Ainsi dans l'eucharistie, telle que la liturgie la célèbre, nous annonçons la mort du Seigneur, comme dit saint Paul : non pas la mort de sa divinité, mais la mort de son humanité, faite de chair et de sang. Voilà pourquoi les sacrements, c'est-à-dire le pain et le vin, qui servent à annoncer la mort du Seigneur, sont convertis en sa chair et en son sang par la sainte prière. Comment Ambroise, qui parlait dans le *De mysteriis* de la conversion de la nature du pain et du vin, peut-il parler dans le *De fide* de transfiguration du pain et du vin? Figure et nature ne sont-ils par termes contradictoires? Oui, si la langue ecclésiastique était dans les premiers siècles une langue fixée et philosophique, mais c'est ce qui n'est point. Ambroise lui-même ne disait-il pas indifféremment *naturam convertere* et *species mutare elementorum?* Le verbe *transfigurare*, si étonnant que cela semble, est synonyme de *convertere*. » Malgré la différence du verbe employé, le sens de l'idée exprimée est le même, et la doctrine du *De fide*, loin de contredire celle du *De mysteriis*, la complète en y ajoutant l'idée de mémoire, qui convient tout aussi bien à l'eucharistie que l'idée de don de vie marquée par le *De mysteriis*, 47-49.

Autre difficulté : d'après Loofs, qui s'appuie sur le commentaire du psaume XXXVIII, où le sacrifice eucharistique est présenté comme une *imago veritatis*, saint Ambroise n'aurait jamais affirmé, dans ses écrits indiscutés, la présence réelle. Mais si l'on se reporte au texte visé, *In ps. XXXVIII*, n. 25, on voit que saint Ambroise distingue l'*ombre*, représentée par l'ancienne loi, l'*image* par l'Évangile et l'Église, la *vérité* par le ciel. Or, actuellement, le fidèle ne voit les réalités divines que *per speculum et in ænigmate*, et c'est le sens du mot *image* employé dans ce passage. Mais l'image ici n'est nullement vide et sans réalité objective. Et si dans le *De mysteriis* il disait avec raison que, comparée aux symboles anciens, l'eucharistie est la vérité, autrement dit, leur réalisation, ce n'est pas avec moins de raison que, par rapport à la claire vision de la vie future, il montre dans la liturgie une image; mais ce rapport du présent au futur, de ce qui est sur la terre à ce qui aura lieu dans le ciel, qui autorise l'emploi du mot *image*, ne fait pas que l'eucharistie soit une image simple sans la moindre réalité ou vérité; la présence réelle, quoique invisible, du Christ dans l'eucharistie, et la participation à son corps et à son sang par la communion, bien qu'objet de foi, n'en sont pas moins une réalité, dont le mystère, ou, comme dit saint Ambroise, la vérité ne sera dévoilée qu'au

ciel. C'est faute de tenir compte de ce rapport entre ce qui est et ce qui sera, qu'on prête aux expressions de saint Ambroise un tout autre sens que celui qu'il leur donne. Saint Ambroise a pu dire, sans se contredire le moins du monde et sans enseigner une présence du Christ en figure, que l'eucharistie, qu'il sait et qu'il dit être vraiment le corps et le sang du Christ, est une *image* et que la *vérité* sera dévoilée au ciel. Voir t. I, col. 950.

5. *L'auteur du De sacramentis.* — Cet ouvrage du *De sacramentis* est à rapprocher du *De mysteriis*, bien qu'il ne soit ni de saint Ambroise, ni même d'origine milanaise. Aubertin et Daillé en faisaient une œuvre du VII^e^ ou VIII^e^ siècle. Il faut y voir, au contraire, avec Mgr Duchesne, *Origines du culte*, Paris, 1898, p. 169, et A. Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' Esarcato*, Rome, 1904, p. 161-162, un ouvrage des environs de l'an 400, composé dans le nord de l'Italie, où l'usage romain se combinait avec celui de Milan, peut-être à Ravenne.

Ne nous arrêtons pas à ce passage qui précède la consécration : *Fac nobis hanc oblationem ascriptam, ratam, rationabilem, acceptabilem, quod figura est corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi. De sacr.*, IV, 21, *P. L.*, t. XVI, col. 443. Le pain et le vin ne sont pas encore consacrés, et ils sont qualifiés de figure du corps et du sang du Christ. Pour le reste, l'auteur s'inspire visiblement du *De mysteriis. Tu forte dicis : Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum; ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi... Quomodo potest qui panis est corpus esse Christi? Consecratione. Consecratio autem quibus verbis est, cujus sermonibus? Domini Jesu. De sacr.*, IV, 14, col. 439-440. *Si ergo tanta vis est in sermone Domini Jesu ut inciperent esse quæ non erant, quanto magis operatorius est ut sint quæ erant et in aliud commutentur? Ibid.*, 15, col. 440. *Ergo didicisti quod ex pane corpus fiat Christi, et quod vinum et aqua in calicem mittitur; sed fit sanguis consecratione verbi cælestis. Ibid.*, 19, col. 441. *Antequam consecretur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint corpus est Christi... Et ante verba Christi calix est vini et aquæ plenus; ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur, qui plebem redemit. Ibid.*, 23, col. 444.

Le pain, traité d'image du corps du Christ avant la consécration, n'était encore que du pain; et de même le vin n'était que du vin. Survient la consécration : le pain devient corps, le vin devient sang. La présence réelle est donc nettement affirmée; et c'est une même efficacité miraculeuse et transformatrice qu'on attribue aux paroles de la consécration; et c'est d'une conversion semblable à celle du *De mysteriis* qu'il est question ici; mais c'est aussi une pareille discrétion dans l'explication du changement qui s'opère. C'est beaucoup néanmoins que la mise en relief de l'idée de conversion : l'affirmation du fait sollicitera son examen, et provoquera des explications jusqu'à ce que, la controverse aidant et des interprétations erronées menaçant de dénaturer cette conversion, l'Église intervienne et définisse le dogme de la conversion. L'auteur du *De sacramentis* ne va pas jusqu'à dire, comme saint Ambroise, que le corps de Jésus-Christ est dans l'eucharistie d'une manière spirituelle; et tout en écartant l'idée d'une manducation grossière et ordinaire de ce corps, il tient un langage qui semble contredire ce qui précède, car il parle d'une similitude reçue qui assure la grâce et la vertu de la réalité : *in similitudinem quidem accipis sacramentum, sed vere naturæ gratiam virtutemque consequeris. Ibid.*, VI, 3, col. 455. Mais ce n'est là qu'une impropriété d'expression, qui marque l'absence d'un langage théologique ferme et arrêté, car l'auteur a soin de dire, quelques lignes plus loin, qu'en recevant la chair, on participe à la substance divine du Christ : *Tu qui accipis carnem, divinæ ejus substantiæ in illo participaris alimento. Ibid.*, VI, 4, col. 455.

V. A PARTIR DU V^e^ SIÈCLE, EN ORIENT. — 1° *Dans le premier quart du V^e^ siècle.* — Deux témoignages s'offrent d'abord à nous, où se marque une tendance assez nette pour écarter du langage eucharistique les termes de τύπος, σύμβολος, et autres semblables, qui pouvaient prêter à l'équivoque. L'un est de Théodore de Mopsueste († vers 428), qui, dans son commentaire sur saint Matthieu, fait cette remarque : « Le Christ n'a pas dit : « Ceci est le symbole de mon corps, et ceci « de mon sang, » mais : « Ceci est mon corps et mon « sang, » nous apprenant par là qu'il ne faut pas considérer la nature de ce qui est offert, mais que, par l'intervention de l'action de grâces, il y a conversion au corps et au sang. » Οὐκ εἶπε· τοῦτό ἐστι τὸ σύμβολον τοῦ σώματός μου, καὶ τοῦτο τοῦ αἵματός μου, ἀλλά· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου, διδάσκων ἡμᾶς μὴ πρὸς τὴν φύσιν ὁρᾶν τοῦ προκειμένου, ἀλλὰ τῆς γενομένης εὐχαριστίας εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι. *In Matth.*, XXVI, 26, *P. G.*, t. LXVI, col. 713. C'est tout à la fois l'affirmation de la présence réelle et de la conversion du pain et du vin au corps et au sang du Christ.

Non moins significatif est le témoignage d'un contemporain de Théodore, celui de Macarius Magnès : Λαβὼν (ὁ Χριστὸς) ἄρτον καὶ ποτήριον εἶπε· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου. Οὐ γὰρ τύπος σώματος οὐδὲ τύπος αἵματος, ὥς τινες ἐῤῥαψώδησαν πεπωρωμένοι τὸν νοῦν, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἐπειδὴ τὸ σῶμα ἀπὸ γῆς, ἀπὸ γῆς δ' ὁ ἄρτος ὁμοίως καὶ ὁ οἶνος. Αποτρεπτικός, III, 23, édit. Blondel, Paris, 1876, p. 105, 106.

Signalons simplement une allusion faite par Théophile d'Alexandrie, dans sa lettre pour la fête de Pâques de 402, à l'invocation du Saint-Esprit sur le pain et le vin de l'eucharistie. Parmi d'autres erreurs qu'il reproche à Origène, il relève celle d'avoir dit que le Saint-Esprit n'opère pas dans les êtres inanimés ou dépourvus de raison. Il oublie, dit-il, les eaux du baptême consacrées par la venue mystique du Saint-Esprit; il oublie aussi *panemque dominicum, quo Salvatoris corpus ostenditur, et quem frangimus in sanctificationem nostri, et sacrum calicem, quæ in mensa ecclesiæ collocantur et utique inanima sunt, per invocationem et adventum Sancti Spiritus sanctificari.* Trad. de saint Jérôme, *Epist.*, XCVIII, 13, *P. L.*, t. XXII, col. 801.

Mais bientôt, à l'occasion des hérésies de Nestorius et d'Eutychès, la question christologique ne fut pas traitée sans provoquer quelques rapprochements entre le dogme de l'incarnation et celui de l'eucharistie. Le danger était de fausser ces rapprochements en les exagérant; car s'il existe entre ces deux dogmes certaines analogies, il n'y a pas de similitude complète. On le vit bien lorsque, par crainte du monophysisme et pour sauvegarder dans l'incarnation l'existence de deux natures dans l'unité de personne, on en vint à introduire le dyophysisme dans l'eucharistie. L'écrivain qui a développé le plus cette opinion erronée fut Théodoret; les autres qui l'ont partagée ne font connaître qu'une école et qu'une époque, l'école antiochienne du V^e^ siècle. Cf. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne au V^e^ siècle*, dans les *Études*, Paris, 1908, t. CXVII, p. 477 sq.; ou dans le *Report* du XIX^e^ congrès eucharistique international, Londres, 1909, p. 326-346. Ils n'ont pas réussi à modifier la doctrine traditionnelle, telle que saint Cyrille d'Alexandrie venait de la confirmer, à la suite des Pères grecs, ses prédécesseurs.

2° *Nestorius* († 451). — Jusqu'à la publication du *Livre d'Héraclide*, composé par Nestorius peu de temps

avant sa mort pour faire l'apologie de ses idées, nous ne connaissions guère sa doctrine eucharistique. Elle ne nous était connue que par la polémique de saint Cyrille d'Alexandrie contre lui et que par un extrait de ses œuvres, lu au concile d'Éphèse. Dans cet extrait, Labbe, *Concilia*, t. III, col. 527; Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905, p. 227-228; *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, Paris, 1910, p. 225, en expliquant la parole de Notre-Seigneur : « Celui qui mange mon corps et boit mon sang demeure en moi et moi en lui, » Joa., VI, 56, il traduit σάρξ par corps et il fait observer que Jésus n'a pas dit : Celui qui mange ma divinité ou qui la boit, mais : Celui qui mange mon corps et qui boit mon sang. Or, ce corps, c'est le corps de celui que le Père vivant a envoyé Joa., VI, 57. Saint Cyrille entend ces dernières paroles de la divinité. Nestorius les entend, lui, de l'humanité. Quelle est des deux la fausse interprétation? L'hérétique Cyrille voit Dieu le Verbe en celui que le Père a envoyé et il dit que le Verbe vit à cause du Père. Mais on lit immédiatement après : « Celui qui me mange vivra lui aussi. » Que mangeons-nous? La divinité ou la chair? Entre saint Cyrille et Nestorius il n'y avait donc au sujet de l'eucharistie, que cette différence : Nous y mangeons, selon le premier, la chair du Verbe et, selon le second, la chair de l'homme. Tous deux admettaient donc que la chair ou le corps du Christ était dans l'eucharistie. Nestorius ne parlait pas de la permanence du pain; il disait seulement que, dans l'eucharistie, nous mangeons le corps du Christ, celui qui provient de sainte Marie, nous ne mangeons pas le Verbe ou la divinité. Selon lui, la chair et la divinité, dans l'eucharistie comme dans l'incarnation, ne sont pas une même chose en essence et en *prosôpon*; elles y sont unies sans confusion l'une de l'autre et elles n'y forment pas une seule essence qui serait celle du Verbe. Voir plus haut, col. 138. Le commentaire qu'il a fait de ses paroles dans le *Livre d'Héraclide*, p. 226-227, le montre bien.

Un franciscain français de l'Observance, Jean du Conseil, a exactement saisi la différence de doctrine entre saint Cyrille et Nestorius au sujet de l'eucharistie telle qu'elle est indiquée par le premier dans sa lettre au second pour lui notifier son excommunication prononcée par le concile d'Éphèse, c. VII. Mansi, *Concil.*, t. IV, col. 1075-1076. Il en a fait l'exposé lumineux, le 18 février 1547, à une congrégation des théologiens du concile de Trente, réunis pour discuter les matières eucharistiques. Nestorius n'a pas nié la présence réelle. *Verum sententia ejus fuit hic quidem revera contineri corpus et sanguinem humanitatis Christi; at quia ex divinitate et humanitate Christi duas faciebat personas, idcirco dicebat carnem Domini hic percipi ut communem carnem hominis et similiter sanguinem, et non esse dicendum carnem Filii Dei aut sanguinem, sed hominis sanctificati tantum et Deo uniti.* Cette explication a été condamnée au concile d'Éphèse (431) et on y a affirmé avec saint Cyrille que, dans l'eucharistie, la chair mangée était une chair vivifiante et propre au Verbe lui-même, qu'elle ne peut donc pas être la chair d'un homme comme nous, une chair d'homme, mais la chair devenue vraiment la chair propre de celui qui, à cause de nous, s'est fait le Fils de l'homme. *Ex quibus constat*, conclut Jean du Conseil, *Nestorium hic non negasse veritatem carnis et sanguinis, at negasse hanc carnem et hunc sanguinem esse docendum Filii Dei.* S. Ehses, *Concilium Tridentinum*, Fribourg-en-Brisgau, 1911, t. V, p. 937-938. Il n'y a pas à encore de trace de dyophysisme eucharistique.

Après le concile de Chalcédoine (450), en écrivant l'apologie de sa doctrine dans *Le livre d'Héraclide*, trad. Nau, p. 25-29, Nestorius eut l'occasion d'opposer sa pensée sur l'eucharistie à celle de saint Cyrille. Sophronius, son interlocuteur, qui représente le parti de saint Cyrille et du concile d'Éphèse, expose que l'union des deux natures, divine et humaine, dans l'incarnation est nécessairement comme celle du pain quand il devient corps. Dans l'eucharistie, il n'y a plus qu'un corps et non deux. Il y a le corps du Christ; il n'y a plus de pain, de telle sorte que le pain n'est plus désormais ce qu'il paraît, mais ce qu'il est conçu par la foi, c'est-à-dire le corps du Christ. De même, dans l'incarnation, il n'y a plus qu'un corps, qui est, non plus le corps de l'homme, mais le corps du Fils de Dieu. Sophronius ajoute que l'apôtre a condamné ceux qui pensaient que le corps de Notre-Seigneur, dans l'incarnation et l'eucharistie, était commun, le corps et le sang de l'homme (donc Nestorius), quand il a déclaré *digne d'un châtiment sévère celui qui a foulé aux pieds le Fils de Dieu et qui a jugé impur* (κοινόν) *le sang de son alliance par lequel il a été sanctifié, et qui a outragé l'Esprit de la grâce.* Heb., X, 29. Nestorius discute cet argument qui lui avait échappé. Il distingue d'abord trois significations bibliques du mot κοινόν, employé par saint Paul : 1° ce qui est souillé, Act., X, 14; 2° ce qui est commun, Act., IV, 32; 3° la participation, I Cor., X, 16 (communion eucharistique); Heb., II, 11-14 (union, quant à la nature humaine commune, des chrétiens sanctifiés avec le Christ qui les a sanctifiés). Or Sophronius déclare que saint Paul condamnait Nestorius qui ne voyait dans le Christ qu'un homme comme les autres et dans son sang celui d'un homme et non le sang de Dieu. Nestorius dit, au contraire, que l'apôtre visait ceux qui pensent que la chair de Jésus appartient à l'essence divine et que le sang humain est impur et ne peut sanctifier les hommes. Saint Paul a voulu dire, en effet, que le Christ qui sanctifie et les hommes qu'il sanctifie sont d'un seul, d'une seule essence, qu'ils sont frères, et que, par conséquent, le sang qui a été versé pour nous et qui nous a sanctifiés est de l'essence humaine par laquelle nous sommes les frères de Jésus. Nous n'avons rien de commun avec Dieu le Verbe, nous ne sommes pas ses frères ni ses enfants, parce que nous ne participons pas à la même essence. Nous sommes les frères de la nature humaine que le Fils de Dieu s'est unie; nous sommes ses enfants, parce qu'il est mort pour nous ressusciter à la vie immortelle et incorruptible. « A cause de cela ne sommes-nous pas tous un même corps en une seule chose? Tous, en effet, nous recevons de ce même pain par lequel il nous fait participer au même sang et à la même chair, qui sont de la même nature, et nous participons avec lui par la résurrection d'entre les morts et par l'immortalité. Nous sommes à lui de la même façon que le pain est son corps; de même, en vérité, que ce pain est un, de même nous sommes tous un seul corps, car tous nous recevons de ce seul pain. » Ces dernières paroles concernent seules les rapports de l'eucharistie avec l'incarnation. Elles ne comparent pas leur nature intime et n'établissent entre elles aucune analogie de constitution, ainsi que l'a admis Mgr Batiffol, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans la *Revue du clergé français* du 1er décembre 1909, p. 535-536, après M. Béthune Baker, *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908, p. 141-142. Nestorius veut seulement montrer que l'eucharistie, qui contient la chair et le sang de Jésus, fait de nous un seul corps avec lui, parce que nous participons par l'eucharistie à la chair et au sang de l'homme ou de la nature humaine, et non pas à la chair et au sang du Fils de Dieu ou de la nature divine. C'est en cela que le corps et le sang de Jésus sont pour nous communs, selon la troisième signification du mot κοινόν. Il n'y a pas là la moindre trace de dyophysisme eucharistique.

Presque à la fin de son apologie, lorsqu'il examine et discute la lettre de saint Cyrille à Acace et l'accord du patriarche d'Alexandrie avec les Orientaux, Nestorius distingue, au sujet de la différence des paroles dites de Jésus dans l'Écriture, ce que la foi enseigne de ce qui est évident quant à l'essence ou la nature. L'enseignement de la foi contraire à l'évidence de la nature ne supprime pas les propriétés de la nature; il apprend seulement qu'elles ne sont pas dans la nature. Mais ce qui a lieu par nature est nécessairement ce qu'est le *prosôpon*. Or, l'exemple apporté pour expliquer cette formule est l'eucharistie. « Quand (Jésus) dit sur le pain : *Ceci est mon corps*, il ne dit pas que le pain n'est pas du pain et que son corps n'est pas un corps, mais en les montrant, il dit « pain » et « corps », ce qui est l'essence. Mais nous savons que le pain est du pain, par la nature et par l'essence. Mais (lorsqu'il s'agit de) croire que le pain est son corps par la foi et non par la nature, il cherche à nous persuader de croire ce qui n'a pas lieu par essence; de manière que cela ait lieu par la foi et non par essence. S'il s'agissait de l'essence, à quoi bon la foi ! Aussi il ne dit pas : Croyez que le pain est du pain parce que quiconque voit du pain sait que c'est du pain; il n'a pas besoin non plus de faire croire que le corps est un corps, car tout le monde voit et sait que c'est un corps. C'est donc ce qui n'est pas (par essence), qu'il nous demande de croire tel (par la foi) de sorte que cela arrive par la foi à ceux qui croient. Ainsi, il n'est pas possible de croire que (deux) choses d'essence différente soient dans une que l'on dirait autre, mais qui ne serait pas dans son essence propre, de manière qu'elles restent deux et qu'elles soient par leur essence étrangères l'une à l'autre. Celui qui supprime ici l'essence supprime avec elle ce qui est conçu par la foi. » *Le livre d'Héraclide*, p. 288. Dans ce passage obscur que nous avons cité en entier, Nestorius dit que Notre-Seigneur, en parlant de pain et de corps, a parlé de deux choses qui sont distinctes de nature et d'essence selon l'évidence naturelle. Mais il ajoute qu'au regard de la foi Jésus a dit que le pain est son corps. Le pain n'est pas son corps par essence, il l'est pour la foi. Il nous a donc demandé de croire que le pain, qui n'est pas son corps par essence, l'est aux yeux de la foi. Toutefois, il est impossible de croire que deux choses d'essence différente, comme le pain et le corps, soient dans l'une d'elles que l'on dirait autre et qui ne serait plus dans son essence propre, c'est-à-dire, si nous comprenons bien, que le pain soit dans le corps du Christ, qui cesserait d'être le corps du Christ et serait un mélange de pain et de corps du Christ. Si l'on supprime l'essence du corps, on supprime en même temps l'enseignement de la foi qui est que le pain est le corps du Christ. Nestorius affirme que le corps de Jésus était, dans l'eucharistie, une οὐσία, que sa nature humaine y était réelle et non pas seulement intelligible par la foi. Il ne dit pas que le pain y demeure en οὐσία. La foi nous enseigne que ce qui était du pain est le vrai corps humain du Christ, et non pas le corps du Verbe. Si nous disions, comme saint Cyrille, qu'il est le corps du Verbe, nous supprimerions, avec l'essence du corps humain du Sauveur, l'enseignement de la foi sur le corps de Jésus dans l'eucharistie. Le pain et le corps n'y sont pas deux essences étrangères l'une à l'autre : le pain y est devenu le vrai corps humain du Christ. L'analogie avec la doctrine cyrillienne de l'incarnation confirme cette interprétation. Cyrille, quoi qu'il prétende, ne tient pas compte de la différence des paroles scripturaires : au lieu de maintenir la nature humaine et la nature divine de Jésus, il attribue les choses humaines et les choses divines à l'unique nature de Dieu le Verbe, de sorte que Dieu le Verbe soit en même temps Dieu et homme, sans avoir été changé en la chair ou en l'homme. Or Nestorius juge impossible qu'une essence soit deux dans la même essence lorsque l'une n'est pas ce qu'est l'autre, en d'autres termes, il rejette l'union des deux natures telle que saint Cyrille l'explique. *Ibid.*, p. 287. Dans l'eucharistie, au contraire, nous savons par la foi que le pain est corps, que le pain n'y est plus en essence, mais que le corps de Jésus y est comme corps réel, comme corps naturel, comme corps de l'homme, et non pas comme corps du Verbe. Ici, Jésus nous a demandé de croire que le pain, qui n'est pas corps du Christ par essence, l'est pour le croyant. La foi ne supprime pas l'essence du corps qu'elle affirme être dans l'eucharistie.

Nestorius donc, quoique sa doctrine sur l'eucharistie n'ait pas été très juste, n'a nié ni la présence réelle, ni la conversion du pain au corps du Christ. Il n'a pas enseigné la permanence du pain dans sa propre essence et il n'est pas l'auteur responsable du dyophysisme eucharistique de l'école d'Antioche. Deux théologiens du concile de Trente, l'augustin Étienne Consortes (3 février 1547) et l'observantin Jean du Conseil (18 février), ont bien compris qu'il n'était pas l'adversaire de la présence réelle, mais que de sa doctrine découlait seulement cette conséquence que le corps du Christ ne pouvait pas être adoré dans l'eucharistie, parce qu'il n'était pas le corps de Dieu, mais le corps de l'homme. S. Ehses, *Concilium Tridentinum*, t. v, p. 837, 938, 946.

3° *Saint Cyrille d'Alexandrie* († 444). — A en croire les anciens critiques protestants et tout autant les plus récents, Cyrille d'Alexandrie ne serait pas un témoin favorable à l'enseignement catholique sur l'eucharistie. D'après Steitz, *Die Abendmahlslehre*, dans *Jahrbücher für deutsche Theologie*, 1867, t. XII, p. 242, « Cyrille voulait tenir ferme à la présence réelle du corps et du sang du Christ dans le sacrement. Mais ce n'est pas par leur substance, c'est par leur vertu seulement, que ce corps et ce sang sont présents dans le pain et le vin consacrés, et sont reçus par le sacrement. » D'après Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., t. II, p. 436, « l'affirmation que dans l'eucharistie le corps réel du Christ soit présent, ne se rencontre pas encore chez Cyrille; c'est plutôt une simple présence dynamique qu'il enseigne : le corps eucharistique dans ses effets est identique au corps réel. » Dans le même sens ont opiné Loofs, *Abendmahl*, dans la *Realencyklopädie für prot. Theologie*, t. I, p. 55, et Michaud dans la *Revue internationale de théologie*, 1902, p. 675. Nous allons voir s'ils ont raison.

Le neveu et successeur de Théophile fait connaître sa pensée sur l'eucharistie dans son interprétation du passage de saint Jean sur les paroles de la promesse et dans sa discussion avec Nestorius; son commentaire de l'Évangile est littéral; sa controverse avec Nestorius est caractéristique. Entre alexandrins et antiochiens, le fond du débat n'était nullement le dogme de la présence réelle, qui était admis de part et d'autre, mais bien la question de savoir si le corps et le sang du Christ, dans l'eucharistie, sont vivifiants. Nestorius disait non : on mange sans doute la chair du Christ en souvenir de la passion et de la mort, mais cette chair ne produit pas d'effet vivifiant, parce qu'elle est séparée du Verbe. Saint Cyrille répliquait : cette chair est vivifiante, et elle ne peut l'être qu'à la condition d'être unie au Verbe qui, lui, est vivifiant par nature. Voyons les textes.

A propos de ce texte de saint Jean : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes, » Joa., VI. 54, Cyrille écrit : La vie qui consiste dans la sanctification et la félicité, ceux-là seuls en manquent totalement qui n'ont pas reçu le Fils par « l'eulogie

mystique; » c'est ainsi qu'il appelle l'eucharistie. Le Fils est la vie même par sa nature, et le corps qui lui est uni est vivifiant à raison même de cette union. « Du moment donc que la chair du Sauveur est devenue vivifiante, parce qu'elle est unie à celui qui est la vie par sa nature, c'est-à-dire au Verbe de Dieu, quand nous la mangeons nous avons la vie en nous-mêmes, étant unis à elle comme elle est unie au Verbe qui habite en elle. » *In Joa.*, l. IV, II, *P. G.*, t. LXXIII, col. 577. La chair du Christ a produit jadis des miracles de guérisons et de résurrections. Si donc « par le seul attouchement de sa chair sacrée, le Christ a vivifié ce qui était corrompu, comment ne recevrons-nous pas une eulogie vivifiante plus riche, quand nous la mangeons elle-même? » *Ibid.*, col. 577. « Il fallait, en effet, que non seulement l'âme fût renouvelée dans la nouveauté de la vie par le Saint-Esprit, mais encore que ce corps grossier et terrestre fût sanctifié par une participation corporelle conforme à sa nature et qu'il reçût, lui aussi, l'incorruption. » *Ibid.*, col. 580. Or, c'est la chair seule du Christ qui lui procure cet avantage. « Bien que la mort condamne le corps humain à la corruption, cependant, parce que le Christ est en nous par sa chair, ἐπείπερ ἐν ἡμῖν ὁ Χριστὸς διὰ τῆς ἰδίας γίνεται σαρκός, nous ressusciterons certainement... Une étincelle, cachée dans un tas de paille, conserve le germe du feu; ainsi Notre-Seigneur Jésus-Christ par sa chair cache la vie en nous et l'y conserve comme une semence d'immortalité, οὕτω καὶ ἐν ἡμῖν καὶ ὁ Κύριος διὰ τῆς ἰδίας σαρκὸς ἐναπακρύπτει τὴν ζωήν, καὶ ὥσπερ τι σπέρμα τῆς ἀθανασίας ἐντίθησιν. *Ibid.*, col. 581. Ce n'est certes pas qu'il n'y ait à ressusciter que ceux qui auront reçu la chair du Christ en communiant, car tous doivent ressusciter, mais il s'agit ici d'un privilège à part, celui de la résurrection glorieuse; car, saint Cyrille l'a déjà noté, « la vraie vie dans le Christ est la vie dans la sainteté, le bonheur et la joie sans fin... et c'est celle-là qui est promise à ceux qui auront participé à la chair vivifiante. » *Ibid.*, col. 568. Cette chair vivifiante donne ce que la manne ne donnait pas. Les Hébreux ont bu de l'eau de la pierre, mais sans profit, car « le vrai breuvage est le précieux sang du Christ, qui arrache jusqu'à la racine toute corruption, et tire comme avec un instrument la mort qui habite en la chair humaine. Car ce n'est pas le sang d'un homme ordinaire, mais celui qui, par sa nature, est la vie même. C'est pourquoi nous sommes appelés corps et membres du Christ, parce que, par l'eulogie, nous recevons en nous le Fils même de Dieu, ὡς διὰ τῆς εὐλογίας αὐτὸν ἐν ἑαυτοῖς δεχόμενοι τὸν Υἱόν. » *Ibid.*, col. 584.

La communion est donc la réception par l'eulogie du corps et du sang du Christ vivifiés par leur union avec le Verbe-vie, et par là même vivifiant à leur tour le corps du communiant. Il se produit par elle, entre le fidèle et le Christ, une union que Cyrille compare à celle de deux morceaux de cire fondus l'un dans l'autre. Un peu de levain fait lever toute la pâte, dit saint Paul; ainsi la plus petite eulogie s'empare de tout notre corps et le remplit de sa propre énergie; et de la sorte le Christ est en nous, et nous sommes en lui. *Ibid.*, col. 584. Il y a là plus qu'une simple union morale par la charité, il y a une participation physique, une μέθεξις φυσική. « Pourquoi, en effet, l'eulogie mystique pénètre-t-elle en nous? N'est-ce pas pour y faire habiter le Christ corporellement par la communion et la participation de sa chair sacrée? » σωματικῶς... τῇ μεθέξει καὶ κοινωνίᾳ τῆς ἁγίας αὐτοῦ σαρκος. Le Christ ne dit pas seulement qu'il sera en nous par une relation d'affection, mais par une participation physique, κατὰ μέθεξιν φυσικήν. *In Joa.*, x, 2, *P. G.*, t. LXXIV, col. 341. Ce n'est pas là pourtant, fait-il observer ailleurs, une union de même nature que l'union hypostatique du Verbe avec son humanité; le Verbe ne s'incarne pas en nous comme il s'est incarné en Marie. *In Luc.*, XXII, 19, *P. G.*, t. LXXII, col. 909. Dans l'incarnation, il y a une ἕνωσις φυσική ou κατὰ σάρκα; dans l'union eucharistique, il n'y a qu'une συνάφεια κατὰ σάρκα, une μέθεξις φυσική ou σχετική. Enfin, comme un autre effet de la communion, saint Cyrille signale l'unité physique qu'elle produit entre fidèles, φυσικὴν ἑνότητα, malgré la distinction de leurs corps et de leurs personnes. *In Joa.*, XI, 10, *P. G.*, t. LXXIV, col. 556-557. « En donnant son corps à manger dans l'eulogie mystique à ceux qui croient en lui, il les fait concorporels avec lui et entre eux, ἑαυτῷ συσσώμους καὶ ἀλλήλοις ἀποτελεῖ. » *Ibid.*, col. 560.

Présence réelle du corps du Christ, puissance vivifiante de ce corps pour le corps de ceux qui le reçoivent, effets merveilleux de la communion, voilà ce que viennent de nous montrer ces textes, tirés pour la plupart du commentaire de saint Cyrille sur saint Jean. En voici d'autres tirés de sa discussion contre les nestoriens. Le Christ « nous assure que celui qui le mange aura la vie. Nous le mangeons véritablement, non en consumant sa divinité, Dieu nous garde d'une telle impiété! Nous mangeons seulement cette chair propre du Verbe, qui a été rendue vivifiante parce qu'elle est devenue la chair de celui qui vit par son Père... Nous qui participons à sa sainte chair et son sacré sang, nous sommes entièrement vivifiés, parce que le Verbe demeure en nous, non seulement d'une manière divine par le Saint-Esprit, mais d'une manière humaine par cette sainte chair et ce sang précieux que nous recevons. » *Adv. nest.*, IV, 5, *P. G.*, t. LXXVI, col. 193. Et voici le résumé de sa foi contre les nestoriens : « Nous croyons que le Verbe de Dieu le Père, qui est la vie par nature, s'étant uni au corps animé par une âme raisonnable, engendré par la sainte Vierge, l'a, par cette ineffable et mystérieuse union, rendu vivifiant, afin que, nous faisant participer à lui spirituellement et corporellement, il nous élève au-dessus de la corruption et détruise la loi du péché qui domine dans les membres de notre chair. » *Ibid.*, col. 197.

D'après l'ensemble de ces témoignages, on voit qu'on reçoit le Christ, le pain de vie, dans l'eulogie mystique ou eucharistie; qu'on mange la chair du Verbe incarné; que cette chair sacrée, en s'unissant au fidèle, vivifie son âme et dépose en son corps un germe de résurrection glorieuse; que le Christ s'incorpore à nous physiquement, se mêle à nous comme un morceau de cire à un autre morceau de cire ou comme le levain à la pâte. C'est donc, comme du reste il l'affirme catégoriquement, *De adoratione in spiritu et veritate*, *P. G.*, t. LXVIII, col. 501, que le corps et le sang du Christ sont réellement présents dans l'eucharistie. Mais saint Cyrille enseigne aussi la conversion, et une conversion substantielle. Sur le pain, le Seigneur a dit : « Ceci est mon corps, » et sur le vin : « Ceci est mon sang, » afin que l'on ne s'imagine pas de croire que ce qui se voit est une figure, τύπον εἶναι τὰ φαινόμενα, mais que l'on sache bien que, par la puissance ineffable de Dieu, les dons offerts sont véritablement changés au corps et au sang du Christ, μεταποιεῖσθαι εἰς σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ κατὰ τὸ ἀληθές. *In Matth.*, XXVI, 26, *P. G.*, t. LXXII, col. 452.

Steitz, il est vrai, a prétendu, *Die Abendmahlslehre*, *loc. cit.*, p. 241-242, que ce n'est ni dans le commentaire de l'Évangile de saint Jean, ni dans ses écrits contre Nestorius, que Cyrille a formulé sa vraie pensée, mais bien dans ce texte de son commentaire sur saint Luc : « Dieu transforme les éléments en l'énergie de sa propre chair. » Cette phrase, dit-il, devrait s'entendre ainsi : « De même que le Logos a transformé *qualitativement* son propre corps en lui communiquant sa puissance vivifiante, ainsi il transforme les éléments en son corps et en son sang, non

pas *substantiellement*, mais *qualitativement*, en leur donnant la puissance vivifiante de son corps et de son sang, et en les rendant capables de produire un changement analogue dans les communiants. » Saint Cyrille, par suite, n'aurait pas professé le réalisme, mais un simple dynamisme. Voyons donc ce que dit le contexte : « Il fallait que le Christ vînt en nous divinement par le Saint-Esprit, et qu'il se mélangeât en quelque sorte avec nos corps par sa chair sacrée et son précieux sang; c'est ce que nous avons eu en eulogie vivifiante comme dans du pain et du vin, ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ. En voyant de la chair et du sang étalés sur les tables saintes de nos églises, nous aurions pu éprouver de la répulsion. Aussi Dieu, par condescendance pour notre faiblesse, communique aux oblats une force de vie et les transforme en l'énergie de sa propre chair, ἐνίησι τοῖς προσκειμένοις δώροις δύναμιν ζωῆς καὶ μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός, afin qu'ils soient pour nous une communion vivifiante, et que le corps de la vie se trouve en nous comme un germe vivifiant. Croyez fermement que c'est la vérité, car le Seigneur a dit clairement : « Ceci est mon corps, » et « Ceci est mon sang. » Recevez avec foi la parole du Sauveur : il est la vérité et ne ment pas. » *In Luc.*, XXII, 19, *P. G.*, t. LXXII, col. 912. Qu'à prendre isolément ce texte, on l'interprète exclusivement d'une énergie divine communiquée au pain et au vin, cela paraît assez difficile, étant donné que saint Cyrille rappelle immédiatement les paroles de l'institution, lesquelles ne parlent pas le moins du monde d'énergie, mais de corps et de sang. A-t-on le droit, d'ailleurs, en bonne critique, d'isoler d'abord tout ce passage de tant d'autres du même Père, qui sont clairs, précis et décisifs, comme le faisait déjà justement remarquer Arnauld contre Aubertin, *Perpétuité de la foi*, t. II, l. V, c. X, p. 548-549? On a moins encore le droit de séparer cette phrase de son contexte qui l'éclaire et proteste contre l'interprétation qu'on lui donne. « Il y est dit, remarque le P. Mahé, *L'eucharistie et Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1907, t. VIII, p. 695, que Notre-Seigneur doit se mélanger avec nos corps par sa chair sacrée et son précieux sang; que son corps, par la communion, se trouve en nous comme un germe vivifiant; qu'il faut croire avec foi et comme une vérité claire la parole du Sauveur : « Ceci est mon « corps et ceci est mon sang. » Et que signifie cette condescendance divine ménageant notre faiblesse et ne nous imposant pas de contempler et de manger une chair matérielle? Si notre docteur n'avait eu en vue qu'une présence dynamique, semblable idée eût-elle pu lui venir à l'esprit? Lue dans son contexte, cette phrase ne peut pas être invoquée contre la présence réelle; l'interpréter ainsi serait la mettre en contradiction trop évidente avec ce qui la précède et ce qui la suit. Elle exclut simplement une présence matérielle et grossière comme celle dont se scandalisaient les capharnaïtes, et elle insiste sur le caractère vivifiant de l'eulogie. » Il reste donc que saint Cyrille d'Alexandrie est un témoin très ferme du dogme de la présence réelle ainsi que du dogme de la conversion, bien qu'il n'ait pas essayé de rendre compte de ce dernier en en poussant l'analyse à fond et en tâchant de résoudre les divers problèmes qu'il soulève. Mais, telle quelle, sa doctrine eucharistique est l'écho de la foi traditionnelle, et Léonce de Byzance, malgré la tentative de Théodoret, saura la faire triompher au siècle suivant. Voir t. III, col. 2520-2521. Cf. A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910.

4° *Eutherius de Tyane* († vers 435). — Photius décrit un recueil de 17 discours ou *Confutationes quorumdam propositionum*, qu'il attribue à Théodoret, mais qui existe ailleurs sous le nom de saint Athanase. M. Ficker a récemment démontré que l'auteur de ce traité est Eutherius de Tyane qui fut, au concile d'Éphèse, avec Jean d'Antioche, un chef du parti nestorien. Déposé par le concile, il ne se soumit pas et il fut exilé à Scythopolis d'abord, à Tyr ensuite. Il avait écrit, d'après Mercator, des discours contre certaines expressions des catholiques. Or les *Confutationes* dont il s'agit, combattent pour la plupart des expressions de saint Cyrille. Elles ne viseraient pas directement le patriarche d'Alexandrie, mais son parti, et elles auraient été écrites peu après le concile d'Éphèse sous l'impression de cette assemblée, par un évêque de la minorité et avant le commencement de 433. G. Ficker, *Eutherius von Tyana*, Leipzig, 1908. Or, en même temps qu'il déterminait quel était l'auteur de ce traité, M. Ficker publiait un passage qui manque dans les éditions précédentes. L'auteur y argumente contre « ceux qui osent dire qu'il y a dans l'incarnation une seule nature, visible et invisible, passible et impassible, immolée et éternelle. » Selon lui, le Verbe et la chair sont distincts dans l'incarnation, sans que cette dualité de natures permette de dire qu'il y a deux fils. Si, dans l'homme, le dualisme de l'âme intelligible et du corps sensible n'empêche pas l'unité de personne, la dualité des natures distinctes dans le Christ n'empêche pas l'unité de personne. L'auteur signale d'autres analogies, l'une dans le baptême, l'autre dans l'eucharistie. En cette dernière, le pain mystique est de même nature que le pain commun, produit de la terre, et cependant on croit qu'il est le corps du Christ. Dans sa nature, c'est du pain simplement; mais « si tu crois que la grâce de l'Esprit lui est unie, tu reçois en vérité le corps du Christ. » Ce pain est donc le corps du Christ κατὰ χάριν et non pas κατ' οὐσίαν. En outre, il n'y a pas deux pains, mais le pain et le corps du Christ sont distincts et coexistent, et celui qui refuse de recevoir le pain se prive de la participation de l'Esprit. Joa., VI, 54. De même, le calice comporte deux êtres, le vin et l'Esprit, bien qu'il n'ait qu'un nom. Le pain et le vin avec l'Esprit forment donc ensemble une seule chose que l'on nomme le corps et le sang du Christ. La conclusion est donc qu'une entité, constituée par deux unités, est une et que l'unité de composition est une raison de nier la distinction des deux unités composantes. Ici, nous avons clairement, avant Théodoret, le dyophysisme eucharistique. Cf. Mgr Batiffol, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, du 1er décembre 1908, p. 531-534.

5° *Théodoret* († vers 458). — 1. *L'idée de conversion pendant la controverse monophysite.* — L'analogie qui existe entre le dogme de l'incarnation et celui de l'eucharistie a fait croire que la présence réelle du corps du Christ dans l'eucharistie n'empêche point le pain et le vin de subsister dans leur nature propre. C'est la théorie que Pusey, *The doctrine of the real presence*, Oxford, 1855, p. 83-91; Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 3e édit., Londres, 1907, p. 274-276; *The body of Christ*, 3e édit., Londres, 1902, p. 113; et Watterich, *Die Gegenwart des Herrn im heiligen Abendmahl*, Heidelberg, 1900, p. 84 sq., ont cru justifiée par un groupe d'écrivains du Ve siècle. Mais, tandis que Pusey invoque Théodoret, le pseudo-Chrysostome, le pape Gélase, saint Augustin, Éphrem d'Antioche et Facundus d'Hermiane, Watterich ne retient que Théodoret, la lettre à Césaire et le pape Gélase; il soutient que la théorie luthérienne de l'impanation ou de la consubstantiation a été la doctrine de l'Église au Ve siècle; mais il oublie ou néglige Théodore de Mopsueste, Macarius Magnès et saint Cyrille, dont nous venons de voir les témoignages. Le P. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et*

la christologie antiochienne au v^e siècle, dans les *Études*, 1908, t. CXVII, p. 477 sq., écarte avec raison saint Augustin et montre, comme nous l'avons déjà noté, que les autres ne font connaître qu'une école et qu'une époque, l'école antiochienne du v^e siècle; tentative isolée et assez courte, qui n'a pas empêché la doctrine traditionnelle de suivre son cours. L'opinion erronée de Théodoret et des autres provient de la position prise par eux en face du monophysisme et de l'assimilation trop étroite qu'ils ont voulu voir entre le mystère eucharistique et le mystère de l'incarnation.

2. *Argumentation de Théodoret contre le monophysisme.* — Théodoret, qui avait formulé la théorie de l'incarnation dans ces quelques mots: δύο φύσεων ἕνωσις ἀσύγχυτος, l'union sans confusion de deux natures, voulut en montrer la vérité en faisant appel au dogme eucharistique. L'eutychien qu'il combat soutenait que la nature humaine, dans le Christ, a été absorbée par la divine après l'ascension comme une goutte de miel jetée dans la mer est absorbée par la mer, que l'humanité du Sauveur a dès lors perdu sa nature et a été changée en la nature divine et qu'elle n'a plus ce qui caractérise un corps humain; pour l'établir, il s'appuyait sur le changement qui s'opère dans l'eucharistie, où le pain n'est plus du pain mais devient le corps du Christ. De la réplique de Théodoret il faut retenir que, tandis que le dogme de la présence réelle n'est pas mis en question, celui de la conversion se trouve mal expliqué, sinon nié.

a) Les textes. — « Dans l'institution des mystères, le Christ a appelé le pain corps et le vin sang. — En effet. — Mais selon la nature, le corps ne peut être appelé que corps et le sang ne peut être appelé que sang. — J'en conviens. — Or, notre Sauveur a changé les noms : il a donné à son corps le nom du symbole et au symbole le nom de son corps. De même s'étant appelé lui-même la vigne, il a appelé le symbole son sang. — Tu dis vrai, et je voudrais connaître la raison de ce changement. — La raison en est claire pour les initiés aux mystères : Jésus-Christ a voulu que ceux qui participent aux mystères ne considérassent pas la nature de ce qu'ils voient, mais que, par ce changement de noms, ils eussent foi dans le changement opéré par la grâce, τῇ ἐκ χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ. Car lui qui a appelé son corps naturel froment et pain, et qui s'est nommé lui-même la vigne, il a honoré les symboles visibles du nom de corps et de sang, non pas qu'il ait changé la nature, mais parce qu'il a ajouté la grâce à la nature, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών, ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς. » *Eranistes*, I, *P. G.*, t. LXXXIII, col. 56.

« Dis-moi, les symboles mystiques, qui sont offerts à Dieu par les prêtres, de qui sont-ils les symboles? — Du corps et du sang du Seigneur. — Du corps réel ou non réel? — Du corps réel. — Très bien... Si donc c'est du corps réel que les divins mystères sont le symbole, le corps du Seigneur est encore maintenant un corps, il n'a pas été changé en nature divine, mais rempli de gloire divine. — C'est fort à propos que tu as parlé des divins mystères; car, par eux, je te montrerai que le corps du Seigneur est converti en une autre nature. Réponds donc à mes questions. — J'y répondrai. — Avant l'épiclèse sacerdotale, comment appelles-tu les dons offerts? — Je ne dois pas le dire clairement, car il y a sans doute ici des non-initiés. — Réponds donc énigmatiquement. — L'aliment fait de tels grains. — Et l'autre symbole, comment l'appelons-nous? — Ce nom est aussi connu, et signifie breuvage. — Mais, après la consécration, comment les appelles-tu? — Corps et sang du Christ. — Et tu crois participer au corps et au sang du Christ? — Je le crois. — De même donc que les symboles du corps et du sang du Seigneur sont une chose avant l'épiclèse sacerdotale, et après l'épiclèse sont transformés et deviennent autre chose, de même le corps du Seigneur après l'ascension a été transformé en la substance divine. — Tu es pris dans tes propres filets; car, après la consécration, les symboles mystiques ne perdent pas leur nature propre, οἰκείας φύσεως; ils demeurent dans leur substance première, προτέρας οὐσίας, dans leur apparence, σχήματος, dans leur forme, εἴδους; ils sont visibles et tangibles comme ils l'étaient auparavant. On ne peut que concevoir ce qu'ils deviennent, et le croire, et l'adorer, comme étant ce qu'on les croit, νοεῖται δὲ ἅπερ ἐγενετο, καὶ πιστεύεται, καὶ προσκυνεῖται, ὡς ἐκεῖνα ὄντα ἅπερ πιστεύεται. » *Eranistes*, II, col. 165-169.

« Rappelle-toi ce que le Seigneur (à la cène) a pris et rompu, et de quel nom ensuite il l'a appelé. — A cause des non-initiés, je parlerai mystiquement. Le Christ prit, rompit, partagea à ses disciples, et dit : « Ceci est mon corps donné pour vous. » Puis : « Ceci est mon sang, le sang de la nouvelle alliance, « répandu pour beaucoup. » — Il n'a donc pas parlé de sa divinité, en présentant la figure de sa passion? — Non pas. — Mais de son corps et de son sang? — C'est vrai. — C'est donc son corps qui a été cloué sur la croix? — Il le semble. » *Eranistes*, III, col. 269-292.

b) La présence réelle. — Ce qui se dégage tout d'abord de ces passages, c'est que la question de la présence réelle ne soulève pas la moindre difficulté entre les deux interlocuteurs. Sans doute Théodoret parle de changements de noms : ces changements s'expliquent-ils de la même manière? N'y a-t-il pas au contraire une différence caractéristique qui les distingue? Quand Jésus s'appelle lui-même vigne ou froment, il est évident que personne n'admet qu'il devienne pour autant vigne ou froment, pain ou vin, tout le monde y voyant une métaphore. Mais quand il dit du pain que c'est son corps et du vin que c'est son sang, ce n'est plus une simple métaphore, puisqu'il s'agit alors, comme l'indique Théodoret, d'un changement, invisible mais réel, opéré par la grâce. Or, quelle que soit la nature de ce changement, ce qui est une question distincte et à examiner séparément, le changement des noms en vue de faire croire à ce changement opéré par la grâce suffit pour écarter toute métaphore. Il n'y a donc point parité entre ces propositions : Jésus est appelé vigne, le pain est appelé corps du Christ, parce que c'est métaphoriquement que Jésus est appelé vigne, tandis que le pain est appelé corps du Christ au sens propre, le pain étant devenu ce corps. La preuve en est dans la différence des noms donnés aux oblats, soit avant, soit après la consécration et l'épiclèse. Avant, on les nomme du pain et du vin; après, on les nomme le corps et le sang du Christ; dans l'intervalle s'est produite une μεταβολή, et il faut concevoir par l'esprit, et croire, et adorer comme étant ce qu'on les croit, à savoir le corps et le sang du Christ.

c) La transsubstantiation. — L'accord des deux interlocuteurs est-il le même sur la nature du changement qui s'opère? Loin de là; chacun d'eux l'entend à sa manière et c'est le monophysite qui l'entend correctement, sauf ensuite à en tirer une conséquence erronée. « De même, dit-il, que les symboles du corps et du sang du Seigneur sont une chose avant l'épiclèse sacerdotale, et sont ensuite transformés et deviennent une autre chose, de même le corps du Seigneur, après l'ascension, a été transformé en la substance divine. » Le principe est juste, la conclusion fausse. De son côté, l'orthodoxe, c'est-à-dire Théodoret, nie-t-il toute μεταβολή? Nullement; il se contente simplement de l'expliquer de manière à pouvoir en inférer l'existence des deux natures dans le Christ après son ascension. Ici la conclusion est juste, mais le point de départ ne l'est pas, puisqu'on

affirme qu'après la consécration, les symboles mystiques n'ont point perdu leur nature propre et qu'ils persistent dans leur substance première, dans leurs apparences, dans leur forme. C'est là beaucoup trop dire. Assurément, les termes de nature, substance, essence, n'avaient pas le sens rigoureux et technique que la théologie leur a donné depuis, mais souvent le sens populaire et commun pour désigner les qualités, les facultés et les propriétés; et de ce point de vue, on peut plaider les circonstances atténuantes et admettre que le langage de Théodoret n'est pas contraire au dogme de la transsubstantiation, comme l'ont fait Duperron et Arnauld; mais ce langage est ici trop explicite pour permettre une interprétation aussi favorable; car Théodoret ne se contente pas de proclamer la persistance des qualités sensibles du pain et du vin, il affirme en même temps et au même endroit la permanence de leur nature et de leur substance. Cela ne peut guère s'accorder avec l'idée d'une conversion substantielle, d'autant qu'il nous a déjà avertis que le Christ n'a pas transformé la nature, οὐ τὴν φύσιν μεταβαλών. En quoi donc fait-il consister la conversion qu'il reconnaît dans l'eucharistie? En une μεταβολὴ ἐκ χάριτος, nous a-t-il affirmé, en disant aussi que le Christ a ajouté la grâce à la nature, τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς. Sans s'en expliquer autrement, il laisse entendre ce qu'il veut dire, puisque c'est aussi bien son argumentation qui l'exige pour combattre le monophysisme, à savoir que le corps du Christ serait au pain dans l'eucharistie ce qu'est la divinité à l'humanité dans l'incarnation : même distinction des deux, sans mélange, et semblable unité. Si le dyophysisme de l'incarnation est prouvé, c'est alors par le dyophysisme du pain et du corps dans l'eucharistie, mais ceci supprime toute μεταβολή proprement dite et va à l'encontre de l'enseignement traditionnel. C'est le même point de vue erroné qui se retrouve dans la lettre à Césaire du pseudo-Chrysostome.

6° *La lettre à Césaire.* — Cette lettre, dont Naegle avec raison n'a pas fait état dans son *Die Eucharistielehre des hl. Joh. Chrysostomus*, faussement attribuée à saint Jean Chrysostome, comme l'ont prouvé Le Quien, *Dissertationes Damasc.*, III, *P. G.*, t. XCIV, col. 315-322, et dom Baur, *Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain, 1907, p. 272-276, a été écrite contre Eutychès, et dépend vraisemblablement de Théodoret ou d'une source commune. Comme Théodoret, elle vise des monophysites, qui disent que *post unitatem non oportet dicere duas naturas*, *P. G.*, t. LII, col. 759; elle soutient des thèses semblables, à savoir que la nature est *inconvertibilis*, *impassibilis*, *inconfusa*, termes qui correspondent à ceux de l'évêque de Cyr, ἄτρεπτος, ἀπαθής, ἀσύγχυτος; et dans le même sens et le même but, elle se sert de la doctrine eucharistique, telle que l'entend l'auteur, pour justifier analogiquement la doctrine christologique des deux natures. Cf. Saltet, *Les sources de l'Ἐρανιστής de Théodoret*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1905, t. VI, p. 753; Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation*, *loc. cit.*, p. 477 sq.

Le concile de Chalcédoine avait défini l'unité de personne dans le Verbe incarné ἐν δύο φύσεσιν ἀσύγχυτος, chacune de ces deux natures gardant sa propriété, σωζομένης δὲ τῆς ἰδιωτητος ἑκατέρας φύσεως. Denzinger, *Enchiridion*, n. 148. Voir t. II, col. 2207. Conformément à cette doctrine, l'auteur de la lettre à Césaire soutient que « Jésus Christ est Dieu et homme, Dieu comme impassible, et homme comme ayant souffert. Ce n'est pourtant qu'un seul Fils et un seul Seigneur : un et le même sans doute, qui par l'union de ces deux natures n'a qu'une seule domination et une seule puissance, quoiqu'elles ne soient pas consubstantielles, car chacune d'elles conserve sans mélange les caractères qui la font connaître : ce sont deux natures unies sans confusion. » Mais en preuve, il cite ce qui a lieu, selon lui, dans l'eucharistie. *Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus; divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis, dignus habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus Filii prædicamus*, *sic*, etc. *P. G.*, t. LII, col. 578. L'auteur regarde donc comme chose acquise que le pain, qui est pain avant la consécration, mérite d'être appelé corps du Seigneur après, parce que la grâce de Dieu l'a sanctifié, et cela quoique sa nature de pain persiste. Mais comment alors entendre ce qui suit, à savoir, qu'on dira un seul corps et non pas deux, malgré la persistance de la nature du pain? Car si le pain reste pain, impossible de dire qu'il n'y ait qu'un corps, il y en a deux, celui du pain et celui du Christ. C'est donc que, par le mot *natura*, notait Le Quien, n. 83, *P. G.*, t. XCIV, col. 1146, l'auteur entendait, non la substance elle-même du pain, mais les propriétés naturelles du pain. Et dans ces conditions, Le Quien avait raison de dire qu'on peut voir dans cette manière de s'exprimer un témoignage en faveur de la transsubstantiation. *Dissert. Damasc.*, III, 1, col. 322. Cf. *Perpétuité de la foi*, t. III, l. V, c. X, p. 319. Mais s'il en est ainsi, l'argument que l'auteur voulait tirer de l'eucharistie pour prouver l'existence des deux natures dans le Verbe incarné, manque de base; il ne vaut, en effet, que si le pain reste pain, après la consécration, de même que la nature humaine reste la nature humaine après l'incarnation; et c'est alors, comme dans Théodoret, la même erreur du dyophysisme eucharistique. Quant à la phrase : *Et non duo corpora, sed unum corpus Filii prædicamus*, Mgr Batiffol l'explique par la tentative de l'auteur d'accorder son argument à la christologie de Chalcédoine. L'auteur aurait voulu dire : Comme dans l'incarnation il y a unité de personne dans la dualité des natures, ainsi dans l'eucharistie il y a unité du corps du Christ bien qu'il y ait dualité de natures, le pain et l'élément divin que la consécration unit au pain. Mais si l'épître a voulu dire cela, reconnaissons qu'elle ne l'a guère dit. Il reste donc que l'épître à Césaire, pour mieux réfuter le monophysisme, a nié la conversion eucharistique. *L'eucharistie*, p. 318. Cf. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation*, *loc. cit.*, p. 491.

7° *Le pseudo-Denys.* — L'Aréopagite n'est pas d'un grand secours dans la question de la présence réelle et de la transsubstantiation. On pourrait croire que sa théorie générale de l'union à Dieu éclaire l'union produite par la communion, mais il n'en est rien; son style est obscur, et l'expression de sa pensée est retenue par la discipline du secret. La description qu'il fait de la synaxe liturgique implique bien la célébration d'un grand mystère, mais sans en indiquer expressément la nature ou l'objet. Il appelle l'eucharistie le sacrement des sacrements, celui qui plus qu'aucun autre est un κοινωνία et une σύναξις, parce que plus qu'aucun autre il procure l'union avec Dieu, *De eccl. hier.*, III, 1, *P. G.*, t. III, col. 424, mais il ne dit pas quelle est cette union. Il appelle le pain divin et le calice de l'eulogie des symboles sacrés par lesquels le Christ est désigné et donné, δι' ὧν ὁ Χριστὸς σημαίνεται καὶ μετέχεται. *Ibid.*, III, III, 9, col. 437. Il représente le pontife lavant ses mains, louant les saintes œuvres de Dieu, rappelant l'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi, » consacrant les divins mystères et mettant sous les yeux ce qu'il a célébré διὰ τῶν ἱερῶς προκειμένων συμβόλων; puis, par la distribution du pain et du calice, multipliant et donnant symboliquement

l'unité. *Ibid.*, III, III, 12, col. 444 C'est tout et c'est peu. Le pain et le vin sont des symboles qui désignent et donnent le Christ, ils doivent donc le contenir de quelque manière, mais l'auteur ne dit pas laquelle. Il fait bien remarquer qu'il faut dégager l'intelligible pour contempler sa divine beauté, mais il ne soulève même pas le coin du voile. Et son interprète, Pachimère, est tout aussi discret; il parle bien des symboles, mais de symboles qui ne sont pas vides de réalité; il fait même allusion à la conversion. « Tandis que la plupart ne s'arrêtent, dit-il, qu'à la contemplation des symboles divins, sans aller au delà, le hiérarque porte la vue de son esprit jusqu'aux prototypes de ces symboles, qui sont le corps et le sang mêmes du Seigneur, croyant que les dons offerts (le pain et le vin) ont été changés en eux (en ce corps et en ce sang) par l'Esprit-Saint, πιστεύων ὅτι καὶ τὰ προκείμενα εἰς ἐκεῖνα μετεβλήθησαν τῷ ἁγίῳ καὶ παντουργῷ Πνεύματι. » *De eccl. hier.*, III, II, col. 453.

8° *Succès de la doctrine eucharistique de saint Cyrille.* — L'argument tiré de l'eucharistie en faveur du dyophysisme de l'incarnation devait être repris par Éphrem, patriarche d'Antioche de 527 à 545, mais sans succès; il était, en effet, appelé à disparaître. La doctrine eucharistique de saint Cyrille resta, au contraire, traditionnelle parmi les grecs. Une fois que le concile de Chalcédoine eut été reconnu et accepté sous l'empereur Justin († 527), Léonce de Byzance († vers 543) fit triompher l'enseignement de saint Cyrille, dans ses divers écrits contre les monophysites et les nestoriens. De qui croient-ils recevoir le corps et le sang, demande-t-il à ceux qui pensent comme Théodore de Mopsueste? *Cont. incor. et nest.*, III, 43, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1385. Pour lui, c'est bien la propre chair et le propre sang du Christ, la chair qui a été crucifiée, le sang qui a été versé, que l'on reçoit dans la communion mystique du pain de l'eucharistie, τὴν μυστικὴν τοῦ τῆς εὐχαριστίας ἄρτου μετάληψιν, ἰδίας σαρκὸς διάδοσιν εἶναι δείκνυσιν, *Adv. nest.*, VII, 3, col. 1765; chair devenue spirituelle après la résurrection pour nous communiquer une énergie capable de nous ressusciter un jour. *Ibid.*, V, 22, col. 1744. Mais Léonce n'a pas abordé la question de la conversion proprement dite.

Un peu plus tard, dans le même VI^e^ siècle, Eutychius, patriarche de Constantinople de 552 à 582, se sert encore du mot antitype pour désigner le pain et le vin avant la consécration, et déclare qu'à la cène, le Christ s'est mêlé à l'antitype, ἐμμίξας ἑαυτὸν τῷ ἀντιτύπῳ. *De paschate et eucharistia*, 2, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 2393. Il veut que personne ne doute de la présence réelle du corps incorruptible du Christ depuis la résurrection, et immortel, et saint, et vivifiant, et du sang du Seigneur, introduits dans les antitypes par les prêtres. Que personne ne doute que ce corps « se trouve tout en tous. » *Ibid.* A côté de cette affirmation du réalisme, conforme à la tradition, cette expression nouvelle, ἐμμίξας, semblerait écarter l'idée d'une μεταβολή ou d'une μεταποίησις. En l'employant, Eutychius n'a d'autre but que de montrer que le corps du Sauveur est tout entier et sans division dans l'eucharistie; il ne prétend pas indiquer le mode précis de cette présence.

Des affirmations semblables se retrouvent dans saint Sophrone de Jérusalem († 638), saint Maxime le Confesseur († 662), deux adversaires du monothélisme, et dans saint Germain de Constantinople († 733), l'adversaire des iconoclastes. Steitz reconnaît en eux des témoins du réalisme. Le réalisme, en effet, continue à être le point central de l'enseignement eucharistique chez les Pères grecs. Quant à la théorie de la conversion, elle reste dans l'état où elle se trouvait au V^e^ siècle; l'absence de toute attaque sur ce point particulier explique pour une part leur silence. D'autres sujets, imposés par les circonstances, sollicitent leur attention et leurs efforts; de telle sorte que la théologie de l'eucharistie ne fait plus de progrès en Orient. Et lorsque saint Jean Damascène résume la pensée grecque orthodoxe, il est un écho fidèle de la tradition; s'il n'introduit pas des éléments nouveaux, il montre du moins ce qui a été éliminé et ce qui a été conservé de la doctrine de ses prédécesseurs. A ce titre, il doit être consulté.

Voir toutefois *L'eucharistie chez les nestoriens au VI^e^ siècle* (d'après les traités syriaques de Mar Qiore), dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1907, p. 77-79. La doctrine de Théodoret sur la permanence du pain et du vin dans l'eucharistie a ainsi persévéré chez les nestoriens.

9° *Saint Jean Damascène* († vers 753). — Un premier point sur lequel saint Jean Damascène nous renseigne, c'est que des expressions telles que ἀντίτυπα n'ont été employées jadis que pour désigner le pain et le vin avant leur consécration. *De fide orth.*, IV, 13, *P. G.*, t. XCIV, col. 1153. Lui-même s'en sert, non pour laisser croire que les symboles eucharistiques ne sont pas vraiment le corps et le sang du Christ, mais pour marquer qu'ils sont l'image de l'avenir : actuellement ils nous font participer à la divinité du Sauveur, mais ils annoncent pour plus tard la vision intuitive. *Ibid.*, col. 1153. Reprenant la formule de Théodore de Mopsueste et de Macarius Magnès, qu'il ne nomme pas, il écarte donc toute équivoque et dit : « Le pain et le vin ne sont pas une figure du corps et du sang du Christ, mais le corps même divinisé du Sauveur, puisque le Seigneur a dit : *Ceci est mon corps*, et non : ceci est la figure de mon corps; *Ceci est mon sang*, et non : ceci est la figure de mon sang. » *Ibid.*, col. 1148. Pour qu'il en soit ainsi, il faut évidemment un acte de la toute-puissance divine; mais le Verbe, qui a tout créé, ne peut-il pas le produire ? οὐ δύναται τὸν ἄρτον ἑαυτοῦ σῶμα ποιῆσαι, καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ αἷμα; *Ibid.*, col. 1140. Et si l'on demande comment le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ, c'est, dit-il, par une intervention du Saint-Esprit semblable à celle qui a eu lieu dans l'incarnation, *ibid.*, col. 1141, et qui dépasse toute parole et toute pensée. C'est vraiment le corps uni à la divinité, le corps né de la sainte Vierge, qui est présent, parce que le pain et le vin sont convertis au corps et au sang du Christ, ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα Θεοῦ. *Ibid.*, col. 1144. « Si vous voulez savoir comment, qu'il vous suffise d'apprendre que c'est par l'opération du Saint-Esprit, et de la même manière qui a permis au Seigneur de prendre chair dans le sein de la sainte Mère de Dieu : nous ne savons rien de plus, sinon que la parole de Dieu est véritable, et efficace, et toute-puissante. » *Ibid.*, col. 1145. Présence réelle du corps historique du Christ et véritable conversion, telles sont les deux vérités nettement formulées par saint Jean Damascène : il ne cherche pas à sonder ces mystères, il les affirme tout simplement, en rappelant le fait de l'incarnation et en s'appuyant sur l'intervention même de Dieu. « De même, ajoute-t-il, que naturellement le pain par la manducation, le vin et l'eau quand on les boit, se changent au corps et au sang de celui qui les mange et les boit, de telle sorte qu'ils ne deviennent pas un corps différent de celui qui existait auparavant, de même le pain, le vin et l'eau, préparés d'avance, se convertissent, par l'invocation et l'intervention du Saint-Esprit, au corps et au sang du Christ, et ils ne sont pas deux (corps), mais un seul (corps) et le même (celui de Jésus-Christ). » Οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος, οἶνος τε, καὶ ὕδωρ, διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου

Πνεύματος, ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οὐκ εἰσὶ δύο, ἀλλ' ἕν καὶ τὸ αὐτό. *Ibid.*, col. 1145.

Le Sauveur étant ainsi présent dans l'eucharistie, le communiant reçoit donc avec son corps sa divinité. « Nous communions, dit saint Jean Damascène, *De imag.*, III, 26, col. 1348, aux deux natures, au corps corporellement, à la divinité spirituellement; » τῶν δύο φύσεων μετέχωμεν, τοῦ σώματος σωματικῶς, τῆς θεότητος πνευματικῶς. Le communiant mange le corps et boit le sang du Christ, non que ceux-ci se consument, s'altèrent et subissent le sort des aliments ordinaires, mais d'une manière toute spirituelle, « car la chair du Seigneur est un esprit vivifiant, en tant que conçue par l'esprit vivifiant. Je dis ceci, non pour supprimer la nature du corps, mais pour montrer sa vertu vivifiante et divine. » *De fide orth.*, IV, 13, col. 1152. Cette vertu vivifiante du corps eucharistique va-t-elle jusqu'à conférer à notre corps le privilège de l'immortalité? Saint Jean Damascène se contente d'en signaler certains effets, tant pour l'âme que pour le corps, comme l'entretien, la conservation, la préservation de toute tache, la purification de toute souillure, sans dire un mot de l'immortalité comme avaient fait saint Jean Chrysostome, saint Grégoire de Nysse et saint Cyrille d'Alexandrie. Il signale enfin l'incorporation du fidèle au corps mystique du Christ, car en participant à un pain, οἱ πάντες ἓν σῶμα Χριστοῦ, καὶ ἓν αἷμα, καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύσσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες. *Ibid.*, col. 1153.

Tel est le résumé de la doctrine eucharistique recueillie dans les Pères grecs par saint Jean Damascène. On y trouve des affirmations catégoriques de la présence réelle, du fait de la conversion substantielle, de la nature et des effets de la communion, mais pas la moindre spéculation sur le mode de la présence réelle, sur la nature intime de la conversion : ce sont là, dit-il, des mystères impénétrables : ils sont à croire comme des articles de foi, fondés qu'ils sont sur l'autorité de la parole divine. On s'étonne après cela que Loofs ait pu écrire, *Abendmahl*, *loc. cit.*, p. 57 : « L'Église grecque a maintenant un dogme de la cène : elle enseigne la présence réelle du corps et du sang du Christ dans l'eucharistie, après la consécration. Elle a maintenant une théorie de la conversion. Car Jean de Damas, qui l'a le premier développé, est demeuré le dogmatiste normal de l'Église grecque. » Car, nous l'avons vu, le dogme de la présence réelle était traditionnel, et ce n'est pas saint Jean Damascène qui l'a formulé, il n'a fait que le constater. D'autre part, saint Jean Damascène n'a nullement développé la théorie de la conversion, il signale simplement le fait miraculeux d'une conversion, sans en dire la nature intime et le propose comme un article de foi. Ce qui est vrai, c'est que Jean Damascène « a formulé la doctrine grecque *ne varietur*, comme le dit Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 338, sur l'eucharistie, et que, chose bien remarquable, cette doctrine est en définitive arrêtée dans les mêmes termes que celle de saint Ambroise. Seulement, tandis que la spéculation théologique chez les grecs est finie, chez les latins, au contraire, divisée en deux écoles, celle d'Augustin et celle d'Ambroise, elle va instituer au IXe siècle une discussion plus approfondie, consacrer le principe de l'identité du corps historique et du corps eucharistique, consacrer de même celui de la conversion et préparer la théorie du mode de cette conversion. »

VI. A PARTIR DU Ve SIÈCLE, EN OCCIDENT. — 1° *Saint Augustin* († 430). — 1. *Difficulté qu'offre à première vue sa doctrine eucharistique.* — D'après la plupart des critiques protestants, saint Augustin occuperait, dans la doctrine eucharistique, à peu près la même position que Bérenger. Harnack prétend même qu'aucun texte augustinien n'est absolument décisif en faveur de la présence réelle. *Dogmengeschichte*, 3e édit., t. III, p. 148. C'est ce qui ne paraît guère admissible. Cf. Schanz, *Die Lehre des hl. Augustinus über die Eucharistie*, dans *Tübinger theol. Quartalschrift*, 1896, p. 79-115; E. Tarchier, *Le sacrement de l'eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1904; O. Blank, *Die Lehre des hl. Augustin vom Sacramente der Eucharistie*, Paderborn, 1907; P. Batiffol, *Études d'histoire*, 2e série, *L'eucharistie*, 3e édit., Paris, 1906, p. 226-246; K. Adam, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, Paderborn, 1908; Tixeront, *Histoire des dogmes, de saint Athanase à saint Augustin*, 2e édit., Paris, 1909; E. Portalié, art. AUGUSTIN, t. I, col. 2418-2425. Que la doctrine eucharistique de saint Augustin soit difficile à coordonner en soi, rien de plus vrai, tant les textes paraissent contradictoires et inconciliables. Cela tient non seulement à la difficulté du sujet, non encore étudié sous toutes ses faces et dans tous les problèmes qu'il soulève, et à l'absence d'une terminologie précise, mais encore et surtout au goût des explications allégoriques, aux procédés oratoires de l'évêque d'Hippone, qui le font passer très souvent sans transition du signe à la chose signifiée, du fait concret aux enseignements qu'il contient et suggère, de la cause aux effets ou des effets à la cause. Il convient aussi de ne pas oublier la discipline du secret, à laquelle saint Augustin fait si souvent allusion. Il est également malaisé de mettre d'accord sa doctrine avec celle de saint Ambroise, par exemple, ou de saint Grégoire de Nysse et de saint Jean Chrysostome. Mais « si l'on consent, observe Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 226, à la situer dans sa tradition propre, la tradition africaine, on découvre aussitôt que sa pensée se modèle fidèlement sur celle de Tertullien et de Cyprien, dont elle est seulement un état plus réfléchi et plus développé. » Il n'y pas, dans saint Augustin, que de simples allusions à la présence réelle, il y a de nombreux textes qui identifient le pain eucharistique et le corps du Sauveur. Loofs a été obligé de le constater, et ce serait même, dit-il, ce qui a détourné les théologiens postérieurs de toute explication symboliste du mystère eucharistique; il n'en prétend pas moins que saint Augustin doit s'entendre dans un sens figuré, parce qu'il affirme en certains passages que l'eucharistie est un signe. Or, à moins d'admettre de l'incohérence ou des contradictions dans sa pensée, saint Augustin, même dans les passages visés, qui seront discutés plus loin, n'a nullement abandonné le réalisme pour un symbolisme qui en serait la négation. Le symbolisme dont il parle, loin d'être le symbolisme qu'on prétend y voir, s'explique et se justifie par son concept du sacrement, parfaitement d'accord en cela avec l'enseignement catholique.

2. *Notion du sacrement.* — D'une manière générale, saint Augustin formule cette importante distinction : *aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti. In Joa.*, tr. XXVI, 11, *P. L.*, t. XXXV, col. 1611. Pour lui, le sacrement est un signe, mais il n'est pas que cela; il signifie quelque chose de sacré, mais en même temps il confère une grâce. Relativement à l'eucharistie, ce qu'il appelle la sanctification ou la consécration joue un rôle capital : elle fait d'abord des éléments matériels une *res sacra*, un *sacramentum*, un signe, le signe du corps et du sang du Christ. *Non Dominus dubitavit dicere : Hoc est corpus meum, cum signum daret corporis sui. Contra Adimant.*, XII, 3, *P. L.*, t. XLII, col. 144. Mais elle opère en même temps autre chose : au signe elle ajoute un don qui n'est autre que le corps et le sang du Christ lui-même. Comment? Par une transformation mystérieuse qui fait que le pain est le corps et que le vin est le sang du Christ. *Panis ille quem videtis in altari, sanctificatus per verbum Dei, corpus est*

Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatus per verbum Dei, sanguis est Christi. Serm., CCXXVII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1099. *Norunt fideles quid dicam, norunt Christum in fractione panis : non enim omnis panis, sed accipiens benedictionem Christi, fit corpus Christi. Serm.*, CCXXXIV, 2, col. 1116. Saint Augustin ne s'explique pas sur la nature de cette transformation, mais il la qualifie elle-même de miraculeuse. Faisant allusion à ce sacrement, *quod ex fructibus terræ acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritualem in memoriam pro nobis dominicæ passionis*, il ajoute : *quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei. De Trinitate*, III, IV, 10, *P. L.*, t. XLII, col. 873-874. Ainsi donc dans le signe se trouve une réalité, un don objectif, invisible sans doute et inaccessible aux sens, mais vrai, qualifié d'aliment qui nourrit et engraisse, de remède qui sauve, de vie qui vivifie; don uniquement accessible à l'esprit, à la foi, mais qui n'est nullement créé par la foi, puisque les enfants, incapables de formuler un acte de foi, le reçoivent; don qui n'est autre que le corps même et le sang du Christ, non point sous leur forme naturelle, telle que l'entendaient les capharnaïtes, *quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur*, mais sous une forme à part ou spirituelle, *quomodo spiritu vegetatur. In Joa.*, tr. XXVII, 5, *P. L.*, t. XXXV, col. 1617. Car, après avoir dit : *Nisi quis manducaverit carnem meam, non habebit in se vitam æternam*, proposition qui avait scandalisé ses disciples, parce qu'ils l'avaient comprise *stulte* et *carnaliter*, Jésus dit à ses apôtres : « C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien; ces paroles que je vous ai dites sont esprit et vie. » Et c'est comme s'il avait dit, ajoute saint Augustin : *Spiritualiter intelligite quod locutus sum : non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi; spiritualiter intellectum vivificabit vos. Etsi necesse sit illud visibiliter celebrari, oportet tamen invisibiliter intelligi. In ps.* XCVIII, 9, *P. L.*, t. XXXVII, col. 126.

3. *Théories et raisonnements d'Augustin qui supposent ou exigent la présence réelle.* — A la lumière de cette notion du sacrement de l'eucharistie, s'éclairent certaines théories et certains raisonnements, qui supposent ou exigent la présence réelle, sous peine d'être complètement inintelligibles. Pourquoi, par exemple, l'adoration de l'eucharistie? A propos de ce verset : *Adorate scabellum pedum ejus*, Ps. XCVIII, 9, saint Augustin remarque que Dieu appelle la terre l'escabeau de ses pieds : *Terra autem scabellum pedum meorum*, Is., LXI, 1; Dieu nous ordonne d'adorer la terre, chose contraire au précepte de la loi; d'où cette difficulté : *Anceps factus sum : timeo adorare terram, ne damnet me qui fecit cælum et terram; rursus timeo non adorare scabellum pedum Domini mei.* Pour la résoudre, il répond : *Fluctuans converto me ad Christum, qui ipsum quæro hic; et inveni quomodo sine impietate adoretur terra, sine impietate adoretur scabellum pedum ejus.* C'est que, dit-il, le Christ a pris la terre de la terre, car la chair est de la terre, et il a reçu la chair de Marie. *Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit; nemo autem illam carnem manducat, nisi prius adoraverit; inventum est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini, et non solum non peccemus adorando, sed peccemus non adorando.* Il s'agit bien là de l'adoration de la chair du Christ au moment de la manger par la communion. *In ps.* XCVIII, 9, *P. L.*, t. XXXVII, col. 126.

Ces autres paroles du psalmiste : *Et ferebatur in manibus suis*, que signifient-elles? C'est là chose impossible, remarque saint Augustin : *Quis enim portatur in manibus suis? Manibus aliorum potest portari homo, manibus suis nemo portatur. Quomodo intelligatur in ipso David secundum litteram, non invenimus.* Mais ce qui ne s'explique pas littéralement de David s'est réalisé dans le Christ. Quand et comment? *Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando, commendans ipsum corpus suum, ait : Hoc est corpus meum. Ferebat enim illud corpus in manibus suis. In ps.* XXXIII, enar. I, 10, *P. L.*, t. XXXVI, col. 306. Sans la présence réelle, cette explication n'aurait aucun sens; car si le Christ ne se portait qu'en image, David et chacun peuvent en faire autant. Saint Augustin y revient, *ibid.*, enar. II, 2, col. 308 : *Cum commendaret ipsum corpus suum et sanguinem suum, accepit in manus suas quod norunt fideles, et ipse se portabat quodam modo, cum diceret : Hoc est corpus meum.*

De même, sans la présence réelle, la communion des indignes ne s'expliquerait pas, d'après ce qu'en dit saint Augustin. Car si l'eucharistie n'est qu'un simple signe, sans autre, le pécheur, en recevant ce signe, ne mangerait nullement la chair du Sauveur. Or, d'après l'évêque d'Hippone, le pécheur reçoit le sacrement et ce que contient le sacrement, à savoir, la chair et le sang du Christ, mais sans recevoir pour autant la grâce du sacrement, qui est l'union intime du communiant avec le Christ; il n'est pas dans le Christ, et le Christ n'est pas en lui. « Ce que les indignes reçoivent, et, d'après Augustin, ils reçoivent validement le sacrement, demeure entièrement obscur, prétend Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 148; et je ne puis souscrire à cette parole de Dorner : « Augustin ne « connaît pour les incroyants aucune manducation du « corps réel et du sang du Christ. » L'obscurité n'est pourtant pas dans le texte; car il s'agit bien de la manducation de la chair du Christ, de celle dont l'apôtre dit que les pécheurs qui la pratiquent mangent et boivent leur propre jugement, de celle à laquelle prit part Judas, de celle à laquelle prennent encore part tant d'autres *corde ficto*. Seulement saint Augustin refuse de voir réalisée en ces pécheurs la parole du Christ : *In me manet, et ego in illo, In ps.* LXXI, 17, *P. L.*, t. XXXVI, col. 453; par défaut de bonnes dispositions, ils pèchent au lieu de se sanctifier.

Pourquoi enfin le conseil donné aux incontinents, celui de s'abstenir de péché avant de communier, si le Christ n'est pas réellement présent dans l'eucharistie? La communion impose la chasteté : *Jam nosti pretium tuum, jam nosti quo accedis, quid manduces, quid bibas, imo quem manduces, quem bibas. Abstine te a fornicationibus. Serm.*, IX, 4, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 85.

4. *Fausse imputation de symbolisme.* — Pur symbolisme, prétendent les critiques protestants. Et Loofs a eu soin de recueillir les textes qu'il croit probants, et dont il fait la base de son interprétation symboliste. — *a*) A la dernière cène, le Christ n'aurait pas donné son corps à manger, ni son sang à boire, mais une simple figure de son corps et de son sang, car Augustin a dit : *Corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit. In ps.* III, 1, *P. L.*, t. XXXVI, col. 73. De même, dans l'eucharistie, il n'y aurait qu'une *figure* du corps et du sang. Or, c'est négliger la distinction de saint Augustin entre le signe et la chose signifiée, entre le signe sensible et l'élément invisible, entre le *sacramentum panis* ou la *natura panis*, comme on disait, les espèces comme nous disons aujourd'hui, et le contenu du sacrement, le corps réel du Christ. Saint Augustin a raison de dire que le signe est le symbole du corps, mais en tant que signe seulement, car il ne dit nulle part qu'il n'y ait là qu'un signe vide de toute réalité; il affirme tout au contraire, comme nous l'avons vu, qu'en plus du signe il y a la

chose signifiée, à savoir, le corps et le sang du Christ, l'un contenant l'autre et lui servant de véhicule, de telle sorte que celui qui reçoit le signe reçoit en même temps ce que le signe contient. — *b*) On insiste : dans sa théorie générale des signes sacramentaux, saint Augustin dit que ces signes reçoivent le nom des réalités à cause d'une certaine ressemblance avec ce qu'ils représentent, sans quoi ils ne seraient pas des sacrements. C'est ainsi qu'on appelle le vendredi saint le jour de la passion, et le dimanche de Pâques le jour de la résurrection, bien que la passion et la résurrection n'aient eu lieu qu'une fois dans le passé. *Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est. Epist.*, XCVIII, 9, *P. L.*, t. XXXIII, col. 364. *Secundum quemdam modum*, c'est-à-dire selon une certaine manière, et non selon toutes; car, à propos de l'eucharistie, il peut être question de la passion et de la communion. Or, relativement à la passion, il est vrai de dire que le sacrement du corps du Christ est selon une certaine manière le corps du Christ, à savoir, le corps immolé, crucifié, puisqu'il en est la *memoria*; mais reste l'autre manière, dont il n'est pas question ici et qui est sous-entendue, à savoir, que pour la communion le sacrement du corps du Christ est réellement le corps vivant, glorieux et vivifiant du Christ. Celle-ci laissée de côté, il suffit que la première soit vraie pour autoriser le rapprochement établi par saint Augustin entre l'eucharistie et le baptême, et lui permettre de conclure : *ita sacramentum fidei fides est.* Mais cette analogie partielle entre l'eucharistie et le baptême ne supprime point dans l'eucharistie ce qui en fait le sacrement qui est, contient et donne le corps du Christ. De plus, il ne faut pas oublier la distinction posée par saint Augustin entre ce qui est apparent et ce qui est invisible, entre ce qui tombe sous les sens et ce qui se croit. « Si nous restons dans l'ordre du visible, dit Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 240, le pain évoque l'idée de chair *secundum quemdam modum*, et l'on pourra dire que le pain est la chair *secundum quemdam modum.* Le langage d'Augustin est, pris ainsi, d'une clarté parfaite, car il est dans l'ordre du *sacramentum*, c'est-à-dire du visible. Pour tirer de ce texte le symbolisme radical que l'on veut prêter à Augustin, il faudrait anéantir la distinction posée par Augustin lui-même entre ce qui se voit et ce qui se croit, entre le signe et la *res* dont le signe est le véhicule. » — *c*) Autre texte : *De sacramento sane quod accipit* (*catechumenus*), *cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam quemadmodum habetur in usu quolibet; dicendum etiam quid significet, et sermo ille quem audivit, quid in illo condiat, cujus illa res similitudinem gerit. Deinde monendus est ex hac occasione ut si quid etiam in Scripturis audiat quod carnaliter sonet, etiamsi non intelligit, credat tamen spirituale aliquod significari quod ad sanctos mores futuramque vitam pertineat. De catech. rud.*, 50, *P. L.*, t. XL, col. 344. Il s'agit, dans la première partie de ce passage, du rite du sel que l'on donnait à goûter aux catéchumènes. « On se trompe donc, remarque Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 241, à trouver ici une allusion à la communion. Sans doute, il n'échappera à personne que, dans ce *sacramentum salis*, se retrouvent tous les éléments d'un *sacramentum*, c'est-à-dire d'un signe matériel signifiant une chose divine ou religieuse... L'analogie est manifeste entre ce *sacramentum* et tous les *sacramenta*, et je comprends l'usage que M. Loofs pourra faire de cette analogie. Mais cette analogie est tout extérieure, parce qu'elle porte sur le *sacramentum*, et que la distinction demeure, ici encore, entre le signe et la *res* dont le signe est ailleurs le véhicule. Quant aux conséquences que l'on veut tirer du conseil donné par Augustin d'entendre spirituellement ce qui, dans l'Écriture, sonne charnellement, il ne s'applique pas plus au sacrement du sel qu'au sacrement de l'eucharistie : il vise l'histoire sainte que l'on enseigne aux catéchumènes, et dans laquelle les traits qui sont charnels et choquants doivent être compris spirituellement pour être édifiants : ce conseil ne projette pas sur le mystère de l'eucharistie la « lumière crue » que M. Loofs a saluée, parce que ce conseil vise tout autre chose que l'eucharistie. » — *d*) Comme preuve d'une présence purement symbolique du Christ dans l'eucharistie, d'après saint Augustin, on allègue les textes relatifs à une manducation spirituelle. Il est très vrai que saint Augustin parle d'une manducation spirituelle; mais c'est qu'il entend écarter une manducation semblable à celle qui a lieu chaque jour pour les aliments ordinaires. *In ps.* XCIII, 9, *P. L.*, t. XXXVII, col. 126; *De doct. christ.*, III, XVI, 24, t. XXXIV, col. 74-75; *In Joa.*, tr. XXVII, 11, t. XXXV, col. 1621. Le communiant est celui *qui manducat in corde, non qui premit dente. In Joa.*, tr. XXVI, 12, col. 1612. Ni le corps du Christ ne se mange, ni son sang ne se boit de cette manière; ce qui se mange et se boit ainsi, ce sont les espèces consacrées ou, comme disait saint Augustin, le *signum*, le *sacramentum.* Quant au corps et au sang, leur manducation dans la communion se fait *in figura*, mais ils n'en sont pas moins réellement reçus par le communiant grâce au *signum*, au *sacramentum*, ou aux espèces consacrées, qui, en même temps qu'elles en sont le symbole, les contiennent réellement. Et ainsi de la manducation matérielle des saintes espèces on ne peut pas conclure à la manducation capharnaïte du corps et du sang du Christ, pas plus que de la manducation spirituelle du corps et du sang du Christ on ne peut conclure à une présence purement symbolique ou figurative de ce corps et de ce sang : l'ensemble de la doctrine de saint Augustin s'y oppose formellement. — *e*) Reste enfin la difficulté tirée du corps mystique du Christ auquel se réduirait le symbolisme eucharistique. A entendre Harnack, *Dogmengeschichte*, t. III, p. 144, et Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1895, p. 224, la sanctification ou consécration n'aurait d'autre effet que de faire du pain et du vin le signe de cette chose invisible qui est l'incorporation du communiant au corps mystique du Christ, c'est-à-dire à l'Église. *Corpus Christi si vis intelligere, apostolum audi dicentem : Vos estis corpus Christi. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est; mysterium vestrum accipitis. Serm.*, CCLXXII, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 1247. Certes, saint Augustin n'était point homme à répudier un tel enseignement. Avec raison il voit dans l'eucharistie le symbole du corps mystique du Christ, auquel il faut appartenir pour participer à la vie, et dans la communion l'acte par lequel on devient membre de ce corps mystique; et c'est pourquoi il l'appelle le *sacramentum pietatis*, le *signum unitatis*, le *vinculum caritatis*, *In Joa.*, tr. XXVI, 13, *P. L.*, t. XXXV, col. 1613; et c'est pourquoi dans ce même sermon il montre l'unité de l'Église formée de la multitude des frères comme le pain est formé d'un grand nombre de grains et le vin de plusieurs grappes; et il a droit de conclure que le Christ a consacré sur sa table notre mystère, le mystère de l'unité. Mais ce n'est là que la conséquence logique, l'application parfaitement justifiée de cette autre vérité déjà proclamée et mise en lumière dans ce même sermon, à savoir, la présence réelle du corps et du sang du Sauveur, quand il a dit : *Panis ille quem videtis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi*, etc. Le sens littéral, qui affirme

d'abord catégoriquement la présence réelle, n'empêche nullement d'en découvrir et d'en manifester un autre tout symbolique, celui du corps mystique du Christ. Il y a d'abord le mystère du corps et du sang réels du Christ donnés sous les symboles du pain et du vin, et l'incorporation du communiant au Christ lui-même, qui, par la vertu du sacrement, devient principe de vie divine. Il y a ensuite le mystère du corps mystique, ceci conséquence de cela, car c'est parce que les communiants, en recevant le sacrement, sont incorporés au Christ et vivent du Christ qu'ils forment ensemble un seul corps mystique, l'Église.

5. En résumé, saint Augustin est un témoin du réalisme. S'il parle de figure, de mémoire, ce n'est pas à propos du corps et du sang, mais simplement du signe ou du sacrement, qui figure le corps et le sang, et qui rappelle la passion du Sauveur; car il a soin d'indiquer que sous le signe ou dans le *sacramentum* se trouve réellement le corps du Christ, lequel est réellement reçu par celui qui reçoit le signe, et est reçu dans un état spirituel. Le pain, la consécration faite, n'est plus du pain, mais le corps du Christ. Quant à la question de savoir comment le pain cesse d'être et devient le corps du Sauveur, et quelle est la nature intime du changement qui intervient, l'évêque d'Hippone ne l'a pas traitée.

2° *Saint Pierre Chrysologue* († 450). — Parmi les autres Pères latins du v^e^ siècle, le dogme eucharistique reste au point où l'ont laissé saint Ambroise et saint Augustin. Saint Pierre Chrysologue n'offre que des allusions à la présence réelle. *Iste panis, qui satus in Virgine, fermentatus in carne, in passione confessus, in fornace coctus sepulcri, in ecclesiis conditus, illatus altaribus cælestem cibum quotidie fidelibus subministrat. Serm.*, LXVII, *in tradit. orat. dominicæ, P. L.*, t. LII, col. 392. « C'est dans le sacrement du corps du Seigneur que Dieu veut qu'on lui demande le pain qui est nécessaire pour chaque jour, et qui est comme le viatique dont nous avons besoin durant le pèlerinage de cette vie, afin que, étant soutenus par cette chair divine, nous puissions parvenir au jour éternel, à la table céleste de Jésus-Christ, et qu'après en avoir goûté dans la vie présente nous en soyons pleinement rassasiés dans la vie future. » *Serm.*, LXVIII, col. 395. *Rogas, Pharisæe, ut manduces cum illo, crede, esto christianus et manducas ex illo. Serm.*, XCV, col. 417.

3° *Saint Léon* († 461). — A la même époque, le pape saint Léon, sans faire de choix entre la doctrine de saint Ambroise et celle de saint Augustin, s'en tient à la lettre même de l'Évangile. Le Seigneur ayant dit : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-mêmes, » vous devez prendre part à la table sainte sans le moindre doute sur la vérité du corps et du sang du Christ. *Hoc enim ore sumitur quod fide creditur, et frustra ab illis Amen respondetur, a quibus contra id quod accipitur disputatur. Serm.*, XCI, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 452. Saint Léon s'appuie sur la foi en la présence réelle pour réfuter le monophysisme. L'erreur eutychienne, refusant d'admettre qu'après l'incarnation l'humanité du Christ fût réelle, rendait illusoire la communion puisqu'elle disputait *contra id quod accipitur*. Saint Léon dit : *Fides catholica... istas impietates refutat, damnans Nestorium divina ab homine dividentem, detestans Eutychen in divinis humana vacuantem. Serm.*, XCI, 2. Et dans sa lettre au clergé de Constantinople, antérieure au concile de Chalcédoine, il touche à l'un des effets de la communion, de cette distribution mystique d'aliment spirituel, qui est, dit-il, de nous assimiler au Christ, de nous faire passer en la chair de celui qui pour nous s'est fait chair. *In illa mystica distributione spiritualis alimoniæ impartitur, hoc sumitur, ut accipientes virtutem cælestis cibi, in carnem ipsius qui caro nostra factus est transeamus. Epist.*, LIX, 2, col. 868. C'est la doctrine qu'il enseigne dans l'un de ses sermons : *Non aliud agit participali corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus. Serm.*, LXIII, 7, col. 357.

4° *Fauste de Riez* († vers 492). — La XVI^e^ (ou IV^e^) homélie du pseudo-Eusèbe d'Émèse *Sur le corps et le sang du Christ*, publiée dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. VI, p. 636-637; *P. L.*, t. XXX, col. 271-276, est attribuée maintenant à Fauste, évêque de Riez. Voir Engelbrecht, *Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus*, Vienne, 1889, p. 68. L'intérêt principal de cette homélie est que le pain et le vin y sont dits convertis et changés en la substance du corps et du sang du Christ. Aussi M. Darwell Stone attire-t-il l'attention des théologiens sur ce point important de doctrine. *An history of the doctrine of the holy eucharist*, Londres, 1909, t. I, p. 129-131. Cette homélie représente une tradition doctrinale, qui est en partie grecque et en partie ambrosienne. Il parle de la substance du pain avec une propriété ignorée de saint Ambroise et dérivée des controverses de l'époque de saint Cyrille d'Alexandrie. *P. L.*, t. XXX, col. 275. Il parle de la transformation des éléments terrestres et mortels *in Christi substantiam. Ibid.*, col. 272. Il professe que l'hostie véritable unique et parfaite doit être jugée, *fide, non specie. Ibid.* La langue théologique a acquis sous sa plume ses termes définitifs. Après avoir rappelé que la création s'est faite par la seule volonté de la puissance divine, il attribue à une parole de Dieu la conversion des éléments créés au corps du Christ. *Quando benedicendæ verbis cælestibus creaturæ sacris altaribus imponuntur, antequam invocationem sancti nominis consecrentur, substantia illic est panis et vini : post verba autem Christi corpus et sanguis Christi. Ibid.*, col. 275. La terminologie, empruntée à saint Ambroise, est plus précise que celle du *De mysteriis*. Un autre texte sur la conversion des créatures visibles en la substance du corps et du sang du prêtre invisible par sa propre parole : *Accipite et comedite, hoc est corpus meum; Accipite et bibite, hic est sanguis meus*, et par une puissance secrète, est de la même frappe. Il a acquis une grande célébrité. Nous le verrons cité, sous le nom d'Eusèbe d'Émèse, par Paschase Radbert, par Haymon d'Halberstadt, par Hériger, abbé de Lobbes, par Guitmond d'Aversa. Recueilli par Gratien et par Yves de Chartres, il a passé dans les Sentences de Pierre Lombard et par elles chez tous les scolastiques. C'est donc à un écrivain du V^e^ siècle que les docteurs latins, à partir du IX^e^ siècle, ont emprunté les termes les plus précis sur la conversion, disons mieux, sur la transsubstantiation, moins le mot. Cf. Mgr Batiffol, *Nouvelles études documentaires sur la sainte eucharistie*, dans la *Revue du clergé français*, du 1^er^ décembre 1909, p. 537-540.

5° *Le pape Gélase* († 496). — Dans son traité *De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium*, dans Thiel, *Epistolæ romanorum pontificum genuinæ*, Braunsberg, 1868, le pape Gélase veut justifier la doctrine du concile de Chalcédoine, l'union des deux natures dans l'unité de personne; à l'exemple des antiochiens et dans le même courant d'idées, cf. Saltet, *Les sources de l'*Ἐρανιστής *de Théodoret*, *loc. cit.*; Lebreton, *Le dogme la transsubstantiation*, *loc. cit.*, il appuie trop, pour combattre le monophysisme, sur l'analogie tirée du dogme eucharistique. Son prédécesseur saint Léon avait très bien formulé la doctrine christologique dans sa lettre à Flavien : *Salva proprietate utriusque naturæ et substantiæ, et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas... Tenet sine defectu proprietatem suam utraque natura. Epist.*, XXVIII, 3, *P. L.*, t. LIV, col. 763. Or, c'est pré-

cisément ce que Gélase croit pouvoir justifier par une analogie tirée de l'eucharistie : *Certe sacramenta quæ sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem divinæ efficimur consortes naturæ; et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo Domino sentiendum, quod in ejus imagine profitemur, celebramus et sumimus : ut sicut in hanc scilicet divinam, transeunt, Sancto Spiritu perficiente, substantiam, permanentes tamen in sua proprietate naturæ* (ou *permanente in sua proprietate naturæ*, d'après Thiel; ou *permanentes in suæ proprietate naturæ*, d'après Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums*, Leipzig, 1901, p. 68), *sic illud ipsum mysterium principale, cujus nobis efficientiam virtutemque veraciter repræsentant, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum verumque permanere demonstrant.* Thiel, *Epistolæ*, p. 541, 542. Bien que le pape Gélase se serve, comme Théodoret et le pseudo-Chrysostome des mots image et similitude du corps et du sang du Christ, il ne les entend pas au sens purement symbolique de signes vides de toute réalité, puisqu'il y voit une *divina res*, une *divina substantia*, qui rend les communiants *divinæ consortes naturæ*; le dogme de la présence réelle ne saurait donc être mis en doute. Il parle même d'un passage du pain et du vin, sous l'action du Saint-Esprit, en la substance divine; et si le verbe *transire* n'a pas nécessairement le sens de conversion, on ne peut pas dire qu'il l'exclue. Mais ce qui est une difficulté, c'est que la nature ou la substance du pain et du vin, tout en passant en la substance divine, n'en persiste pas moins : *esse non desinit.* S'il en est vraiment ainsi, l'argument tiré de l'eucharistie porte contre le monophysisme. Mais en est-il bien ainsi? C'est ce que conteste l'auteur de la *Perpétuité de la foi*, t. III, l. V, c. X, p. 315 sq., qui traduit ainsi la fin de ce passage obscur : « Comme par l'opération du Saint-Esprit, ces choses (le pain et le vin) passent en cette substance divine, quoique leur nature conserve ses propriétés, elles nous marquent aussi que ce mystère principal (l'incarnation), dont elles nous rendent présentes l'efficace et la vertu, consiste en ce que, les deux natures demeurant proprement, il n'y a qu'un Christ, qui est un, parce qu'il est entier et véritable. » Assurément, à ne tenir compte que de la première affirmation : *esse non desinit substantia vel natura panis et vini*, le passage du pain et du vin, sous l'action du Saint-Esprit, *in divinam substantiam*, n'est pas une transsubstantiation. « Nous n'avons pas ici, dit le P. Lebreton, la doctrine précise de la transsubstantiation, mais nous avons moins encore la théorie de l'impanation. » *Le dogme de la transsubstantiation*, *loc. cit.*, p. 491. Mais à expliquer cette première affirmation par celle qui suit : *permanentes in sua proprietate naturæ*, la pensée est alors correcte, puisqu'il n'y a que les propriétés du pain et du vin qui demeurent; et ceci se concilie fort bien avec l'idée d'une conversion substantielle. Mais, dans ce dernier cas, l'analogie qui permettrait de conclure de ce qui a lieu dans l'eucharistie à ce qui a eu lieu dans l'incarnation, n'existe pas, et l'argument manque de base. Quelle qu'ait été la pensée exacte du pape Gélase, il faut convenir que l'expression qu'il lui a donnée est assez obscure; et fallût-il admettre une erreur chez lui, il est à peine besoin de faire remarquer que ce serait l'erreur du docteur privé, et nullement celle du pape dans une définition de foi.

6° *Après le pape Gélase.* — L'explication donnée par le pape Gélase reste un fait isolé et unique dans l'Église latine. Elle n'a laissé aucune trace; ni les Pères qui suivent, ni le pape saint Grégoire le Grand († 604) n'y font la moindre allusion. C'est l'enseignement traditionnel, celui de la présence réelle et d'une conversion qui s'opère dans l'eucharistie, qui continue à être proposé, mais sans qu'on y apporte de nouvelles explications ou une analyse plus pénétrante. Dans l'Église grecque, saint Jean Damascène, qui a résumé et recueilli la pensée orthodoxe des Pères d'Orient, nous a montré ce qui avait été éliminé et ce qui avait été conservé; l'Église latine ne possède pas, à la fin de l'ère patristique, un auteur qui ait rempli le même rôle pour les Pères d'Occident. Or, en Occident comme en Orient, mais pour des motifs différents, la doctrine eucharistique ne progresse plus; elle reste en l'état où l'avaient laissée saint Ambroise et saint Augustin, jusqu'à l'époque carolingienne. Les Pères latins subissent tour à tour ou simultanément l'influence de l'évêque de Milan ou celle de l'évêque d'Hippone. Les Africains, cela se comprend, restent fidèles à la pensée de saint Augustin; tels, par exemple, saint Fulgence de Ruspe († 533) et Facundus d'Hermiane († vers 572). En Espagne, saint Isidore de Séville († 633) s'en fait aussi l'écho; mais la doctrine eucharistique de saint Ambroise trouva aussi des partisans dans saint Césaire d'Arles († 542), saint Grégoire de Tours († 593), saint Germain de Paris († 576) et saint Grégoire le Grand. « Il ne faudrait pas conclure des témoignages de ces écrivains, observe Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 341, que le courant augustinien dominait en Espagne, tandis que le courant ambrosien dominait en Italie et en Gaule. La réalité est moins simple. Les deux courants se rencontraient et s'entrecroisaient un peu partout, et on en a une preuve dans les liturgies. » La vérité est qu'aucun Père latin n'a fait la synthèse de l'enseignement eucharistique de saint Ambroise et de saint Augustin; du VI^e^ au IX^e^ siècle, on se contenta de répéter ce qu'avaient dit l'un ou l'autre, sans songer à les harmoniser et à mettre de l'unité dans l'exposé différent de leur doctrine. La tendance était pourtant à une conciliation, et elle se manifesta pratiquement dans les prières liturgiques. On trouve, en effet, dans les diverses liturgies de cette époque, des expressions comme celles-ci : *Corpus accipere, sumere, edere; corpori communicari et sanguini; sanguinem potare, bibere, haurire;* leur sens réaliste est bien conforme à la tradition. Il en est d'autres : *spiritualis cibus; spirituales epulæ; spirituale poculum; spiritualiter corpus sumere; refectio divini mysterii; cælestis cibi virtus; cælestis mensæ substantia; deliciæ mensæ cælestis; remedium immortalitatis; imago sacramenti;* celles-ci se ressentent, de l'influence augustinienne. Quelle que soit la différence qu'elle présentent, elles s'autorisent toutes, soit de la doctrine de saint Ambroise, soit de celle de saint Augustin. « La renaissance carolingienne trouva la doctrine eucharistique à ce point d'indécision, dit Mgr Batiffol, *L'eucharistie*, p. 346, et cette indécision elle-même sollicitée de se résoudre en deux partis extrêmes et nouveaux. »

Travaux anciens : Valentia, *De reali Christi præsentia in eucharistia et de transsubstantiatione*, Ingolstadt, 1587; *Examen et refutatio præcipui mysterii doctrinæ calvinistarum de re eucharistica*, Ingolstadt, 1589; Bellarmin, *Disputationes de controversiis fidei adversus hujus temporis hæreticos*, t. IV, *De eucharistia et sacrificio missæ libri sex*, Venise, 1724; Duperron, *Traité du S. S. de l'eucharistie*, Paris, 1622; Coeffeteau, *La défense de la sainte eucharistie et présence réelle du corps de Jésus-Christ contre la prétendue apologie de la cène publiée par Pierre Dumoulin, ministre de Charenton*, Paris, 1607; Massuet, *S. Irenæi opera*, Paris, 1710, diss. III, a. 7, n. 74-101, *P. G.*, t. VII, col. 321-358; Touttée, *S. Cyrilli Hieros. opera*, Paris, 1720, diss. III, c. IX-XI, *P. G.*, t. XXXIII, col. 243-276; Le Quien, *Dissertationes damascenicæ*, III, *P. G.*, t. XCIV, col. 315 sq.; Huet, *Origenis commentaria in S. Scripturam*, Rouen, 1668, *Origeniana*, l. II, c. II, q. XIV, *P. G.*, t. XVII, col. 1076-1088; Arnauld, *Perpétuité de la foi de l'Église catholique sur l'eu-*

charistie, Paris, 1669-1674; Boileau, *De adoratione eucharistiæ*, Paris, 1685; Darrel, *A treatise of the real presence*, Londres, 1721; de Cordemoy, *La méthode dont les Pères se sont servis en traitant des mystères*, Paris, 1683; *Traité de l'eucharistie*, Paris, 1686; Duguet, *Traité dogmatique sur l'eucharistie*, Paris, 1727; Gerbert, *Theologia vetus et nova circa præsentiam Christi*, Fribourg-en-Brisgau, 1756; Köhler, *Historische Abhandlung über die Worte des Erlösers im letzen Abendmahl*, Mayence, 1813; Döllinger, *Die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten*, Ratisbonne, 1826; Rothensee, *Die Abendmahlslehre durch katholische und nichtkatholische Zeugnisse alter und neuer Zeit beleuchtet*, Mayence, 1830; Regler, *Die Eucharistie nach Schrift und Tradition*, Bamberg, 1845; Wiseman, *Lectures on the real presence of Jesus Christ in the blessed eucharist*, Londres, 1842.

Travaux récents : parmi les protestants : Pusey, *The doctrine of the real presence as contained in the Fathers*, Oxford, 1855; Steitz, *Die Abendmahlslehre der grieschischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwickelung*, dans *Jarbücher für deutsche Theologie*, 1864-1868, t. IX-XIII; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1894 sq.; Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1893; art. *Abendmahl*, dans la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., t. I, p. 38 sq.; J. Réville, *Les origines de l'eucharistie*, Paris, 1898; Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, 3e édit., Londres, 1907; *The body of Christ*, 3e édit., Londres, 1903; Watterich, *Die Gegenwart des Herrn im heiligen Abendmahl*, Heidelberg, 1900; W. B. Frankland, *The early eucharist* (A. D. 30-180), Londres, 1902; J. Hoffmann, *Das Abendmahl im Urchristentum*, Berlin, 1903; A. Andersen, *Das Abendmahl in den zwei ersten Jahrhunderten nach Christus*, Giessen, 1904; 2e édit., 1906; M. Goguel, *L'eucharistie, des origines à Justin, martyr*, Paris, 1910; — parmi les catholiques : Schanz, *Die Lehre des hl. Augustinus über die Eucharistie*, dans *Theologische Quartalschrift*, 1896, p. 79-115; Naegle, *Die Eucharistielehre der hl. Johannes Chrysostomus*, Fribourg-en-Brisgau, 1900; Hehn, *Die Einsetzung des hl. Abendmahls, als Beweis für die Gottheit Christi*, Wurzbourg, 1900; Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mayence, 1903; A. Struckmann, *Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit*, Vienne, 1905; Blank, *Die Lehre des hl. Augustinus vom Sakramente der Eucharistie*, Paderborn, 1906; Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1907, p. 677-696; Adam, *Die Eucharistielehre der hl. Augustin*, Paderborn, 1908; Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1908; trad. franç., par Decker, Paris, 1910; Baur, *S. Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain et Paris, 1907; A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Paderborn, 1910; Batiffol, *Études d'histoire*, 2e série, *L'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 3e édit., Paris, 1906; Tixeront, *Histoire des dogmes*, 2e édit., Paris, 1909; J. Lebreton, art. *Eucharistie*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* de d'Alès, Paris, 1910, t. I, col. 1567-1576.

G. Bareille.

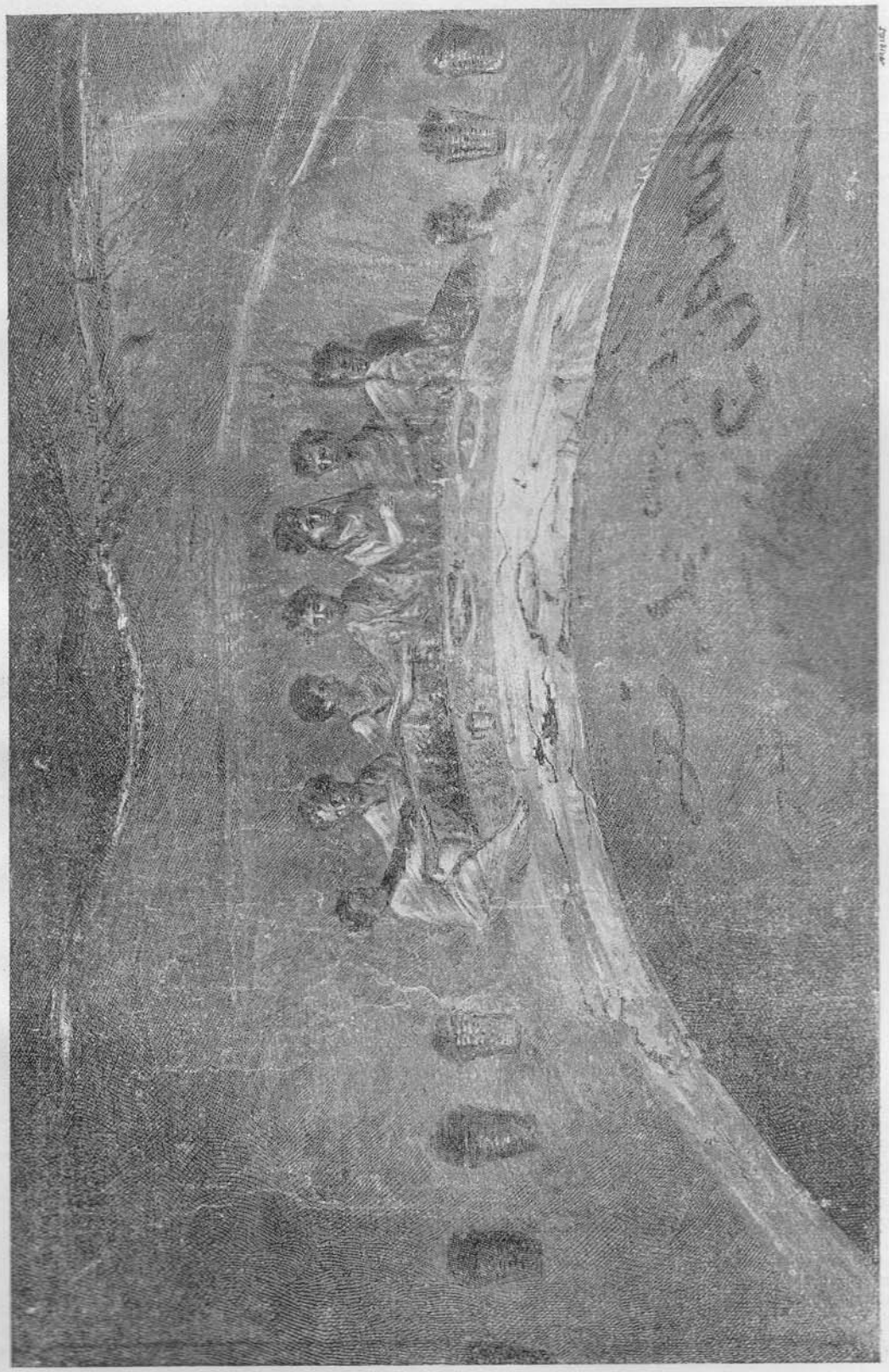
III. EUCHARISTIE D'APRÈS LES MONUMENTS DE L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. — I. Les monuments. II. Leur valeur au point de vue du dogme, du culte et de la liturgie.

I. Les monuments. — Ils sont de trois sortes : représentations symboliques, monuments épigraphiques et autres que nous ne citerons que dans la seconde partie.

1. Représentations symboliques. — Les symboles de l'eucharistie se divisent en deux classes, selon qu'ils ont ou qu'ils n'ont pas de prototypes bibliques. — 1° *Prototypes bibliques.* — 1. *La multiplication des pains et des poissons.* Matth., XIV, 15 sq.; Joa., VI, 1 sq. — Les scènes qui représentent ce sujet, et dont les plus anciennes mêlent encore au symbolisme des détails réalistes, se sont développées à peu près dans l'ordre suivant. Ce qu'on a d'abord eu en vue, c'était la communion symbolisée par le repas de la foule. Il fallait donc représenter le repas où l'on servait du pain et des poissons. La présence, en nombre variable, des paniers symboliques montre le caractère surnaturel et merveilleux de la nourriture. Les assistants sont régulièrement au nombre de sept, nombre sacré, choisi à dessein pour indiquer l'ensemble des fidèles. Par exception, on en voit douze sur une fresque du IVe siècle. Wilpert, *Malereien*, p. 539, pl. 267. D'après Wilpert, le monument le plus ancien en date est la *Fractio panis*, découverte en 1893, à Sainte-Priscille. La fresque (fig. 2) montre le moment qui précède immédiatement la communion. Un homme barbu, assis sur un petit banc, tient dans ses mains un pain. Devant lui un calice et deux plats avec deux poissons et cinq pains posés sur une table en forme de sigma, à laquelle sont assis six convives, dont une femme portant le voile. La peinture remonte aux premières années du IIe siècle. Wilpert, *Malereien*, p. 286, 287, pl. 15, n. 1: *Fractio panis*, édit. franç., p. 8 sq., pl. XIII-XIV. La multiplication miraculeuse se retrouve en miniature sur une paroi de la crypte de Lucine, à la catacombe de Saint-Calixte. De chaque côté d'un médaillon, dont la peinture, aujourd'hui détruite, représentait probablement le repas symbolique de la communion, on voit, placé devant le poisson couché sur le sol, un panier rempli de pains et dont le milieu est occupé par un verre rempli de vin (fig. 3). La fresque est de la même époque que la précédente. Wilpert, *op. cit.*, p. 288, 289, pl. 27, 28. Ailleurs, c'est l'acte de manger ou le repas, qui forme le centre de la composition, par exemple, à Saint-Calixte, dans les chambres dites des sacrements A^2 et A^3, qui ne sont postérieures que de quelques années à la fresque de la *Fractio panis*. Wilpert, *op. cit.*, pl. 14, n. 3; 15, n. 2; 41, n. 4. Dans l'une (A^3), on voit (fig. 4), à la suite deux scènes symboliques du baptême, la scène dite de la consécration où un homme étend les mains pour bénir les pains et les poissons posés sur un trépied-autel, à la droite duquel une orante est debout (fig. 5), puis le repas symbolique de la multitude représentée par les sept, et, faisant pendant à la consécration, le sacrifice d'Abraham. Voir t. I, col. 104, fig. 5. Sur la voûte de la chambre A^2, le trépied-autel revient encore (fig. 6). Il est chargé de deux pains et d'un poisson et entouré des sept paniers symboliques. Sur le mur on a peint, après les scènes symboliques du baptême, le repas des sept disciples sur le lac (fig. 7).

Dans les autres chambres des sacrements qui ne sont postérieures que de quelques années aux deux premières, il ne reste plus que le repas symbolique : le réalisme a disparu. — Avec le IIIe siècle, le repas disparaît à son tour. Sur un grand nombre de monuments, la scène biblique prend la forme suivante : le Christ, muni généralement du bâton de thaumaturge, touche un des paniers placés devant lui ou à ses côtés et opère ainsi le miracle. Sur les 28 (29) peintures romaines publiées par Wilpert, six appartiennent encore au IIIe siècle. *Op. cit.*, p. 292-300. Enfin, Jésus est représenté bénissant les pains et les poissons que lui présentent les apôtres pour qu'il les multiplie. Cela fait, ils les emportent avec empressement pour les distribuer aux foules absentes. Cette dernière composition se rencontre fréquemment sur les sarcophages du IVe siècle. *Nuovo bullettino*, Rome, 1901, t. VII, p. 271, pl. X; 1904, t. X, p. 273; Marucchi, *I monumenti del museo cristiano Pio-Lateranense*, Milan, 1910, *passim*; Le Blant, *Étude sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, Paris, 1878, pl. I, III, X, XXII, etc.

C'est à tort que certains auteurs ont contesté le symbolisme eucharistique de la multiplication des pains et, en partie aussi, du miracle de Cana, dont nous parlerons bientôt. Baumstark, dans l'*Oriens christianus*, 1903, t. III, p. 539; Kaufmann, *Handbuch*



2. — Fresque de la *Cappella greca*, connue sous le nom de *Fractio panis*. (D'après une photographie.)

der christlichen Archäologie, Paderborn, 1905, p. 383. Pour la généralité des monuments, surtout pour ceux des premiers siècles, l'interprétation symbolique ne saurait être douteuse. L'Écriture la favorise en faisant suivre le miracle de la multiplication d la promesse de l'institution de ce sacrement. Les Pères en parlent comme d'une chose connue et reçu par tous, par exemple, Origène et Éphrem, en Orient saint Ambroise et le poète Prudence, en Occident. Cf. P. Syxtus, *Notiones archæologiæ christianæ*, t. II *b*, p. 43 sq. En outre, certains détails dans les monuments mêmes montrent que les artistes ont voulu représenter autre



3. — Poisson de la crypte de Lucine.
D'après Wilpert, *Die Malereien*, pl. 28, n. 1.

chose que le simple fait biblique : le lien intime de nos scènes avec les scènes certainement symboliques du baptême, par exemple, à la chambre A^2 de Saint-Calixte; l'étroite compénétration, sur plusieurs monuments du IIIe et du IVe siècle, de la multiplication des pains avec le miracle de Cana; le nombre sacré de sept convives par opposition au nombre variable des personnes présentes à d'autres repas; l'absence très fréquente du personnage principal, le Christ, qui dans l'eucharistie reste invisible; la présence d'une table et d'un calice qui ne figurent pas dans le récit biblique; la place qu'occupent ces peintures, par exemple, à Sainte-Priscille et à Alexandrie, où elles se trouvent sur la frise de l'abside, directement au-dessus de l'autel; le remplacement des paniers bibliques par l'*arca* domestique, dans laquelle les chrétiens conservaient chez eux le corps du Christ; le trépied en guise d'autel; la présence assez fréquente de l'orante, dont nous connaissons la signification; les mains des disciples couvertes, par respect, des extrémités des vêtements, comme l'exigeait une prescription positive pour les femmes qui recevaient la communion, etc.

Pour la *Fractio panis* en particulier, on a voulu nier complètement, ou du moins diminuer la signification eucharistique. Liell, *Fractio panis oder cœna cælestis?* Trèves, 1903; *Theologisch-praktische Quartalschrift* de Linz, t. LVII (1904), p. 170-175; Kaufmann, dans le *Katholik* de Mayence (1903), t. LXXXII, p. 414-421; Baumstark, dans *Oriens christianus* 1903, t. III, p. 539; Leclercq, art. *Agape*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 775. Or il est certain que cette peinture ne fait pas d'exception. Ce que nous venons de dire pour les autres vaut également pour celle-ci. Sa place directement au-dessus de l'autel, le nombre sept des assistants, la présence des sept paniers symboliques de l'Évangile, l'absence de la Charité et de la Paix personnifiées qui, dans les scènes du repas



5. — Autel eucharistique.
D'après Wilpert, *Die Malereien*, pl. 41, fig. 1.

céleste, remplissent le rôle de servantes, la présence d'un calice à anses, le caractère certainement symbolique des scènes avoisinant la *Fractio panis*, tout, en un mot, parle en faveur du symbolisme purement et simplement eucharistique de cette peinture si ancienne et exclut le repas céleste et la simple agape.

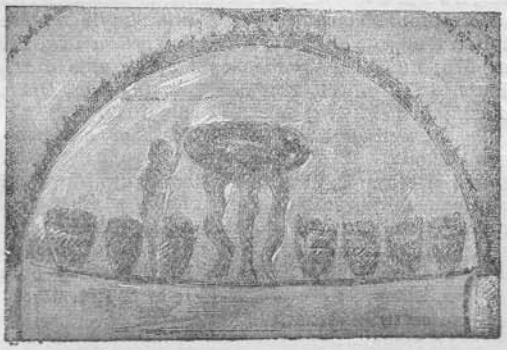
2. *Le repas des sept disciples sur les bords du lac.* — Dans saint Jean, XXI, 1 sq., le repas des sept qui suit la pêche miraculeuse se compose d'un poisson et d'un pain. Les Pères y ont vu un symbole eucharistique, par exemple, saint Augustin, vers 416, *In Joa.*, tr. CXXIII, *P. L.*, t. XXXV, col. 1966, et, vers 440, l'auteur du traité *De promissionibus et prædicationibus Dei*, c. II, 39, n. 90, *P. L.*, t. LI, col. 816. Le premier dit formellement : *Per quem (septenarium numerum) potest hoc loco nostro universitas intelligi figurata*; le second affirme du Christ qu'il est *satians ex se ipso in litore discipulos et toti se offerens mundo* ἰχθύν. Cf. Dölger, ΙΧΘΥC, p. 41, 42. Une seule fresque de la fin du IIe siècle, exactement reproduite pour la première fois par Wilpert, représente cette scène (fig. 7). Elle se trouve à la chambre dite des sacrements A^1, directement après une double scène symbolique du



4. — Scène de la consécration. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, tavola d'aggiunta, C. D

baptême et renfermée avec elle dans un même encadrement. Les disciples sont dans le costume de pêcheurs, c'est-à-dire nus pour la partie supérieure du corps, ce qui permet de les distinguer des sept qui, dans les autres scènes de repas, représentent la multitude. Wilpert, *Malereien*, p. 290, 291, pl. 27, n. 2. C'est à tort que dom Leclercq n'y voit qu'un sujet « purement historique ». *Dictionnaire d'archéol. chrét.*, t. III, col. 159, note 1.

3. *Le miracle de Cana.* — Le rapprochement qui



6. — Guéridon avec sept paniers.
D'après Wilpert, *Die Malereien*, pl. 38

existe entre le changement de l'eau en vin et le changement du vin au sang du Sauveur a été fait de bonne heure par les Pères. S. Cyprien, *Epist.*, LXIII, 12, *P. L.*, t. IV, col. 383; édit. Hartel, t. III, p. 710; S. Cyrille de Jérusalem, *Cat.*, XXII, 2, *P. G.*, t. XXXIII, col. 1098; S. Ambroise, *De virginibus*, l. III, c. I, *P. L.*, t. XVI, col. 219; Wilpert, *op. cit.*, p. 301.

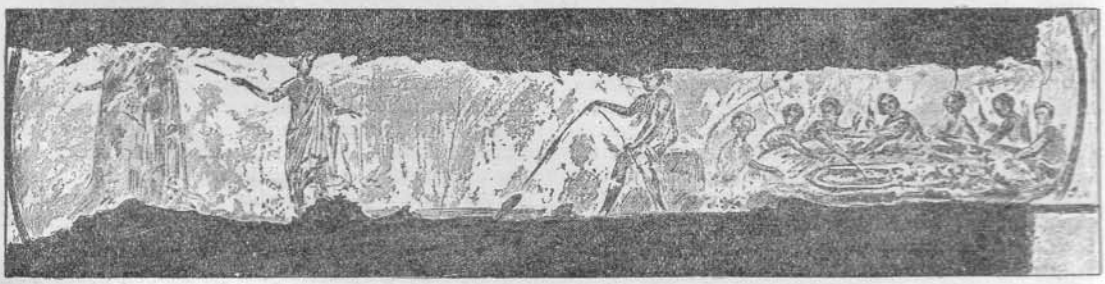
Toutefois, les représentations du miracle ne sont vraiment fréquentes que sur les œuvres de sculpture et cela à une époque où leur signification symbolique est souvent plus ou moins effacée. Deux fresques qui le montrent sont à la catacombe des Saints-Pierre-et-Marcellin, l'une de a première moitié du IIIe, l'autre du milieu du IVe siècle. Wilpert, *Malereien*, p. 302-304, pl. 57 et 126, n. 1. Le pendant de la multiplication des pains, voire même la compénétration des deux scènes qu'on rencontre ici et ailleurs, prouve que le peintre pensait à la consécration du pain et du vin et l'image du repas qui y figure éveille dans l'âme du visiteur l'idée qu'on a voulu rapprocher par là le banquet eucharistique de ses deux symboles. Wilpert, *op. cit.*, p. 303. Dans la fresque d'Alexandrie, dont l'âge exact n'est pas facile à déterminer, le symbolisme est encore plus clair. Des trois sujets qui la composent et qui sont séparés par des arbres, la multiplication des pains et des poissons occupe le milieu. Pierre et André, désignés nommément, présentent les vivres à Jésus; aux pieds du Sauveur on voit les douze paniers. A droite, figure la deuxième scène, le repas. L'inscription ΤΑϹ ЄΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ $\overline{\text{ΧΥ}}$ (Χριστοῦ) ‖ ЄϹΘΙΟΝΤЄϹ, « ceux qui mangent les eulogies du Christ », en précise le sens. A gauche, on aperçoit un autre repas. Les inscriptions $\overline{\text{ΙϹ}}$ (ΙΗϹΟΥϹ), Η ΑΓΙΑ ΜΑΡΙΑ (sainte Marie), ΠΑΙΔΙΑ (les serviteurs) rappellent les noces de Cana. Enfin, la place au-dessus de l'autel de la crypte souterraine est également un indice de la signification de la composition et de son symbolisme eucharistique. Cf. Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 1802-1811.

4. *Allusions aux miracles de Cana et de la multiplication des pains.* — Une fresque du cimetière



8. — Marbre de Modène. D'après une photographie.

Ostrien montre seulement sept paniers et deux amphores. Sur une autre, à Sainte-Domitille, de la première moitié du IVe siècle, une orante placée intentionnellement entre les paniers et amphores doit indiquer les effets de l'eucharistie. Wilpert, *op. cit.*, p. 304, 305, pl. 60, n. 2; 92, n. 1. Une troisième, à Saints-Pierre-et-Marcellin, est de la même époque : le Christ est assis sur un trône; dans la main gauche il tient le rouleau ouvert des Écritures. A sa droite, on voit trois larges amphores; à sa gauche, une caisse carrée remplie de pains remplace les corbeilles. A juger d'après le geste de la main, Jésus prononce le *durus sermo* dont parle saint Jean, VI, 67. Sur la cassette d'argent des Saints-Nazaire-et-Celse, à Milan, le Maître est en plus entouré de onze disciples. Le monument



7. — Fresque du cubicule A². D'après Wilpert, *Die Malereien*, pl. 27, n. 2.

est de la seconde moitié du IVe siècle. Venturi, *Storia dell' arte italiana*, Milan, 1901, t. I, p. 513, fig. 446; Leclercq, dans *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 1807, 1808, fig. 1985. Sur d'autres monuments, il y a encore moins de détails. Deux poissons et cinq pains figurent sur deux lampes de Salone, sur une fresque d'Alexandrie, sur deux cornalines publiées par Garrucci et reproduites par le P. Leclercq, sur deux marbres funéraires du IIIe siècle, l'un au musée Kircher de Rome, l'autre à Modène (fig. 8). Wilpert, *Fractio panis*, p. 86; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 1151; Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. II, p. 379, 380, fig. 289, 290; Perret, *Les catacombes de Rome*, Paris, 1852, t. V, pl. 47, n. 18; pl. 57, n. 8; dom Leclercq, dans le *Dictionnaire*, t. I, col. 84, fig. 26 (peu exacte). Notons, pour

le dernier marbre, que sur la pierre originale les poissons ne tiennent nullement un pain dans la bouche. Sur l'épitaphe romaine de Titus Flavius Eutychius, du IIe-IIIe siècle, on ne voit que deux pains et deux poissons. *Nuovo bullet.*, Rome, 1904, t. x, p. 156; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 2422. Ont-ils une signification eucharistique? Un graffito sur un marbre de Sainte-Agnès, publié par Armellini, *Gli antichi cimiteri cristiani di Roma e d'Italia*, Rome, 1893, p. 270, n'a peut-être qu'une signification eschatologique. Enfin, le sarcophage priscillien d'Euelpistus, du IIe siècle, présente cinq pains et, à la place des poissons, le symbole de l'ancre. Wilpert, *Fractio panis*, pl. xv, n. 2.

5. *La manne du désert.* — Une seule fresque nous fait voir quatre Israélites, deux hommes et deux femmes, recevant la manne qui tombe du ciel. Wilpert, *op. cit.*, p. 388, pl. 242, n. 2. On a voulu y trouver un symbole de l'eucharistie. De Rossi, *Bullettino di archeol. crist.*, édit. ital., Rome, 1863, p. 76, 80; Garrucci, *Storia dell'arte*, t. II, p. 64, pl. 59, n. 2; Kaufmann, *Handbuch*, p. 342; Marucchi, *Éléments d'archéologie chrétienne*, Paris et Rome, 1900, t. I, p. 293, et d'autres. Wilpert, *loc. cit.*, préfère une explication plus naturelle, favorisée par les peintures avoisinantes. Le seul détail des mains voilées qui semble s'y opposer trouve son explication dans le fait que les Israélites reçoivent la manne dans les plis de leurs manteaux.

6. *Le sacrifice d'Abraham.* — Ce sujet, qu'on rencontre dans les plus anciens monuments, présente une grande variété dans la composition. Sa signification symbolique dépend plus particulièrement du contexte, c'est-à-dire de l'ensemble dont la scène fait partie, du lieu où elle se trouve, de l'agencement des groupes. Dans les cas ordinaires, le sacrifice d'Abraham n'a qu'une signification sépulcrale ou funéraire et rappelle la prière si ancienne de la *Commendatio animæ : Libera, Domine, animam servi tui, sicut liberasti Isaac de hostia et de manu patris sui Abrahæ.* Wilpert, *op. cit.*, p. 350. De même, le sacrifice d'Abel qu'on rencontre sur quelques sarcophages romains, si toutefois il ne s'agit, dans ce dernier cas, que d'une simple représentation historique. Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke des Laterans*, Leipzig, 1890, n. 164, 151; Baumstark, *Liturgia romana e liturgia dell' esarcato*, Rome, 1904, p. 167. Aux tombeaux des martyrs, le sacrifice d'Abraham pourrait symboliser le caractère sacrificatoire de leur mort. Wilpert, *op. cit.*, p. 354. Enfin, sa signification comme symbole du Christ est trop bien fondée sur les témoignages des Pères et les textes liturgiques pour pouvoir être contestée. Voir t. I, col. 101 sq.; Leclercq, dans le *Dict. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 111 sq.; Wilpert, *Das Opfer Abrahams*, dans *Römische Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 143-160. Dès lors donc que ce sujet est mis en relation avec des scènes eucharistiques, il semble tout naturel d'y voir une indication de l'interprétation qu'il faut lui donner, par exemple, quand on le rencontre sur des monuments, pyxides et autres, qui excluent la signification funéraire. Wilpert, *Fractio panis*, p. 65 sq.; *Malereien*, p. 287.

7. *Les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech.* — Nous les voyons sur les mosaïques de Ravenne. Ils symbolisent sans aucun doute l'eucharistie, ainsi que le prouve la très ancienne prière *Supra quæ*, après l'élévation. Baumstark, *op. cit.*, p. 167, pl. 1, 2, 4. Le dernier sujet figure déjà sur les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure, qui sont bien plus anciennes. Son symbolisme est évident. Voir Richter et Taylor, *The golden age of classic christian art*, Londres, 1904, p. 58 sq., pl. 5.

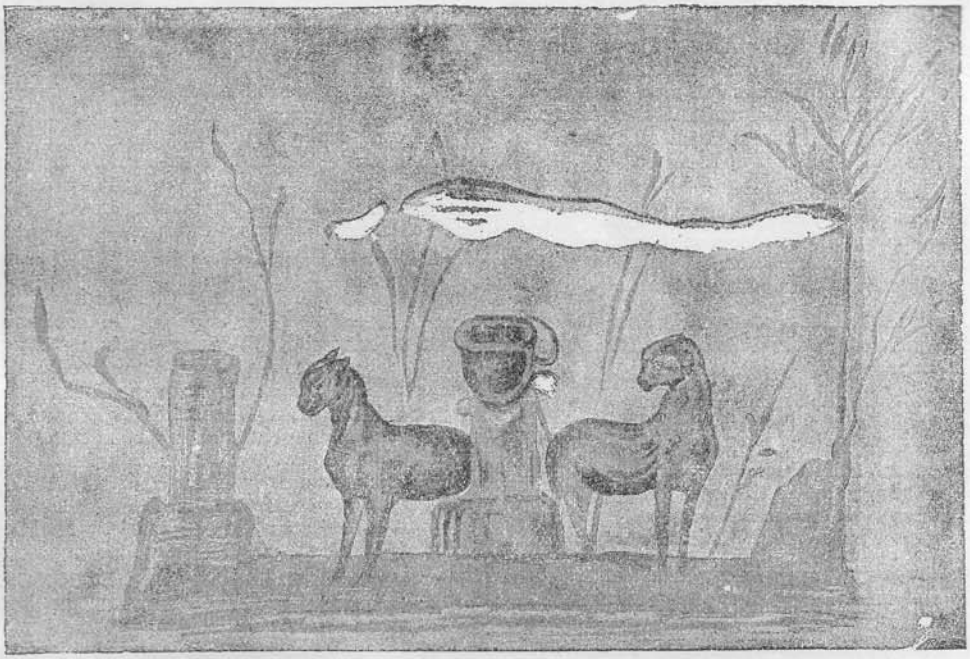
8. *Les vivres apportés à Daniel.* — Dans ce prétendu symbole eucharistique, qu'on ne rencontre que très rarement, nous ne voyons que l'expression de l'assistance divine que les survivants demandent au ciel pour les défunts, conformément à la prière de la *Commendatio animæ : Libera animam servi tui, sicut liberasti Danielem de lacu leonum.* Wilpert, *Malereien*, p. 335 sq. On a relevé le fait que dans un cas le prophète porte un pain et un poisson. Mais c'étaient là les éléments de la nourriture ordinaire qui, en outre, étaient très faciles à représenter. Dans un autre cas, il s'agit d'une lampe chrétienne de Carthage : nous avons probablement affaire à une simple représentation d'un fait biblique. *Revue de l'art chrétien*, 1892, n. 675; Le Blant, *Sarcophages de la ville d'Arles*, Paris, 1878, p. 11, 12; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 3012, fig. 1042.

2° *Autres symboles.* — 1. *L'Ichthys* ou *Poisson* symbolique. — Les monuments d'Abercius et de Pectorius et d'autres, ainsi que les écrits des Pères, nous apprennent que le poisson symbolise aussi le Christ dans l'eucharistie. Mais comme sa signification n'est pas partout la même, on ne devra lui attribuer un sens eucharistique que quand le contexte y oblige. Dölger, ΙΧΘΥC, t. I, p. 122-150; le t. II traitera *in extenso* cette question.

2. *La vigne.* — On la voit à la voûte d'une galerie de Sainte-Domitille qui est de la fin du Ier siècle. Wilpert, *Malereien*, pl. 1. Plus tard, on la rencontre assez fréquemment. Il est certain que la peinture de Domitille ne symbolise aucunement l'eucharistie, comme le prétend Marucchi. *Le dogme de l'eucharistie*, p. 9, 10. C'est une peinture purement décorative, dont l'élégance et la fraîcheur rappellent les fresques pompéiennes.

3. *Les cerfs buvant à la source; les colombes becquetant des raisins; le vase où se désaltèrent des oiseaux, colombes ou paons.* — Ces représentations, sauf exception, ne paraissent qu'à partir de la fin du IVe siècle. On les a rapportées à l'eucharistie, par exemple, Marucchi, *Die Katakomben und der Protestantismus*, p. 38, 53; *Le dogme de l'eucharistie dans les monuments des premiers siècles*, p. 20; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 1052. En réalité, ces représentations symbolisent la joie céleste après laquelle on soupire, ou la vie au sein des délices dont jouissent les bienheureux. Une simple comparaison avec d'autres monuments, par exemple, avec les fresques du *Cubiculum dei cinque santi*, à Saint-Calixte, impose cette conclusion. Wilpert, *op. cit.*, p. 462, 463. Le jet d'eau au milieu du vase, le remplacement des colombes par des paons perchés sur les bords du vase, les fleurs qui les entourent et d'autres détails excluent tout symbolisme eucharistique. Il en est autrement pour les cas assez rares où on voit un ou deux paons boire dans un calice, sur lequel sont posés des pains, par exemple, sur une lampe romaine et sur une épitaphe du IIIe siècle, conservée au Latran. Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 1611, fig. 1882; Perret, *Les catacombes* t. V, pl. 57, n. 8; Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke des Laterans*, p. 122, n. 174 *b*. On peut encore admettre comme assez probable le symbolisme eucharistique pour les quelques lampes dont le disque montre un vase accompagné d'un poisson. Le musée Lavigerie de Carthage en possède une. Deux autres sont publiées dans l'*Ephemeris Saloni-tana* pl. III, n. 1; une quatrième dans Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, 2e édit., p. 772. Par contre, on hésitera beaucoup plus à se prononcer sur les représentations assez nombreuses où on a dessiné le Chrismon ou la croix soit sur le ventre du vase (calice), soit au-dessus. Wilpert, *op. cit.*, p. 463; Schnyder, dans le Στρωμάτιον ἀρχαιολόγικον, Rome, 1900, p. 108-118. Sans doute, la présence de ce signe

indique que c'est le calice du Christ ou qu'il en est le contenu. Mais le Christ fera encore notre bonheur au ciel dont le vase est le symbole. Donc, encore ici, du moins dans la plupart des cas, la signification eucharistique est d'autant plus douteuse qu'une confrontation de ces figures avec certaines mosaïques africaines du IVe et du Ve siècle, publiées par R. de la Blanchère et reproduites par dom Cabrol, ou avec certaines fresques données par Wilpert, ne parle pas en sa faveur. Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 716-720; Wilpert *op. cit.*, p. 463. Il en est tout autrement d'un graffito, dessiné au Ve ou VIe siècle sur le mur du temple de la *Mater Matuta*, appelé vulgairement temple de Vesta, à Rome, qui représente un calice orné d'une croix étoilée, deux pains et un seul, ou à côté d'une brebis ou d'une orante au paradis. Wilpert, *op. cit.*, pl. 24, 96, 158, n. 2, 163, n. 1. Dans toutes ces peintures on ne doit voir qu'une représentation plus ou moins raccourcie du bonheur du ciel. Pourquoi, en effet, les arbres à côté des brebis à Sainte-Lucine et ailleurs, surtout quand d'autres scènes qui font pendant montrent le jardin céleste? Le petit tertre, loin de figurer un autel, n'est qu'un motif artistique inventé par le peintre pour faire mieux voir le vase. La boulette et le vase de lait sont précisément les attributs bien connus du bon Pasteur. Une brebis avec le *pedum* se voit même dans la catacombe juive de la Vigna Randanini, à Rome, Garrucci, *Storia dell' arte*, pl. 489, n. 8 : ce qui prouve que dans certains cas on n'a peut-être qu'à y voir un motif purement décoratif.



9. — Peinture du cimetière de Saint-Calixte. D'après De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XII, fig. 1.

verre. Grisar, dans *Civiltà cattolica*, 1897, t. IX, p. 721-731; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 1619, fig. 1894.

4. *Le vase de lait ou la mulctra.* — On le représente de plusieurs manières. Une première nous le montre posé sur un petit tertre et flanqué de deux brebis, par exemple, sur une fresque de la crypte de Lucine (fig. 9), de la première moitié du IIe siècle, et dans la maison chrétienne du Celius, à Rome, du milieu du IVe siècle. Wilpert, *Malereien*, pl. 24, p. 24; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I, pl. XII, p. 348 sq.; Id., *Bullettino di arch. crist.*, 1890, p. 27, 28; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 2853, fig. 2268. Une autre disposition nous fait voir une brebis avec le bâton ou *pedum* auquel est suspendu un seau de lait, par exemple, sur deux fresques de Domitille, l'une de la fin du Ier, l'autre du IIIe siècle. Wilpert, *op. cit.*, p. 24, pl. 7, n. 2; Garrucci, *Storia dell'arte*, t. II, pl. 29, 1. Notons ici qu'on ne voit pas sur la fresque des Saints-Pierre-et-Marcellin le vase posé sur le dos de la brebis et entouré du nimbe, tel que le donnent nos manuels d'archéologie. Wilpert, *op. cit.*, p. 142; Id., *Die Katakombengemälde und ihre alten Kopien*, Fribourg, 1891 pl. XXVI. Ailleurs, le vase est représenté

Enfin, les textes cités en faveur de l'opinion traditionnelle se rapportent précisément bien plus au bonheur du ciel qu'à l'eucharistie. Voir les développements de Wilpert, *op. cit.*, p. 24, 444 sq., 461.

3° *La fresque de la Vigna Cassia.* — Une représentation à part est celle du cimetière de la Vigna Cassia, à Syracuse. Führer, *Forschungen zur Sicilia sotterranea*, Munich, 1897, p. 112 (782) sq. et pl. XI, n. 2. Elle est du commencement du IVe siècle. Sur le fond blanc et parsemé de roses et de feuilles d'un arcoso e qui renferme un tombeau d'enfant, on aperçoit un petit garçon dans l'attitude des orantes. A la droite, figure un homme assis à la manière des Orientaux et habillé à peu près de même : on dirait une divinité orientale. Sa main gauche tient une palme contre la poitrine, le coude s'appuie sur le genou. La droite présente à l'enfant un calice en verre rempli à moitié d'une substance rougeâtre. Au-dessus du verre, un pain rond avec entailles. Une colombe avec un rameau d'olivier (?) est placée à droite du personnage assis. Dans ce dernier, Führer croit reconnaître le Christ représenté d'une manière inusitée. Voir une figure dans une pose à peu près semblable et tenant également un calice en verre dans la droite, dans Boldetti, *Osserva-*

zioni sopra i cimiteri de santi martiri ed antichi cristiani di Roma, Rome, 1720, p. 208, pl. 9, n. 36. L'enfant à qui le Sauveur présente les éléments eucharistiques a reçu la communion avant sa mort; il en a ressenti l'effet salutaire : il est entré au paradis. De là, l'image de la colombe et de l'orante. On a mis en doute l'identification du personnage principal. Marucchi, dans *Nuovo bullet.*, 1898, t. IV, p. 101; Kaufmann, *Handbuch*, p. 439 sq. Comme il n'est pas possible d'y voir une personnification de l'Église ni une identification avec l'enfant orant, l'explication du Dr Führer, sans être absolument sûre, reste toujours la plus probable. Vu le caractère chrétien de la fresque absolument garanti par ailleurs, on ne saurait non plus se ranger à l'avis du Dr Achelis, qui voudrait y voir une peinture gnostique. *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Literatur des Urchristentums*, 1900, p. 210-218.

II. MONUMENTS ÉPIGRAPHIQUES. — Les textes qui parlent clairement de l'eucharistie sont rares. Citons es suivants, avec les passages qui nous intéressent :

1° Le monument d'Abercius, de la seconde moitié du IIe siècle, dont le texte complet se trouve plus haut, t. I, col. 57 :

...πίστις πάντη δὲ προῆγε,
καὶ παρέθηκε τροφὴν πάντη ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς,
πανμεγέθη, καθαρὸν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἁγνή,
καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός,
οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

2° Le marbre d'Autun ou de Pectorius, qui, dans la partie que nous donnons ici, remonte au moins au IIIe siècle :

Ἰχθύος ο(ὐρανίου θε)ῖον γένος, ἥτορι σεμνῷ
χρῆσε, λαβὼ(ν πηγὴ)ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
θεσπεσίων ὑδάτ(ω)ν. Τὴν σὴν, φίλε, θάλπεο ψυχ(ήν)
ὕδασι ἀενάοις πλουτοδότου σοφίης.
Σωτῆρος ἁγίων μελιηδέα λάμβαν(ε βρῶσιν),
ἔσθιε πινάων ἰχθὺν ἔχων παλάμαις.
Ἰχθύϊ χο(ρταζ') ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ,

Voir PECTORIUS et Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 3195 sq., et planche.

3° L'épitaphe damasienne du clerc romain Tarsicius, mort pendant la persécution. Le pape le compare au protomartyr; puis, il continue : TARSICIUM SANCTUM CHRISTI SACRAMENTA GERENTEM | CUM MALE SANA MANUS PREMERET VULGARE PROFANIS | IPSE ANIMAM POTIUS VOLUIT DIMITTERE CÆSUS | PRODERE QUAM CANIBUS RABIDIS CAELESTIA MEMBRA. Voir Ihm, *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1894, p. 21, 22, n. 14, et ailleurs.

4° L'inscription en mosaïque que l'évêque Alexandre de Tipasa, en Maurétanie, fit mettre dans une basilique érigée très probab ement avant l'année 428, à ses saints prédécesseurs :

HIC UBI TAM CLARIS LAUDANTUR MŒNIA TECTIS
. . . . . .
UNDIQ(*ue*) VISENDI STUDIO CRHISTIANA (*sic*) [AETAS CIRCUMFUSA VENIT
LIMINAQUE SANCTA PEDIBUS CONTINGERE [LAETA
OMNIS SACRA CANENS SACRAMENTO MANUS [PORRIGERE GAUDENS.

Cf. Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 686, 687; De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 91.

5° L'épitaphe fragmentaire d'un certain Marinus, de Vienne, en Dauphiné : HOC IACET IN TUMULO SACRA QUI MYSTI‖CA SEMPER DIVISIT POPULIS PIETATE ‖ HONORE DECORUS ‖ QUEM NEMUS AELYSIUM MARINUM ‖ CONCLAMAT OMNE. Cf. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 90, n. 421, pl. 299; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. III, col. 168.

6° L'inscription du calice de saint Remi de Reims, publiée par Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. I, p. 445, n. 336 : INIECTO AETERNUS, QUEM FUDIT, VULNERE CHRISTUS | REMIGIUS REDDIT DOMINO SUA VOTA SACERDOS.

7° Deux ou trois autres monuments seront mentionnés plus loin.

II. LEUR VALEUR. — *I. AU POINT DE VUE DOGMATIQUE.* — 1° *Nature de l'eucharistie.* — Le Maître l'a appelée une *vraie nourriture* et un *vrai breuvage*. Abercius et Pectorius disent que c'est une nourriture, τροφή, βρῶσιν, qu'il faut manger, ἔσθιε, ou qu'on reçoit à manger, παρέδωκε ἐσθίειν. Elle figure sous cette double forme dans la *Fractio panis*, dans plusieurs représentations de la multiplication des pains et de la conversion du vin, etc.

Mais elle constitue une nourriture à part : elle est une et elle reste toujours la même; elle se renouvelle partout de la même façon, et elle est servie à des milliers d'hommes dans les différents pays du monde. A ce sujet, les monuments sont d'accord avec les Pères. Qu'on compare également les plus anciennes fresques entre elles ou l'épitaphe d'Autun avec celle d'Abercius. Ce dernier, qui a voyagé en Orient et en Occident, en Italie et en Mésopotamie, trouve partout la même nourriture composée des mêmes éléments : le grand Poisson que la Vierge sainte, l'Église, offre sans cesse aux « amis ». Voir le commentaire de De Rossi, *Inscriptiones christianæ*, t. II *a*, p. XII sq.

Aux yeux des fidèles, l'eucharistie était une nourriture sainte et mystérieuse qu'ils cachaient aux païens et qui tombait sous la discipline de l'arcane. Preuves : les épitaphes d'Abercius et de Pectorius et le symbolisme des représentations. Elle a une origine divine. Le monument d'Autun nous affirme qu'elle vient du Seigneur. Dans les scènes symboliques, c'est lui qui opère la multiplication des pains et le changement du vin, grâce au pouvoir des miracles qu'il possède. A la catacombe d'Alexandrie, une inscription appelle ceux qui prennent part au repas symbolique : ΤΑϹ ΕΥΛΟΓΙΑϹ ΤΟΥ $\overline{\text{ΧΥ}}$ ‖ ЄϹΘΙΟΝΤЄϹ.

La nature du sacrement ressort encore des effets qu'on lui attribue et de sa juxtapos tion avec le sacrement du baptême. Voir plus loin. Dans les épitaphes de Tarsicius et d'Alexandrie on lit même le terme de *sacramentum*. Cependant, il doit être pris moins dans le sens technique reçu depuis que dans le sens de chose sacrée, d'objet saint et mystérieux, tel que Tertullien, *Adversus Marcionem*, IV, 34, *P. L.*, t. II, col. 442, le connaissait déjà.

2° *Eléments.* — D'après Abercius, c'est le pain et le vin mélangé avec l'eau qui forment les éléments. Des pains, et, très visible à travers l'osier des corbeilles, un verre rempli à moitié de vin figurent dans la crypte de Lucine. Notons, en passant, que la « compénétration » du panier et du Poisson dont parlent De Rossi et d'autres, n'existe pas en réalité. *Nuovo bullettino*, 1897, t. III, p. 131, 132. Des pains placés sur un calice figurent sur une épitaphe, du IIIe siècle, au Latran, Perret, *Les catacombes*, t. V, pl. 57, n. 8, et sur le marbre d'une certaine Fructosa publié par Boldetti, *op. cit.* p. 208; ailleurs, les deux éléments sont un peu cachés par le symbo sme, par exemple, sur une fresque des Saints-Pierre-et-Ma cellin, où Jésus est assis entre trois amphores et un panier dont la forme rappelle l'*arca domestica* eucharistique et sur la cassette de Milan. *Nuovo bulle tino*, 1900, t. VI p. 90 sq., pl. I; Lec ercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 1807, 1808, fig. 1985. Parfois on se contente d'y faire figurer le pain seul, par exemple, sur une brique de Priscille reproduite par Wilpert, *Fractio panis* p. 83, fig. 10, ou bien on y joint le Poisson symbolique qui

indique qu'il ne s'agit pas ici de pain ordinaire, par exemple, sur les fresques des chambres dites des sacrements et dans le tympan du couvercle du sarcophage conservé au Castello (château), à Milan. *Römische Quartalschrift*, 1905, t. XIX, p. 159. Pour le vin, on suit la coutume observée par le Christ : on le mélange avec de l'eau, οἶνον χρηστὸν... κέρασμα. Ce mélange, Abercius le trouve partout : nulle part on ne rencontre une indication qu'on se servait de l'eau toute pure pour la confection de l'eucharistie comme le voulait Harnack. Cf. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 278-292.

3° *Consécration (bénédiction); présence réelle.* — 1. Selon Wilpert, l'acte que nous appelons consécration serait présupposé dans la *Fractio panis*, à Sainte-Priscille : celui qui préside la table tient dans ses mains le pain, dont la présence du poisson indique la nature particulière, pour le distribuer aux assistants. Wilpert, *Fractio panis*, p. 46.

La fresque de la chapelle des sacrements A[3] nous montre, selon Wilpert, le Christ, selon De Rossi, Marucchi, Leclercq et d'autres, le prêtre bénissant un pain et un poisson posés sur le trépied : elle représenterait le moment même de la consécration et le changement du pain en Jésus-Christ — ΙΧΘΥC — fils de Dieu et Sauveur. De là, sur notre fresque, l'absence des paniers dont parle l'Évangile et la présence d'un autel sous forme de trépied. Cette scène, que précèdent immédiatement trois scènes du baptême, est directement suivie de celles du repas symbolique de la multitude et du sacrifice d'Abraham : donc, toujours d'après Wilpert, la consécration, la communion et le sacrifice eucharistique. Wilpert, *Malereien*, p. 290. Évidemment la fresque perdrait de sa valeur si on ne voyait dans ce geste du personnage principal que le simple acte de prendre les éléments eucharistiques pour les distribuer soit à des absents soit à la personne qui figure à côté sous la forme d'orante. Dès le III[e] siècle, la consécration nous est rappelée d'une autre manière : le Christ, debout, muni d'ordinaire du bâton de thaumaturge, touche les paniers et opère ainsi le miracle. Wilpert, *op. cit.*, p. 292. Au IV[e] siècle, on en rencontre une troisième : le Christ, debout ou assis, souvent entouré des paniers symboliques, étend les mains pour bénir les pains et les poissons que lui présentent un ou deux apôtres placés à côté de lui. Ce sujet figure rarement dans les catacombes, il est très fréquent sur les sarcophages. Wilpert, *op. cit.*, p. 300, 301, pl. 237, n. 1; De Rossi, *Bullet. di archeologia cristiana*, 1865, pl. V; Le Blant, *Sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, Paris, 1878, p. 41, pl. XXIV, n. 1, etc. On représente également de cette façon abrégée le changement de l'eau en vin. — 2. Par suite de cette bénédiction, un changement s'opère dans les éléments et produit ce qui constitue réellement l'eucharistie : c'est ce qui indique l'association des deux miracles. Celui de Cana signifiait le changement du vin dans le sang de Jésus Christ, celui de la multiplication des pains devait figurer l'inépuisable changement du pain au corps du Sauveur présent à tous et mangé par tous. Car ce que l'on mange est en réalité le Christ, l'Ichthys céleste, comme l'appelle le monument d'Autun; c'est lui qu'on tient dans ses mains, quand on reçoit l'eucharistie, comme l'affirme le même monument. C'est lui tout entier qu'on reçoit et qu'on mange partout chez les amis quand, conduit par la foi, comme Abercius, on reçoit le pain et le vin mélangé avec de l'eau. La croyance à la présence réelle ressortirait encore d'une manière très sensible, si réellement, comme Wilpert et beaucoup d'autres l'ont affirmé pour un certain nombre de monuments, les premiers chrétiens avaient donné intentionnellement aux entailles des pains ou même au poisson symbolique la forme très visible de la croix ou du monogramme constantin en, Wilpert, *Malereien*, p. 292, n. 5 sq.; *Fractio panis*, p. 86, etc.; mais Dölger croit devoir le nier : il espère en fournir les preuves dans le t. II de son ouvrage intitulé : ΙΧΘΥC. Enfin, l'épitaphe de Tarsicius fait entendre très clairement que cette présence n'est pas limitée au seul moment de la consécration ou de la manducation, mais qu'elle dure, puisque, voulant porter les saintes espèces aux absents, le clerc romain, surpris par les païens, succombe parce qu'il ne veut pas livrer le corps du Christ, *cælestia membra*.

4° *Ministre.* — L'eucharistie est un don du Christ. Il l'a confiée à son Église. C'est elle, la παρθένος ἁγνή, comme le dit Abercius, qui la présente aux « amis ». Mais l'Église a ses ministres : l'évêque et le prêtre. Wilpert retrouve le premier dans l'homme barbu de la fresque de la *Fractio panis*. De Rossi voyait le prêtre dans l'homme qui, à la chapelle des sacrements A[3], est placé à gauche du trépied sur lequel sont posés pain et poissons qu'il bénit. De même, Marucchi et d'autres. *Nuovo bulletino*, 1898, t. IV, p. 54, 55. Wilpert, par contre, fait observer que cet homme doit être un « saint personnage », en particulier Jésus-Christ, parce qu'il est revêtu du pallium que les artistes chrétiens ne donnaient pas aux hommes ordinaires. *Malereien der Sakramentskapellen*, p. 19-21. C'est encore le Christ qui, dès le III[e] siècle, figure sur les scènes de la multiplication des pains, etc. C'est encore lui que l'on voit sur la fresque syracusaine décrite plus haut. Enfin, le ministre nommé sur la pierre de Saint-Gervais n'était probablement qu'un prêtre. Le Blant, *Inscript. chrét.*, t. II, p. 90-91, n. 421, pl. 299. Un ministre secondaire était le diacre : il pouvait distribuer l'eucharistie, la porter à domicile, etc. Ces fonctions nous sont rappelées par l'épitaphe de Tarsicius qui, paraît-il, était plutôt diacre que simple acolyte comme on l'admet ordinairement. Voir t. V, col. 321, 322.

5° *Sujet.* — Sur les scènes du repas miraculeux, la foule est régulièrement représentée par les sept convives assis à table, qui désignent les fidèles en général. Les deux sexes figurent sur la *Fractio panis*, les foules, *populi*, *ætas*, sont nommées sur les épitaphes de l'évêque Alexandre et du prêtre Marinus et sur le calice de Reims. Comme il fallait être baptisé pour être admis au sacrement, les adultes ne recevaient régulièrement la communion pour la première fois qu'à l'occasion de leur baptême. Toutefois, il semble que les monuments qui témoignent en faveur de la communion des enfants ne fassent pas complètement défaut. Rappelons la fresque de Syracuse mentionnée ailleurs. Si les cinq pains qui figurent sur le sarcophage priscillien d'Euelpistus ont une signification eucharistique, comme le veulent Wilpert et d'autres, leur présence sur un monument d'enfant du II[e] siècle ne trouverait une explication assez plausible que par la communion du petit défunt. D'après Diehl, *Lateinische christliche Inschriften*, Bonn, 1908, p. 5, cette communion serait également mentionnée sur l'épitaphe de la petite Nila (= Julia) Florentina, de Catane, morte au commencement du IV[e] siècle, à l'âge de dix-huit mois. Une explication beaucoup moins acceptable est donnée par dom Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 2519.

L'eucharistie étant regardée comme une garantie de la vie éternelle, on tenait à la recevoir avant de mourir. Elle devait même protéger le corps. On disait avec saint Jean Chrysostome, *Exposit. in ps.* XLI, n. 2, *P. G.*, t. LV, col. 158, que là où était le Christ, le démon ne pouvait pas trouver place. Cf. S. Grégoire,

Dial., l. II, c. XXIV, *P. L.*, t. LXVI, col. 180, 182. C'est à cela que se rattache l'usage de placer l'eucharistie soit sur la poitrine soit dans la bouche des morts, usage qui s'est maintenu assez longtemps, malgré la défense souvent réitérée par l'Église aux Ve et VIe siècles. Plusieurs archéologues ont vu une preuve de cet abus dans les formules épigraphiques: *Christus hic est* et Χριστὸς ἐνθάδε κατοίκεν, qu'on rencontre sur quelques pierres grecques et gauloises du Ve siècle. Lammens, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, t. VII, p. 668 sq.; Le Blant, *Nouveau recueil des inscriptions chrétiennes de la Gaule*, Paris, 1892, p. 2-10, n. 1; cf. aussi p. 381, n. 331. Mais on peut se demander, avec M. Dölger, *op. cit.*, p. 245, 246, si les formules mentionnées n'étaient pas plutôt de simples phylactères contre le démon, qui, d'après la croyance de beaucoup de fidèles, en voulait non seulement à l'âme, mais encore au corps du défunt, phylactères semblables à ces nombreuses épigraphes sur les portes d'entrée des maisons mentionnées ailleurs. Voir t. V, col. 348. On peut exprimer le même doute au sujet du poisson en terre cuite trouvé en Afrique par le docteur Rouquette et décrit par lui dans le *Bulletin archéologique*, 1907, p. 454-458, et au sujet du « paon eucharistique », trouvé en 1893, près de Bethléhem et montrant au milieu du corps un grand œil couvert d'un verre semblable à nos lunules d'ostensoir. *Revue biblique*, 1893, t. II, p. 631-632; 1894, t. III, p. 277-291.

6° *Nécessité de la réception; conditions.* — 1. Aucun monument ne nous en fournit une preuve directe. Abercius reçoit fréquemment l'Ichthys symbolique et le prêtre Marinus l'a « toujours » distribué aux peuples, mais on ne doit pas attacher trop d'importance à ces données assez vagues et énoncées en des formules poétiques. Peut-être trouvera-t-on plus facilement un indice de cette nécessité dans l'exhortation que Pectorius adresse aux chrétiens. — 2. Pour recevoir l'eucharistie il fallait être baptisé : sur nos fresques, même les plus anciennes, le baptême précède l'eucharistie; c'était la suite chronologique dans l'initiation chrétienne. Pectorius n'invite à la communion que ceux qui forment la « race divine du Poisson céleste, » c'est-à-dire ceux qui, d'après Tertullien, sont nés dans l'eau « selon notre Poisson Jésus-Christ. » D'après Abercius, l'Ichthys n'est donné qu'aux « amis », c'est-à-dire à ceux qui font partie de la communauté chrétienne et qui ont la foi. Tarsicius meurt pour ne pas le livrer aux païens. Selon Marucchi, *Le dogme de l'eucharistie*, p. 20, on aurait gravé sur la pierre de Modène les pains et les poissons de façon à exprimer l'ardent désir des fidèles pour l'eucharistie. A notre avis, la reproduction exacte du monument ne permet de voir dans ce graffito qu'un raccourcissement du miracle de la multiplication évangélique. Mais Pectorius dit : Mange avec désir quand tu tiendras le Poisson dans tes mains.

7° *Effets.* — 1. L'eucharistie fortifie l'âme et la soutient contre le démon. Sur une fresque romaine du milieu du IVe siècle, on aperçoit deux saints qui, d'un champ de blé figurant la terre, montent une échelle qui aboutit au Christ, au ciel. En bas de l'échelle se trouve un serpent qu'ils foulent aux pieds. Au-dessus est peinte la multiplication des pains. Wilpert, qui a découvert cette peinture, serait porté à croire que son auteur a voulu dire par cette juxtaposition que les saints martyrs ont trouvé dans l'eucharistie la force pour écraser le serpent infernal, triompher des tourments et mériter ainsi la possession du Christ. *Malereien*, p. 485, 486. Sur une lampe de bronze trouvée à Porto, que l'on pourrait encore citer ici, voir De Rossi, *Bullet.*, 1868, édit. franç., p. 77-88, et pl. VIII, n. 1. De Rossi rapporte une épitaphe du IIIe siècle qui du côté gauche du texte présente le graffito d'un cheval (?) mangeant d'un pain partagé en quatre par une croix équilatérale à doubles traits : image du fidèle Agathopus nommé sur le marbre, qui a achevé sa course sur la terre (cheval), fortifié par la nourriture eucharistique et qui a enfin atteint sa pleine transformation, ainsi que l'indique le symbole de la colombe placée au-dessus du cheval. De Rossi, *Bullett.*, 1873, édit. franç., p. 72-77, pl. IV, n. 2. Sur une épitaphe, trouvée à Syracuse par M. Orsi et publiée par lui dans les *Notizie degli scavi*, 1907, p. 772 sq., fig. 26, 27 (Rome, 1908), on voit un graffito qui montre un vaisseau en forme de poisson couché sur le dos qui se dirige vers un grand monogramme du Christ flanqué d'A et Ω et entouré d'un double cercle. Le poisson ouvre la bouche pour manger d'un pain rond signé de la croix monogrammatique. La pierre semble être de la première moitié du Ve siècle. Son symbolisme signifie, d'après Marucchi, que le fidèle du Christ, durant le voyage de ce monde, doit se nourrir de l'eucharistie, pour arriver heureusement au port qui est le Christ. *Nuovo bullet.*, 1910, t. XVI, p. 168. Rappelons ici une inscription qui, d'après la « sylloge » récemment découverte de Cambridge, se lisait dans l'oratoire de la Croix, au Vatican. Elle date, au plus tard, des premières années du VIe siècle et se rapporte à l'eucharistie et à la croix : FORTIS AD INFIRMOS DESCENDENS PANIS ALENDOS | HOC FRACTUS LIGNO EST, UT POTUISSET EDI. *Nuovo bullet.*, 1910, t. XVI, p. 79.

2. L'eucharistie donne l'espérance et la garantie de la vie éternelle. Saint Ignace, *Ad Eph.*, XX, se servant d'un terme médical d'alors, l'appelle φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν. Funk, *Die apostolischen Väter*, Tubingue et Leipzig, 1901, p. 87; Schermann, dans *Theologische Quartalschrift* de Tubingue, 1910, t. XCII, p. 6-19. Aussi plusieurs fois ses symboles figurent sur des épitaphes chrétiennes : par exemple, deux poissons et cinq pains sur les marbres de Modène et du musée Kircher, deux pains seulement sur une pierre sépulcrale, à Sainte-Priscille. Sur le sarcophage d'Euelpistus, à la même catacombe, l'ancre, symbole de l'espérance de la résurrection pour la vie éternelle, fait pendant à cinq pains qui indiquent la cause de cette espérance. Cet effet du sacrement ressort encore plus clairement de la juxtaposition à ses symboles de la résurrection de Lazare, par exemple, à la chambre dite des sacrements A^2, à Saint-Calixte, sur une fresque des Saints-Pierre-et-Marcellin, du IIIe siècle, sur une autre de Sainte-Domitille, du IVe, sur la porte de Sainte-Sabine, du Ve, etc. Wilpert, *Malereien*, p. 294, pl. 45, n. 1; p. 299, pl. 228; Berthier, *La porte de Sainte-Sabine*, Fribourg (Suisse), 1892, p. 30; Cabrol, *Dictionn. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 1816, fig. 1995.

3. L'eucharistie renferme un avant-goût du ciel. Le monument d'Autun l'appelle μελιηδέα βρῶσιν, nourriture douce comme le miel. Nous pouvons admettre que ces paroles font plutôt penser aux douceurs de ce sacrement, avant-goût des douceurs du ciel, qu'à l'ancien usage observé en Égypte et ailleurs, mais inconnu dans les Gaules, de donner aux premiers communiants du miel mélangé avec du lait.

4. On trouve dans l'eucharistie la vie promise par le Sauveur, comme le dit l'inscription du calice de Reims, et elle nous ouvre le paradis. La colombe est le symbole de l'âme dégagée des entraves du corps et entrée dans la gloire; de même l'orante. La première figure sur une fresque à Saint-Hermès, de la fin du IIIe siècle. Elle est placée sur un pilastre à côté du Christ, qui opère la multiplication des pains. De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 73-75, pl. VII; Wilpert, *Malereien*, p. 295, pl. 115. Sur une épitaphe de Saint-Pontien,

elle est placée à côté d'un calice couvert de pains et porte le rameau d'olivier : image du défunt dont l'inscription dit : ΦΡΟΥΤΩCA || IN ΠΑΚΕ (*sic*). Boldetti, *op. cit.*, p. 208. L'orante revient plus fréquemment. Dans celle qui, à la chapelle des sacrements A³, figure à côté du trépied-autel, Marucchi, *Le dogme de l'eucharistie*, p. 17, voit « l'allégorie de l'Église qui élève sa prière solennelle pendant le sacrifice. » Mais rien, ni dans les documents, ni dans les monuments des trois premiers siècles, ne justifie cette hypothèse du savant romain. Voir Wilpert, dans *Römische Quartalschrift*, 1899, t. XIII, p. 23, 24. On la voit encore à Saints-Pierre-et-Marcellin, dans les scènes du miracle de Cana et de la multiplication des pains qui sont du commencement du IIIe siècle, sur la fresque syracusaine décrite plus haut, sur beaucoup de sarcophages. Deux fois elle est à genoux derrière les paniers symboliques. Wilpert, *Malereien*, p. 302, pl. 57; le même, dans *Römische Quartalschrift*, 1906, t. XX, p. 5.

5. L'eucharistie nous procure la vision du Christ. Sur une inscription fragmentaire en *quasi-versus* du IVe siècle, De Rossi a pu distinguer « de la manière la plus évidente le rapprochement de l'aliment eucharistique, dont le défunt se nourrissait fréquemment sur terre, avec la vision réelle du Christ dans le ciel : » ... (*qui in terris sæp*)E CIBABAS (*in cælis p*)RÆB(*entem s*)E TU CHRISTU(*m*) VIDEBIS. *Bullet.*, 1877, édit. franç., p. 160, 161.

8° *Caractère sacrificatoire.* — Un lien intime existe entre l'eucharistie et le sacrifice du Calvaire. Cette vérité n'est pas directement exprimée dans les monuments, ne serait-ce que par la simple raison qu'il répugnait à l'art des premiers siècles de représenter les scènes du crucifiement et de la mort du Sauveur. On a eu recours au symbole. Pour saint Clément de Rome, saint Méliton, saint Irénée, Tertullien, saint Cyprien et beaucoup d'autres, Isaac immolé par son père préfigurait le Christ souffrant. Voir t. I, col. 101 sq. De là, Wilpert, *Fractio panis*, p. 66, conclut que « la même interprétation symbolique relative à la passion doit évidemment être donnée à la fresque du sacrifice d'Abraham peinte dans une des chapelles des sacrements (A³) et... de la *Cappella græca*, où elle figure à côté de la *fractio panis*, pl. X. » Cf. aussi *Malereien*, p. 287, 290. Dans la première, en particulier, le sacrifice d'Abraham, où père et fils figurent dans l'attitude de la prière, fait directement pendant à la scène dite de la consécration : entre les deux se trouve le repas eucharistique. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, pl. XVI, 1, 2, 3; Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéol. chrét.*, t. III, col. 154, 155. Les trois scènes sont intimement unies entre elles et forment matériellement même une seule composition sur une seule et même bande, qui sépare deux *loculi*. Une autre interprétation que celle que nous venons de donner paraît donc impossible. A la *Cappella græca*, l'emplacement de la *fractio panis* et la forme de la voûte ne permettaient pas une pareille disposition, et le lien, dont parle Wilpert, est moins clairement exprimé. Il est encore moins sûr pour un certain nombre de sarcophages, où on rencontre le même sacrifice d'Abraham uni à des scènes eucharistiques, par exemple, dans Le Blant, *Les sarcophages d'Arles*, pl. 6. Pour d'autres monuments qu'on a cités à ce sujet, la chose est encore plus douteuse, par exemple, pour le verre à fond d'or publié par Garrucci, *Vetri ornati di figure in oro*, 2e édit., pl. II, n. 8; Wieland, *Mensa und Confessio*, t. I, p. 129. Un sarcophage gaulois doit encore être mentionné. On y voit la multiplication des poissons et des pains : le Christ bénit de la droite le pain renfermé dans un panier que lui présente un disciple, en le tenant au-dessus d'un autel-pilier carré sur lequel on voit le poisson. La scène de Cana fait pendant à cette première. Le Blant, *op. cit.*, pl. 25. Quant à la scène de Melchisédech représentée sur les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure, dans l'oblation duquel on reconnaît un symbole du sacrifice eucharistique, voir Richter et Taylor, *The golden age of classic christian art*, Londres, 1904, p. 58 sq., pl. 5, n. 1.

9° *L'eucharistie et le tombeau; la liturgie célébrée pour les défunts ordinaires.* — 1. Un lien réel existe entre les deux. Jésus l'a indiqué dans saint Jean, VI. L'eucharistie, on le sait, est appelée par saint Ignace, *Ad Eph.*, XX : φάρμακον τῆς ἀθανασίας, etc., par Clément d'Alexandrie, *Strom.*, I, 1, *P. G.*, t. VIII, col. 691 : ἐφόδια ζωῆς ἀϊδίου, par saint Irénée, *Cont. hær.*, IV, 18, *P. G.*, t. VII, col. 1027 sq. : ἡ ἐλπὶς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως, etc. Les liturgies ne sont pas moins explicites, à commencer par une des plus anciennes qui nous soit conservée, celle de Sérapion de Tmuis, en Égypte. Wilpert, *Malereien*, p. 282 sq.; Wobbermin, dans *Texte und Untersuchungen*, nouv. série, Leipzig, 1899, t. II *b*, p. 6. Enfin, dans ses effets, notre sacrement vise surtout le salut de la vie éternelle. Aussi on trouve un assez grand nombre de représentations eucharistiques dans l'art funéraire des premiers chrétiens. Par elles on veut rappeler à Dieu le miracle de l'eucharistie et les effets qu'elle produit, pour le déterminer à user de miséricorde envers les pauvres défunts et à les recevoir dans la vie éternelle. Une peinture de Saint-Calixte, du commencement du IVe siècle, est particulièrement significative à ce sujet. Jésus opère la multiplication des pains, symbole de l'eucharistie. Une défunte s'approche de lui, les mains étendues à la manière des suppliantes : elle demande au Maître de la prendre dans son paradis. Wilpert, *op. cit.*, p. 296, pl. 144, n. 2. Ensuite, dans le repas eucharistique, les chrétiens de ce monde pouvaient s'unir à ceux qui étaient déjà dans l'autre. L'Ichthys divin, qui conserve aux bienheureux la vie éternelle, sert aussi de pain de vie aux pèlerins de cette terre et les conduit au ciel. L'eucharistie unissant ainsi les uns aux autres, c'était une raison en plus de la célébrer aux tombeaux des défunts, de renouveler ce que Jésus lui-même avait fait en célébrant la dernière cène. Que la coutume des repas funéraires des païens soit pour quelque chose dans cette pratique, peu importe. La pensée fondamentale n'est nullement païenne, et le rapport entre les survivants et les défunts par le moyen de l'Ichthys divin est un élément inconnu aux gentils. Du reste, en célébrant les saints mystères pour les défunts, on voulait aussi honorer les uns, les saints, particulièrement les martyrs; on voulait ensuite venir en aide aux autres, aux fidèles ordinaires. Les prières qu'on disait à cette occasion, les agapes ou repas funéraires qu'on y donnait, la liturgie elle-même devaient servir à leur soulagement. D'après le *Nuovo bullettino*, 1899, t. V, p. 85, une ancienne (quelle date ?) épitaphe de Plaisance ferait allusion à cette croyance dans les vers suivants : *Urentes picei flammas restingue barathri | gurgite, quo sordes purificare vales; | ut pietatis spem defuncto indere donis | unde dare vivo munera sacra soles.*

2. Du reste, les documents nous attestent de bonne heure l'usage de célébrer la liturgie pour les morts ordinaires, soit dans les cryptes souterraines, soit dans les *cellæ*, oratoires ou mausolées en plein air, par exemple, les *Acta Johannis* (de 160-170), dans *Acta apostol. apocrypha*, édit. Lipsius et Bonnet, part. II, t. I, p. 186. Pour Tertullien et saint Cyprien, voir Wieland, *Mensa und Confessio*, 1906, p. 161-163. Sans recourir à l'hypothèse de M. Michel, *Gebet und Bild in altchristlicher Zeit*, Leipzig, 1902, p. 77, qui voudrait voir, dans la fresque dite de la consécration à Saint-Calixte, un prêtre qui, pour le bien des âmes et leur soulagement, offre, selon l'usage exis-

tant, en sacrifice les éléments de l'eucharistie, citons comme preuves monumentales certaines cryptes des catacombes romaines, particulièrement au cimetière Ostrien, qui sont encore du IIIe siècle. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., Leipzig, 1901, p. 835-837. D'autres monuments ont été découverts en Afrique. Wieland, *op. cit.*, p. 146. La *cella* que mentionne le marbre d'Euelpius à Césarée, en Maurétanie, avait très probablement cette destination. Elle est du IIIe siècle. De Rossi, *Bullet.*, 1864, édit. ital., p. 28. De même plusieurs oratoires à ciel ouvert dont parle Kirsch, *Die christlichen Cultusgebäude im Altertum*, Cologne, 1893, p. 81. Cf. art. *Cella*, dans Cabrol, *Dictionnaire d'arch. chrétienne*, t. II, col. 2870. Plusieurs épitaphes de l'Asie-Mineure mentionnent des autels fixes, βωμοί, qui se trouvaient à l'intérieur des tombeaux ou mausolées. Ramsay, *The cities and bischoprics of Phrygia*, Oxford, t. I *b*, p. 519, n. 357; p. 525, n. 369; p. 717, n. 651. Enfin, d'après De Rossi, *Bullet.*, 1886, p. 24, 25, le prêtre gaulois Patroclus, mentionné dans une épitaphe de 347 publiée par Le Blant, *Inscriptions chrét.*, t. II, n. 596, aurait été, selon une pratique attestée par saint Paulin, nommé pour dire l'office à la tombe de sa maîtresse, Valeria Severa, et y célébrer la liturgie pour le repos de son âme. S. Félix, *Epist.*, XII, *ad Amandum*, n. 12, *P. L.*, t. LXI, col. 206.

II. AU POINT DE VUE DU CULTE ET DE LA LITURGIE. — 1° *Culte d'adoration.* — Ici les monuments ne sont pas plus explicites que les documents. Voir le passage souvent cité de saint Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VIII, n. 18, *P. G.*, t. XXXV, col. 810, 811, et discuté par le P. Thurston, dans le *Journal of theological studies*, janvier 1910, t. XI, p. 275. On a voulu voir dans la position centrale de la *mensa Domini* sur le plafond de la chapelle des sacrements A² « l'idée de l'adoration de ce sublime mystère. » Marucchi, *Le dogme de l'eucharistie*, p. 18. Il est plus que douteux que le peintre ait eu cette idée. Rappelons plutôt une lame de plomb qui a servi d'amulette. On y conjure les mauvais esprits par le corps et le sang de Jésus-Christ : (δ) Ι (ὰ τὸ) ‖ COMA (=σῶμα) Κ(αὶ) ΕΜ (=αἷμα) ‖ ΤΟΥ ΚΥ (=κυρίου) ΙΜ (=ἡμῶν) ‖ ΙΥCΟΥ (=Ἰησοῦ) ‖ ΧΥ (=Χριστοῦ). Le monument appartient encore à l'antiquité chrétienne. *Röm. Quartalschrift*, 1887, t. I, p. 197, pl. IV; Leclercq, dans le *Dictionnaire d'arch. chrétienne*, t. I, col. 1801, 1802. Peut-être pourrait-on encore rappeler ici ce que nous avons dit sur la communion des morts et l'épitaphe de Tarsicius.

2° *Mode de collation.* — La communion est symbolisée par le rassasiement miraculeux de la foule, par le repas des sept disciples sur le lac, etc. Wilpert, *Malereien*, p. 285, 289 sq. L'idée du repas était étroitement associée à l'idée de la célébration de l'eucharistie. Dans la vie ordinaire, on faisait volontiers des entailles dans le pain pour pouvoir le briser plus facilement. Ces entailles, nous les remarquons sur les plus anciens monuments eucharistiques. Si parfois elles semblent affecter la forme d'une simple croix, il ne faudrait pas y attacher une importance particulière, parce qu'on rencontre la même forme sur les monuments païens. Pour diviser le pain on a parfois dû faire usage d'un instrument. Aux « couteaux eucharistiques » déjà connus, le professeur Führer en a ajouté un nouveau. Führer, *op. cit.*, p. 177 (847). Disons que la destination eucharistique de ces objets ne nous paraît nullement prouvée. Le pain brisé était distribué aux assistants. Des monuments des premiers siècles nous font voir les fidèles assis à la table eucharistique à la manière bien connue des anciens. On a dit que la posture couchée des convives, en particulier de ceux de la *Fractio panis*, était incompatible avec la réception du sacrement. Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*, t. I, col. 807. Or, sans parler du motif artistique qui a pu guider le peintre, la raison alléguée perd sa valeur par le fait que telle était la manière habituelle d'être à table chez les anciens. Plusieurs fresques certainement eucharistiques des catacombes nous montrent les convives dans une posture analogue; de même, les représentations de la cène sur des monuments d'une date un peu moins ancienne. Dans les églises, la pratique était évidemment autre. On s'approchait du cancellus ou banc de communion et debout on recevait dans la main le pain consacré. C'est ce que nous démontrent et le marbre d'Autun et l'épitaphe de l'évêque de Tipasa et le cancel haut de 1m65 qui, dans sa basilique, séparait le sanctuaire de la nef et, un peu plus tard, les représentations de la réception de la communion étudiées par M. Dobbert. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, sur un dessin du célèbre *codex Rossanensis*, édit. de Gebhardt et Harnack, pl. 10, qui date à peu près de l'an 500, le Sauveur est debout et distribue la communion. A ses côtés, un premier disciple élève les mains, pour rendre grâce; un autre, profondément incliné, reçoit le pain et baise la main du Maître, tandis qu'un troisième s'en approche les mains voilées pour recevoir la nourriture céleste. — Le vin était distribué dans des calices à part, *calices ministeriales*. M. Marucchi en voit un dans celui qui figure sur une mosaïque du Ve siècle, dans le pavé d'une basilique à Madaba, en Palestine. *Nuovo bullet.*, t. III, p. 148, 149. Celui de Reims a dû servir au même but.

3° *Mode de conservation.* — 1. *Dans les églises.* — Pour les premiers temps, nous sommes très mal renseignés sur ce point. A partir du IVe siècle, nous trouvons souvent l'eucharistie dans les *sacraria* des basiliques qui équivalent à nos sacristies. Cf. S. J. Chrysostome, *Epist. ad Innoc. papam*, n. 3, *P. G.*, t. LII, col. 533, et *Const. apost.*, l. VIII, c. XIII, *P. G.*, t. I, col. 1109. On a cité l'inscription que saint Paulin de Nole plaça dans la basilique de saint Félix, au-dessus d'une espèce de niche, à droite de l'abside : *Hic locus est, veneranda penus qua conditur et qua | ponitur (promitur) alma sacri pompa ministerii. Epist.*, XXXIII, *ad Sever.*, *P. L.*, t. LXI, col. 338. Faut-il voir dans cette niche, avec le P. Kleinschmidt, dans *Pastor bonus*, Trèves, 1900-1901, t. XIII, p. 290, 291, et d'accord avec l'*Ordo* romain, l'endroit où on conservait l'eucharistie, pour la porter solennellement sur l'autel au commencement de la messe, ou bien admettre avec De Rossi, *Bullet.*, 1876, édit. franç., p. 61, qu'on y préparait tout ce qui était nécessaire au sacrifice, en particulier, les éléments qui devaient être portés sur l'autel pour l'offertoire? On peut se demander également si la niche d'une petite église près de Spolète, qui, avant la fin du IVe siècle, était un temple païen, servait primitivement d'armoire eucharistique. Fleury, *op. cit.*, t. II, p. 60-65, pl. CXXI; Corblet, *Histoire... de l'eucharistie*, t. I, p. 567-569. — 2. *Dans les maisons.* — Tertullien et saint Cyprien, entre autres, attestent que les chrétiens emportaient à la maison l'eucharistie sous l'espèce du pain, pour pouvoir se communier à l'occasion. Tertullien, *Ad uxorem*, l. II, c. V, *P. L.*, t. I, col. 1296; S. Cyprien, *De lapsis*, c. XXVI, *P. L.*, t. IV, col. 486; *De spectaculis*, c. V, édit. Hartel, t. II, p. 8. A ce sujet, certains archéologues ont rappelé les corbeilles de la crypte de Lucine, comme si de pareils paniers avaient servi à cet usage. Marucchi, *Le dogme de l'eucharistie*, p. 16. Sans doute, saint Jérôme, *Epist.*, CXXV, *P. L.*, t. XXII, col. 1085, dit dans une lettre à Rustique : *Nihil illo ditius quam qui corpus Domini in canistro portat vimineo et sanguinem ejus in vitro.* Mais ce passage ne prouve rien. Voir Wilpert, *Fractio panis*, p. 59, note. Après

la paix de l'Église, l'habitude continuera encore un certain temps. Cf. S. Basile, *Epist.*, XCIII, *P. G.*, t. XXXII, col. 486. Exceptionnellement, on y offrait encore le saint sacrifice. S. Grégoire de Nazianze, *Orat.*, VIII, n. 18, *P. G.*, t. XXXV, col. 810, 811. Évidemment on consacrait autant que possible un endroit spécial à l'oblation et à la conservation du sacrement. C'est à cela que se rattachent les oratoires privés. En 1876, on en découvrit un à Rome, près de la gare actuelle. Le monument était du IVe siècle. La description détaillée, fournie par De Rossi, *Bullet.*, 1876, édit. franç., p. 45-63, ne laisse pas de doute sur sa destination liturgique.

4° *Vases eucharistiques.* — Le pain consacré qu'on emportait à la maison était enveloppé dans du linge et déposé dans de petites boîtes, appelées *arca* ou *arcula*, qu'on plaçait dans une niche ou armoire, parfois même dans un petit oratoire. Leur forme nous est rappelée par la fresque romaine du IVe siècle, mentionnée plus haut. Wilpert, *op. cit.*, p. 306 sq., pl. 166, n. 1. Quant aux monuments originaux publiés par Garrucci, *Storia dell' arte cristiana*, pl. 427 sq., et Rohault de Fleury, *La messe*, t. V, pl. 363 sq., il faut se garder de n'y voir que des reliquaires ou des boîtes aux saintes huiles, ainsi que l'a fait de Waal, *Römische Quartalschrift*, 1910, t. XXIV, p. 105. Il ne faut pas non plus, avec les deux auteurs précités, attribuer indistinctement à tous une destination eucharistique : celle-ci ne doit être positivement admise que pour les monuments ornés de scènes eucharistiques. C'est le cas, d'après Wilpert, pour la cassette d'argent de Milan, de la seconde moitié du IVe siècle, dont le couvercle représente la multiplication des pains et le miracle de Cana. Wilpert, *Malereien*, p. 307; *Nuovo bullet.*, 1900, t. VI, p. 91; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. II, col. 1807, 1808, fig. 1985. Une pyxide en ivoire, provenant de Carthage et conservée aujourd'hui au musée de Livourne, montre également la multiplication des pains. Elle est du IVe siècle et a dû servir au même usage. De Rossi, *Bullet.*, 1891, p. 47-52, pl. IV-V; Stuhlfauth, *Die altchristliche Elfenbeinplastik*, Fribourg et Leipzig, 1896, p. 128 sq. Pour une autre pyxide de la même matière, conservée au musée de Berlin et datant à peu près de la même époque, la destination eucharistique admise par les meilleurs connaisseurs peut paraître quelque peu douteuse. Le petit monument montre le Christ enseignant au milieu des apôtres et le sacrifice d'Abraham. Leclercq, dans *op. cit.*, t. II, col. 777, 778, fig. 1511, 1512; Leclercq, *Manuel d'archéologie*, t. II, p. 345, 346. Sur une troisième pyxide semblable à la précédente, qui se trouve à Bologne, voir Stuhlfauth, *op. cit.*, p. 29, 30, pl. I, n. 2; sur les pyxides en général et la bibliographie du sujet, Leclercq, *Manuel*, t. II, p. 344-348. — Quant aux *colombes eucharistiques* dont a pu se servir l'antiquité chrétienne, aucune ne nous a été conservée. Kaufmann, *Handbuch*, p. 313; Raibel, *Der Tabernakel einst und jetzt*, Fribourg, 1908, p. 131-143. « Une antique custode eucharistique en forme d'agneau » est mentionnée par Maiocchi, dans *Rivista di scienze storiche*, 1904, p. 210-213.

5° *Calices liturgiques.* — 1. D'après Wilpert, la plus ancienne représentation serait le calice à anses de la *Fractio panis*. Wilpert, *Fractio panis*, p. 73. Puis viennent les verres de la crypte de Lucine, Wilpert, *Malereien*, pl. 28, et le verre de la catacombe syracusaine, ce dernier du IVe siècle. Un calice figure sur une pierre du cimetière de Pontien, du IIIe siècle. Boldetti, *op. cit.*, p. 208; Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéol. chrétienne*, t. II, col. 1599, 1600, fig. 1870. Un autre sur un marbre de Sainte-Priscille est de la même époque. Perret, *Les catacombes*, t. V, pl. 57, n. 8; Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke des Laterans*, p. 122, n. 174 *b*. Quelques autres figures sont moins anciennes. R. de Fleury, *op. cit.*, t. IV, pl. CCLXX, CCLXXVII, etc. Un cancel copte, du Ve-VIe siècle, montrant deux paons tenant dans le bec un linge qui encadre un calice surmonté d'un disque (hostie), est décrit dans Strzygowski, *Koptische Kunst*, Vienne, 1904, n. 7368, p. 85, 86, dans *Catal. général des antiq. égyptiennes du musée du Caire*, t. XII. Il est difficile de dire dans quelle mesure ces représentations assez rares nous autorisent à tirer des conclusions certaines par rapport à la forme des vases liturgiques primitifs. Cf. Schnyder, *Die Darstellungen des eucharistischen Kelches auf altchristlichen Grabschriften*, dans Στρωμάτιον ἀρχαιολογικόν, Rome, 1900, p. 97-118. Plusieurs auteurs attestent l'usage des calices en verre : ce que les monuments confirment. D'autres mentionnent des calices en métal précieux qui ont dû ressembler à ceux que l'on voit à Ravenne sur les mosaïques de Saint-Vital et de Saint-Apollinaire-*in-Classe*, ou à Rome, à Sainte-Marie-Majeure, par exemple, le *Liber pontificalis*, l'inventaire de l'église de Carta, en Afrique, de 301, etc. Cf. Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéol. chrét.*, t. II, col. 1605 sq.; Richter et Taylor, *The golden age of classic christian art*, pl. 5, n. 1-3. — 2. Parmi les anciens calices conservés jusqu'à nos jours, citons celui du cimetière Ostrien, aujourd'hui au musée chrétien du Vatican, De Rossi, *Bullet.*, 1879, pl. IV, et les calices trouvés dans les cimetières de Cologne et de Trèves et publiés par E. aus'm Weerth, dans les *Jahrbücher des Vereins von Alterlumsfreunden im Rheinland*, 1878, t. LXIV, p. 124-126, pl. X. Leur destination eucharistique défendue par quelques auteurs n'est nullement prouvée. Mais il faut l'admettre pour plusieurs autres, par exemple, pour le calice de Chelles, pour celui de Gourdon, avec sa belle patène, pour le calice de Feltre ou de Zamon, près de Trente. Ils sont du Ve-VIe siècle, sauf peut-être le dernier, auquel le P. Grisar pense devoir assigner une date un peu plus récente. *Nuovo bullet.*, 1897, t. III, p. 15. Le métal dont ils sont faits, les pierreries dont ils étaient ornés, attestent que rien n'était trop précieux pour contenir le sang d'un Dieu. Voir art. *Calice*, dans Cabrol, *Dictionnaire*, t. II, col. 1595 sq.

6° *L'autel.* — 1. *Représentations.* — Parmi les plus importantes, il faudrait nommer, selon Wilpert, celle de la *Fractio panis*, si toutefois on peut parler d'autel : c'est une espèce de sofa en forme de demi-cercle, exhaussé au-dessus du sol. Wilpert, *op. cit.*, p. 8. La même forme revient encore plusieurs fois, par exemple, dans les chapelles des sacrements, dans un hypogée de la voie latine récemment découverte, etc. Wilpert, *Malereien*, pl. 41, n. 3 et 4, 265, 267. Dans la chambre des sacrements A^3, c'est sur un trépied que se fait la consécration. Une autre table-guéridon à trois pieds, qui porte des pains et des poissons, figure à la voûte de la chapelle A^2. Wilpert, *op. cit.*, pl. 38 et 41, n. 1. Pratiquement, il ne faudrait pas attacher une grande importance au motif artistique du trépied pris de la vie ordinaire, ni vouloir en tirer des conclusions certaines par rapport à la forme des autels primitifs. Dans la mosaïque de la coupole de Saint-Jean-*in-Fonte*, à Ravenne, on aperçoit quatre autels-tables, sur lesquels est posé le livre des Écritures. Ils consistent en une plaque portée par quatre colonnes. De même à Saint-Vital et à Saint-Apollinaire-*in-Classe*. Fleury, *op. cit.*, t. I, pl. II, III et XXIX, p. 63, 64, 134; Baumstark, *Liturgia romana*, pl. I et IV; Richter et Taylor, *The golden age of classic christian art*, pl. 5, n. 2 et 3. Enfin, des autels en forme de cippe figurent dans les scènes du sacrifice d'Abraham sur une fresque du IIIe siècle, à Saint-Hermès, Wil-

pert, *Malereien*, pl. 114, sur les pyxides de Berlin, de Bologne, Stuhlfauth, *op. cit.*, pl. I, et sur quelques sarcophages. — 2. *Monuments originaux.* — Aucun texte ne parle en faveur des prétendus autels de la cène, de saint Pierre, de saint Jérôme, de saint Grégoire, etc., qu'on conserve encore aujourd'hui à Rome, et leur forme nous oblige à les attribuer à des époques beaucoup plus récentes. Holtzinger, *Die altchristliche Architektur*, Stuttgart, 1889, p. 115 sq.; Kraus, *Real-Encyclopädie für christliche Altertümer*, 1882, t. I, p. 35, 41, 42; Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéol. chrétienne*, t. I, col. 3158, 3187; *Nuovo bullet.*, 1897, t. III, p. 19 sq. Les autels dont nous avons à parler appartiennent à l'époque de la paix. Les plus anciens, parmi lesquels il faut ranger ceux de Saint-Victor de Marseille et d'Auriol, les autels de la catacombe de Saint-Alexandre, sur la voie Nomentane, et de Baccano, sur la voie Cassia, etc., sont du IVe et Ve siècle. Ils consistent généralement en une plaque de marbre carrée reposant sur 1, 4 ou 5 pieds et sont décorés de différents ornements. Parfois on a utilisé des monuments païens désaffectés qu'on couvrait d'une plaque de marbre qui servait de table d'autel. Trois cippes de marbre conservés au musée de Latran rentrent dans cette catégorie. De Rossi, *Bullet.*, 1877, pl. III-IV. Plusieurs autres se trouvent en France et ailleurs. Kraus, *op. cit.*, t. I, p. 42; dom Leclercq, *loc. cit.*, t. I, col. 3175 sq. Quelques autels en forme de cippe sont d'origine chrétienne et remontent très haut. Leclercq, *loc. cit.*, col. 3177, 3178. Enfin, il est probable que l'une ou l'autre des tables d'agape, *mensæ agapes*, trouvées en Afrique, a servi pour la confection de l'eucharistie dans les oratoires où elles étaient placées. Wieland, *op. cit.*, p. 152-154; *Nuovo bullet.*, 1900, t. VI, p. 128, 129; Leclercq, art. *Agape*, dans le *Dict. d'archéol. chrét.* t. I, col. 775. Quelques autels richement décorés sont attribués au IVe siècle par M. Schultze, dans *Realencyclopädie für protest. Theologie und Kirche*, Leipzig, 1896, t. I, p. 394. — Nous traiterons la question des reliques placées dans l'autel ainsi que celle de l'oblation de la messe en l'honneur des saints, à l'art. SAINTS (*Culte des*). — 3. *Nappes d'autels.* — L'usage des nappes est un usage profane : on l'a adopté pour la table liturgique. Au IVe siècle, plusieurs auteurs nous en parlent, par exemple, saint Optat de Milève, *De schismat.*, VI, 1, *P. L.*, t. XI, col. 1077; saint Ambroise, *De virg.*, l. I, c. XI, n. 65, *P. L.*, t. XVI, col. 206. Saint Jean Chrysostome, *Homil.*, L, n. 4, *in Matth.*, *P. G.*, t. LVIII, col. 509, mentionne des bordures en or. M. Marucchi, *Le dogme de l'eucharistie*, p. 18, a voulu voir la représentation d'une nappe sur la table de la *Fractio panis*. Cette explication est à tout le moins fort douteuse. Des nappes ornées de riches bordures figurent sur les tables eucharistiques ou autels dans les mosaïques déjà citées de Ravenne. Une épigraphe africaine, du Ve ou VIe siècle, les mentionne avec des reliques déposées dans l'autel : + SVB HEC (*sic*) SACRO || SCO BELAMINE ALTA || RIS SVNT MEMORIÆ || SCOR... De Rossi, *Bullet.*, 1894, p. 39. Voir Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. I, col. 3155-3189. Voir aussi plus haut, t. I, col. 2578-2584.

7° *Chants et lectures à l'office liturgique. Diptyques et vêtements liturgiques.* — 1. Comme monument antérieur à Constantin, on ne peut citer qu'un marbre de Bithynie, du IIe-IIIe siècle, où on dit du titulaire qu'il a charmé le troupeau du Très-Haut et formé les fidèles au chant des psaumes et à la lecture des saints Livres : ΘΕΟΥ (ὑψ || ἱστ) ΟΥ ΠΟΙΜΝΕΙΑ ΤΕΡΠ(ων)|| ΨΑΛΜΟΙC ΤΕ ΑΓΕΙΟΙC Κ(αὶ ἀνα)||ΓΝΩCMACIN ΠΑΝΤΑC ΕΘΙ(ζων). Cabrol et Leclercq, *Monum. liturgica*, Paris, 1902, t. I, n. 2785; Leclercq, dans le *Dictionnaire d'archéol. chrét.*, t. III, col. 345. A partir du milieu du IVe siècle, les témoignages épigraphiques augmentent sensiblement. Par l'inscription de l'évêque africain Alexandre nous apprenons que le peuple tout entier prenait part au chant. Antérieurement déjà, à Rome, un certain Léon rehaussait le culte par son chant : PSALLERE ET IN POPULIS VOLUI MODULANTE PROFETA (*sic*), tandis que l'épitaphe contemporaine du diacre Redemptus dit du titulaire : DULCIA NECTAREO PROMEBAT MELLA CANORE, | PROPHETAM CELEBRANS DULCI MODULAMINE SENEM. De Rossi, *Roma sotter.*, t. III, p. 240 et 239; Ihm, *Damasi epigrammata*, Leipzig, 1894, p. 38, n. 35*, p. 28, n. 21*. Pour d'autres épigraphes, voir de Waal, *Le chant liturgique dans les inscriptions romaines*, dans le *Compte rendu du IIIe congrès scientifique international des catholiques*, IIe section, Bruxelles, 1895, p. 310-317; Leclercq, dans le *Diction. d'archéol. chrét.*, t. III, col. 351-357. — 2. La pratique de nommer les personnes mortes ou vivantes pour lesquelles on demandait pendant le saint sacrifice les prières des assistants est très ancienne. Wilpert, *Fractio panis*, p. 53 sq. Saint Cyprien, *Epist.*, I, 2, édit. Hartel, t. III *b*, p. 466, la connaît. A cet usage se rattachent les *diptyques liturgiques*, ou plaquettes d'ivoire, qui portaient le nom des personnes en question. Quelques-uns des monuments encore conservés avaient d'abord une destination profane qui n'a été changée que plus tard, par exemple, le diptyque Barberini, ceux de Novare et de Brescia. D'autres étaient destinés dès le commencement à l'usage religieux, par exemple, le « livre d'ivoire » de la cathédrale de Rouen, du Ve ou VIe siècle, celui de Tongres, etc. Voir Kraus, *Real-Encyclopädie*, t. I, p. 364-372; Leclercq, *Manuel d'archéologie chrétienne*, Paris, 1907, t. II, p. 342-344, avec la bibliographie, en attendant l'art. *Diptyque*, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne*. — 3. Pour les *vêtements liturgiques*, voir Wilpert, *Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten*, Cologne, 1898, p. 33-58; Braun, *Die liturgische Gewandung im Occident und Orient*, Fribourg, 1907.

Pour l'épitaphe d'Abercius, voir plus haut, t. I, col. 362; pour les monuments de la troisième catégorie, calices, autels, etc., voir les indications bibliographiques sommaires dans chaque paragraphe de la seconde partie. Nous ne citons pas non plus *in extenso* le titre des manuels et dictionnaires d'archéologie chrétienne, tels que Martigny, Allard, Kraus, Kaufmann, Marucchi, Scaglia-Xystus, Cabrol, etc., qui consacrent tous un certain nombre de pages à l'archéologie de l'eucharistie.

Baring-Gould, *Our inheritance, an account of the eucharistic service in the first three centuries*, Londres, 1888 (cité par Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, Fribourg, 1896, t. I, p. 165, n. 2); Bilczewski, *Eucaristia illustrata da monumenti letterari, epigrafici, iconografici della cristiana antichita* (paru en langue polonaise); cf. *Commentarius authenticus* du IIe congrès d'archéologie chrétienne, tenu à Rome, 1900, p. 158; Bulič, *Un frammento di bassorilievo rappresentante il calice eucaristico*, dans *Bullettino di archeologia e storia dalmata*, 1906, p. 39-45; Cavedoni, *La credenza della primitiva Chiesa modenese nel dogma augustissimo del sacramento dell' eucaristia comprovato con due monumenti del terzo secolo*, dans *Opuscoli religiosi*, 2e série, 1863, t. I, p. 321-377; *Congrès (dixième) eucharistique international tenu à Paray-le-Monial*, 1897, p. 464-475 (2 articles de Dory et Gauthey); Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, 2 vol., Paris, 1885-1886, surtout, t. II, p. 478-551; Dechent, *Die Bedeutung der Speisungsgeschichte auf den Denkmälern altchristlicher Kunst*, dans *Christliches Kunstblatt*, 1878; Didiot, *La théologie des catacombes*, dans la *Revue des sciences ecclés.*, 1864, t. X, p. 616 sq.; Dobbert, *Das Abendmahl in der bildenden Kunst*, dans *Repertorium für Kunstwissenschaft*, 1890, t. XIII, p. 281 sq., 363 sq., 423 sq.; Dölger, ΙΧΘΥC, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Rome, 1910, t. I; les premiers chapitres du livre ont paru comme articles dans

Römische Quartalschrift, t. XXIII et XXIV (1909-1910), p. 3-112, 51 sq.; le t. II traitera surtout des monuments; Funk, *Der Kommunionritus*, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 293-308; Grisar, *Un graffito eucaristico in un tempio pagano — il calice del vino consecrato nell'arte antica — le rappresentazioni dei pani eucaristici*, dans *Civiltà cattolica*, Rome, 1897, 16e série, t. IX, fasc. 1122, p. 721-731; Hoppenot, *La messe*, Bruges; Lammens, *Les formules épigraphiques : Christus hic est et* Χριστὸς ἐνθάδε κατοίκει, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1902, t. VII, p. 668 sq.; Liell, *Fractio panis oder Cæna cælestis*, Trèves, 1903; Marucchi, *Die Katakomben und der Protestantismus* (trad. de l'italien), Ratisbonne, 1905, p. 34-36; Id., *Le dogme de l'eucharistie dans les monuments des premiers siècles*, dans la collection *Science et foi*, n. 14, Bruxelles-Paris-Rome, 1910 (reproduit dans l'*Univers*, 23, 26, 27, 29 juillet 1911); Pierse, *The mass in the infant Church*, Dublin, 1909, p. 107-137; Raible, *Der Tabernakel einst und jetzt*, édit. de Krebs, Fribourg, 1908; Rohault de Fleury, *La messe, études archéologiques sur ses monuments*, 8 vol., Paris, 1883-1889, particulièrement, t. I, IV, V; De Rossi, *Roma sotterranea*, t. I et II; Id., *Bullettino di archeologia cristiana*, Rome, 1864 sq., *passim*; Id., *Inscriptiones christianæ urbis Romæ*, Rome, 1888, t. II a, p. XII sq.; Rouquette, *Le poisson eucharistique dans une tombe africaine*, dans le *Bulletin archéologique*, Paris, 1907, p. 454-458; Scheiwiler, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mayence, 1903 (dans *Forschungen zur christlichen Literatur und Dogmengeschichte* de MM. Ehrhard et Kirsch), t. III, p. 119-124; Schermann, *Die Fractio panis in S. Priscilla, Realismus und Symbolik*, dans *Historisch-Politische Blätter*, 1906, t. CXXXVII, p. 338-354; Schilfgaarde, Waszklewicz van, *Het dogma her heilige Eucharistie in de Romeinsche Catacomben*, Amsterdam, 1906; Schnyder, *Die Darstellungen des eucharistischen Kelches auf altchristlichen Grabschriften Roms und deren Bedeutung in der sepulkralen Symbolik*, dans Στρωμάτιον ἀχαιολογικόν. *Mitteilungen dem zweiten internationalen Congress für christliche Archäologie zu Rom gewidmet vom Collegium des deutschen Campo santo*, Rome, 1900, p. 97-118; Id., *Das altchristliche Symbol des Fisches und sein Beziehung zur Eucharistie*, dans *Schweizerische Kirchenzeitung*, Lucerne, 1905, p. 230 sq., 237 sq., 246 sq.; Sieglin et Schreiber, *Die Nekropole von Kôm-esch-Schukâfa*, Leipzig, 1908 (le ch. V traite de la catacombe Wescher à Alexandrie); Swoboda, *Uber den liturgischen Ertrag von Wilperts neuen Katakombenfunden*, dans *Jahrbuch der Leogesellschaft*, Vienne, 1895, p. 76-82; A. de Waal, *Il simbolo apostolico illustrato dalle iscrizioni*, Rome, 1896, p. 44-49; Wieland, *Mensa und Confessio*, t. I, dans *Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München*, n. 11, Munich, 1906; Wilpert, *Das Opfer Abrahams*, dans *Römische Quartalschrift* (1887), t. I, p. 126-160; Id., *Principienfragen der christlichen Archäologie*, Fribourg, 1889; Id., *La Fractio panis rappresentata in affresco cimiteriale della prima meta del secolo II*, dans *Memorie della pontif. Accademia romana di archeologia*, Rome, 1894; Id., *Die Fractio panis, die älteste Darstellung des eucharistischen Opfers*, Fribourg, 1895; *Fractio panis, la plus ancienne représentation du sacrifice eucharistique*, trad. franç., Paris, 1896; Id., *Die Malereien der Sakramentskapellen*, Fribourg, 1897; Id., *Il valore dommatico delle pitture cemeteriali*, Rome, 1897, p. 10-17; Id., *Die Malereien der Katakomben*, Fribourg, 1903, p. 45-47, 282-308, 388.

R.-S. Bour.